This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

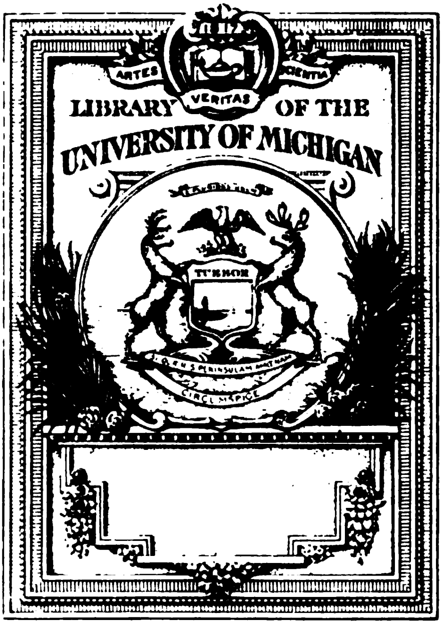
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
TUEBOR
CIRCUMSPICE

LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

D
173
.Z51
185

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

0 / 5 - 8 0

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ZWEITER THEIL,

ZWEITE ABTHEILUNG.

ARISTOTELES UND DIE ALTEN PERIPATETIKER.

ZWEITE AUFLAGE.

TÜBINGEN,
VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.
1862.

Vorwort.

Alle neueren Bearbeiter der griechischen Philosophie haben die Erfahrung gemacht, dass keines ihrer Systeme eine so umfangreiche Behandlung erfordert, wie das aristotelische. Dieses System liegt uns nicht allein in der sorgfältigsten Ausführung vor, sondern es lassen sich auch bei ihm noch weniger, als bei jedem andern, die leitenden Gedanken von dem Besondern ihrer Anwendung auf den gegebenen Stoff trennen; denn sein eigenthümlicher Geist und Charakter besteht gerade in dieser umfassenden wissenschaftlichen Betrachtung alles Wirklichen, und lässt sich nur an ihr vollständig zur Anschauung bringen. Auch bei der gegenwärtigen Darstellung machte sich diese Forderung geltend: um dem Leser ein treues und vollständiges Bild der aristotelischen Lehre zu geben, glaubte ich sie in alle ihre Verzweigungen verfolgen und so genau als möglich in's Einzelne eingehen zu sollen. Ich benützte hiefür, wie sich von selbst versteht, neben den umfassenderen Werken, von denen statt aller andern nur Brandis' werthvolle Darstellung hier genannt sei, auch alle die Einzeluntersuchungen, welche der wiedererwachte Eifer für aristotelische Studien in so erfreulicher Anzahl und Tüchtigkeit hervorgerufen hat. Habe ich aber in dieser Beziehung meinen Mitarbeitern auf diesem Gebiete für die vielfachste Förderung und Unterstützung zu danken, so fand ich auch andererseits in meinem Theil Anlass zu mancher weiteren Erörterung, welche sich nicht immer so ganz kurz abthun liess. Da mir nun überdiess auch die peripatetische Schule wichtig genug schien, um eine vollständige Zusammenstellung alles dessen zu versuchen, was uns über sie und von ihr bekannt ist, so hat sich die Vollendung dieses Bandes länger verzögert, und sein Umfang ist grösser geworden, als ich Anfangs gedacht hatte. Eine Folge davon war es, dass mir noch während des Drucks einzelne Nachträge zu den früheren Abschnitten aufstiessen, welche ich theils in späteren, wenn sich hier eine Gelegenheit bot, theils am Schluss des Ganzen beigefügt habe. Im Uebrigen wird ein Blick auf das Werk selbst alle weiteren Vorbemerkungen über das Verfahren, welches es einschlägt, und über das Verhältniss dieser neuen Auflage zu der ersten entbehrlich machen.

Marburg, den 31. October 1861.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Zweite Periode.

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die alten Peripatetiker.

Seite

1. Aristoteles' Leben 1
Geburtsjahr, Familie, Knabenjahre — 2. Eintritt in die platonische Schule, Verhältniss zu Plato, wissenschaftliche Entwicklung — 5. Arist. in Atarneus — 16; in Macedonien — 18. Rückkehr nach Athen, Lehrthätigkeit, wissenschaftliche Arbeiten — 23. Spannung mit Alexander — 28. Flucht aus Athen, Tod — 31. Charakter — 35.

2. Aristoteles' Schriften 42
Die Schriftverzeichnisse; Hauptklassen von Schriften — 42. Einleitende, historisch-kritische, logische, rhetorische Schriften — 47. Metaphysische — 56. Naturwissenschaftliche: allgemeine und über die unorganische Natur — 57; über die lebenden Wesen — 64. Ethische und politische — 71. Zur Kunsttheorie und Kunstgeschichte — 75. Aechtheit und Integrität der aristotelischen Werke — 79. Schicksal derselben — 80. Esoterische und exoterische Schriften — 95. Reihenfolge und Abfassungszeit der ächten Schriften — 104.

3. Standpunkt, Methode und Theile der aristotelischen Philosophie . 108
Aristoteles und Plato — 108; ihre Uebereinstimmung — 109; ihr Gegensatz — 112. Methode: Dialektik — 115; Empirismus — 117; logischer Formalismus — 120. Eintheilung: Theoretische, praktische, poëtische Wissenschaft und ihre Theile — 122. Logik, Metaphysik, Physik, Ethik, Kunstlehre — 128.

4. Die Logik 130
Aufgabe und Bedeutung der Logik — 130. Entstehung des Wissens: seine Quellen — 133; seine Entwicklung — 138. Aufgabe der Wissenschaftslehre — 141.
Die allgemeinen Elemente des Denkens: der Begriff — 142: Zufälliges und Wesentliches, das Allgemeine, die Gattung, der Begriff — 142; Identität, Gegensatz, Arten der Entgegensetzung — 151. Das Urtheil — 156; Bejahung und Verneinung — 157; Quantität und Modalität der Urtheile — 159; Umkeh-

Seite
rung der Urtheile — 162. Der Schluss — 162; Schlussfiguren — 164; syllogistische Technik — 166.
Die Beweisführung: ihre Aufgabe und ihre Bedingungen — 168; ihre Grenzen, das unmittelbare Wissen — 170. Die Axiome, der Satz des Widerspruchs — 173. Die Induktion — 175. Der Wahrscheinlichkeitsbeweis und die Dialektik — 176. Die Begriffsbestimmung — 179. Die Unter- und Ueberordnung der Begriffe — 183. Die höchsten Gattungsbegriffe — 184.
5. Die Metaphysik. A. Einleitende Untersuchungen 186
1. Die Kategorieen: die zehn Kategorieen, ihre Abzweckung — 186. Ob sie nach einem bestimmten Princip abgeleitet sind? — 189. Die einzelnen Kategorieen — 192. Bedeutung der Kategorieenlehre — 196.
2. Die erste Philosophie als Wissenschaft des Seienden: ihre Aufgabe — 197; ihre Möglichkeit — 199.
3. Die metaphysischen Grundfragen und ihre Behandlung bei den früheren Philosophen: die Hauptprobleme der damaligen Metaphysik, und ihre Darstellung bei Arist. — 202. Kritik der früheren Lösungsversuche: die vorsokratischen Philosophen — 207. Sophisten, Sokrates, kleinere sokratische Schulen — 215. Plato: die Ideen — 216; die Ideen als Zahlen — 220; die Urgründe, das Eins und die Materie — 222. Beurtheilung dieser Kritik Plato's — 225.
6. Fortsetzung. B. Die metaphysische Hauptuntersuchung . . 226
1. Das Einzelne und das Allgemeine. Nur das Einzelwesen ist Substanz — 227. Schwierigkeiten dieser Bestimmung — 231.
2. Die Form und der Stoff, das Wirkliche und das Mögliche. Ableitung des Gegensatzes von Form und Stoff — 234. Nähere Bestimmung desselben: das Wirkliche und das Mögliche — 238. Bedeutung desselben bei Aristoteles — 243. Die dreifache Ursächlichkeit der Form — 246. Die Wirkungen der materialen Ursache: Leiden, Naturnothwendigkeit, Zufall — 249. Wesentlichere Bedeutung des Stoffes — 255. Das Einzeldasein und die Substantialität in ihrem Verhältniss zu Form und Stoff — 257. Wechselbeziehung von Form und Stoff — 262.
3. Die Bewegung und das erste Bewegende: die Bewegung — 265. Bewegendes und Bewegtes — 267. Ewigkeit der Bewegung — 270. Das erste Bewegende: seine Nothwendigkeit — 271; sein Begriff — 274; seine Wirksamkeit auf die Welt — 279.
7. Die Physik. A. Der Begriff der Natur und die allgemeinen Gründe des natürlichen Daseins 286
Die Natur als Grund der Bewegung — 286. Arten der Bewegung — 290. Die räumliche Bewegung und ihre Bedingungen: das Unbegrenzte — 294; Raum und Zeit — 298; weitere Untersuchungen über die räumliche Bewegung — 303. — Die quali-

Seite

tative Veränderung. Widerspruch gegen die mechanische Physik — 306; der qualitative Unterschied der Stoffe — 308; die Stoffverwandlung — 314; die Mischung — 319. — Die Zweckthätigkeit der Natur — 321; Widerstand der Materie — 325; Stufenreihe des natürlichen Daseins — 326.

8. Fortsetzung. B. Das Weltgebäude und die Elemente . . . 329

Die irdische und die himmlische Welt, der Aether und die Elemente — 329. Die vier Elemente — 332. Einheit der Welt — 340. Gestalt der Welt — 341.

Das Weltgebäude. Sphärentheorie — 344. Zahl der Sphären, rückläufige Sphären — 352. Der Fixsternhimmel — 355. Die Planetensphären — 357. Diesseits und Jenseits — 358.

Die elementarische Region, der Wechsel von Entstehen und Vergehen — 359. Meteorologie — 363.

9. Fortsetzung. C. Die lebenden Wesen 370

1. Die Seele und das Leben: die Seele — 370; ihr Verhältniss zum Körper — 372. Der Leib als organisches Ganzes, die Zweckbeziehung der organischen Natur — 377. Stufen des Seelenlebens — 385; stetige Entwicklung des Organischen, das Gesetz der Analogie — 388. Andeutungen des Lebens in der unorganischen Natur — 393.

2. Die Pflanzen — 394.

3. Die Thiere — 398. Ihr Leib: die gleichtheiligen Stoffe — 399. Die Organe und ihre Verrichtungen — 401. Entstehung der Thiere, Geschlechtsunterschied — 408. Die sinnliche Wahrnehmung — 416; die fünf Sinne — 418; der Gemeinsinn — 420. Einbildung und Gedächtniss — 421. Lust, Unlust, Begierde — 422. Schlaf und Wachen, Traum — 423. Tod — 424. — Werthunterschiede unter den Thieren — 425. Eintheilung der Thierwelt — 431.

10. Fortsetzung. Der Mensch 435

Sein Leib — 435. Seine Seele: die Vernunft — 437. Thätige und leidende Vernunft — 439. Unmittelbare und vermittelte, reine und gemischte Vernunftthätigkeit — 442. Begehren und Wollen — 446; die praktische Vernunft und der vernünftige Wille — 449; Willensfreiheit, Freiwilligkeit, Vorsatz — 451. — Die Frage über die Einheit des Seelenlebens — 454: die Entstehung der Seele — 456; das Zusammensein ihrer Theile — 457; die Fortdauer nach dem Tode — 462; die Persönlichkeit — 467.

11. Die praktische Philosophie. A. Die Ethik 468

1. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit, die Glückseligkeit — 470. Ihre wesentlichen Bestandtheile — 471; die äusseren Güter — 475; die Lust — 477. Werthverhältniss derselben — 478.

2. Die ethische Tugend. Die Tugend als Willensbeschaffenheit — 482; im Unterschied von den natürlichen Trieben (— 484) und

Seite

der Einsicht (— 486). Entstehung der Tugend — 488. Der Inhalt des tugendhaften Wollens, die richtige Mitte — 489. — Die Tugenden — 491. Tapferkeit, Selbstbeherrschung u. s. w. — 492. Gerechtigkeit — 495; austheilende und ausgleichende — 496; vollkommenes und unvollkommenes, natürliches und gesetzliches Recht u. s. w. — 499. Die dianoëtischen Tugenden, die Einsicht — 502. Das richtige Verhalten zu den Affekten — 508.

3. Die Freundschaft. Ihre ethische Bedeutung — 511. Ihr Begriff und ihre Arten — 512. Weitere Erörterungen — 516.

12. Fortsetzung. B. Die Politik 520

Die aristotelische Politik — 520.

1. Nothwendigkeit, Begriff und Aufgabe des Staats. — Der Staat in seiner sittlichen Bedeutung — 520. Sein Zweck — 528.
2. Das Hauswesen als Bestandtheil des Staates — 534. Mann und Weib — 534. Eltern und Kinder — 535. Herr und Knecht — 536. Ueber Erwerb und Besitz — 539. Gegen Weiber- Kinder- und Gütergemeinschaft — 542.
3. Der Staat und die Staatsbürger: ihr Begriff — 546; die Unterschiede unter den Bürgern — 547; ihre Bedeutung für die Verfassung — 549.
4. Die Staatsverfassungen — 551. Hauptverfassungsformen — 554. Werth und Berechtigung derselben 559. Das Königthum, Monarchie und Republik — 563.
5. Der beste Staat. Natürliche Bedingungen desselben — 570. Volkswirthschaftliche Einrichtungen — 572. Bildung der Bürger, Erzeugung, Erziehung — 573; die Musik — 577. Dieser Theil der Politik unvollendet: die Verstandesbildung, die Strafe u. A. — 579. Die Verfassung — 582.
6. Die unvollkommenen Staaten — 583. Demokratie — 584. Oligarchie — 586. Aristokratie und Politie — 587. Tyrannis — 590. Die politischen Gewalten und ihre Vertheilung, die Verfassungsänderungen u. s. w. — 591.

13. Die Rhetorik 595

Aufgabe der Rhetorik — 595. Die Beweismittel — 598: die Beweisführung — 599; die Redegattungen in ihrer Bedeutung für die Beweisführung — 600; die übrigen Beweismittel — 602. Ausdruck und Anordnung — 603.

14. Die Kunsttheorie 604

Das Schöne — 605. Die Kunst als Nachahmung — 606. Wirkung der Kunst, Katharsis — 609. Die Künste — 617. Die tragische Poësie — 618.

15. Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur Religion . . 622

Religiöser Standpunkt des Aristoteles — 622. Philosophischer Monotheismus — 624. Bedeutung und Ursprung der Volksreligion — 626.

Seite

16. Rückblick auf das aristotelische System 631
Sein Standpunkt — 631. Seine Entwicklung — 633. Seine Lücken und Widersprüche — 635. Die Richtung der peripatetischen Schule — 639.

17. Die peripatetische Schule. Theophrast 640
Sein Leben — 640. Schriften — 644. — Wissenschaftlicher Standpunkt — 646. Logik — 648. — Metaphysik: Aporieen — 654. Positives, Theologie — 658. — Physik: allgemeine und unorganische Physik — 661. Pflanzenlehre — 668; Natur der Pflanze — 669; Theile — 670; Entstehung — 671; Eintheilung — 674. Zoologisches — 674. Anthropologie: die Seele bewegt — 676; die Vernunft, thätige und leidende Vernunft — 677; höhere und niedere Seelentheile — 680; die Sinne — 681; Willensfreiheit — 683. — Ethik — 683; die Glückseligkeit — 685; sonstige Bestimmungen — 689. Politik — 694. Religionsansicht — 695. Rhetorik und Kunsttheorie 696.

18. Fortsetzung. Eudemus, Aristoxenus, Dicäarchus und Andere . 698
Eudemus — 698. Logik; Physik — 699. Metaphysik — 703. Ethik: die Tugend als Gabe der Gottheit — 704; Gotteserkenntniss — 706; Rechtschaffenheit — 707; sonstige Eigenthümlichkeiten der eudemischen Ethik — 710.
Aristoxenus — 711. Seine Sittenlehre — 713. Theorie der Musik — 714. Seelenlehre — 717.
Dicäarchus: seine Anthropologie — 718; das theoretische und das praktische Leben — 720; Politik — 721.
Phanias, Klearchus u. s. w. — 722.

19. Theophrast's Schule; Strato. 725
Theophrastische Schüler, Demetrius Phaleres u. A. — 725. Strato — 728. Logik und Ontologie — 731. Die Natur und die Gottheit — 732. Physikalische Principien, Wärme und Kälte — 733. Die Schwere, das Leere, die Zeit, die Bewegung — 735. Kosmologie und Meteorologie — 739. Anthropologie — 741.

20. Die peripatetische Schule nach Strato, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts 747
Lyko — 748. Hieronymus — 749. Aristo 750. Kritolaus — 752. Phormio, Sotion u. A. — 755. Diodor u. A. — 758.
Die pseudoaristotelische Literatur. Logische, metaphysische, physische Schriften — 760. Die grosse Moral — 766. Oekonomik, Rhetorik an Alex. — 768. Schluss — 769.

Druckfehler.

Seite 5 Zeile 13 ist hinter „damals“ mindestens beizufügen.
— 15 — 12 von unten statt: leicht lies vielleicht.
— 45 — 6 von unten statt: 118 lies 115.
— 48 — 15 ist hinter „aufgeführte“ das Punktum zu streichen.
— 55 — 10 von unten statt: 37, 1 lies 39, 1.
— 64 — 11 statt Stelle lies: Stellen.
— 68 — 1 von unten statt: γενέσεις lies κινήσεις.
— 69 — 3 und 17 statt: 3) lies 1).
— 69 — 11 statt: 1 lies 10.
— 81 — 14 ist „wirklich“ zu streichen.
— 120 — 8 von unten statt: 42, 1 lies 44, 1.
— 124 — 7 von unten statt: μαθηματιπῆς lies μαθηματικῆς.
— 125 — 9 von unten statt des zweiten: Politik lies Poëtik.
— 162 — 7 von unten statt: 36, b, 15 ff. lies 36, b, 35 ff.
— 200 — 10 von unten statt: zweiten lies dritten.
— 217 — 3 ist hinter „würde“ beizufügen 1).
— 219 — 2 statt: demselben lies denselben.
— 286 — 19 von unten statt: 134 lies 124.
— 298 — 11 ist hinter „Raumes“ beizufügen 3).
— 321 — 19 statt: denjenigen lies demjenigen.
— 365 — 14 ist statt 3) zu setzen 1) und Z. 22 1) zu streichen.
— 408 — 18 von unten ist hinter Sehnen beizufügen: und Nerven.
— 468 — 5 von unten ist hinter „1335“ beizufügen: 1552 f.
— 476 — 12 von unten statt: c. 10 lies I, 10.
— 503 — 14 statt: 491, 3 lies 491, 1.
— 521 — 19 statt: Bd. VI lies B. VI.
— 637 — 17 von unten statt: 1) lies 3).
— 662 — 12 statt: und lies unt.

Zweite Periode.

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die alten Peripatetiker.

1. Aristoteles' Leben.

Zwischen den drei grossen Philosophen unserer Periode findet schon in den äusseren Umständen ihres Lebens ein Verhältniss statt, welches mit dem Charakter und dem Umfang ihrer Leistungen in gewisser Beziehung gleichen Schritt hält. Wie sich die attische Philosophie anfangs ganz in das Innere des Menschen vertieft, um sich sodann von diesem Kern aus in zunehmendem Maasse über die gesammte Wirklichkeit auszubreiten, so erscheint auch das Leben ihrer hauptsächlichsten Vertreter zuerst in der engsten örtlichen Beschränktheit, welche es in der Folge mehr und mehr abstreift. Sokrates ist nicht blos ein Bürger Athens, sondern er empfindet auch gar kein Bedürfniss, über den Umkreis seiner Vaterstadt hinauszugehen. Plato ist gleichfalls Athener, aber sein Wissenstrieb führt ihn in die Ferne, und mannigfach eingreifende persönliche Verbindungen erhalten ihn fortwährend mit auswärtigen Städten im Zusammenhang. Aristoteles hat zwar seine wissenschaftliche Ausbildung und seinen eigentlichen Wirkungskreis Athen zu verdanken, durch Geburt und Abstammung jedoch gehört er einem andern Theil Griechenlands an, seine erste Jugend und einen beträchtlichen Abschnitt seines männlichen Alters hat er ausserhalb Athens, meist in dem neuaufstrebenden macedonischen Reiche, zugebracht, und in Athen selbst lebte er als Fremder, in das athenische Staatswesen nicht verflochten, und durch keine persönlichen Verhältnisse gehindert, seiner Philosophie jene rein theoretische, allen Gegenständen des

Wissens gleichmässig zugewandte Haltung zu geben, welche sie auszeichnet 1).

Die Geburt unseres Philosophen fällt nach der wahrscheinlichsten Berechnung in das erste Jahr der 99. Olympiade 2), 384 v. Chr. 3). Seine Vaterstadt Stagira lag in der thracischen Land-

---

1) Die alten Lebensbeschreibungen des Aristoteles, welche wir noch besitzen, von Buhle Arist. Opp. I, 1—79 zusammengestellt, sind folgende: 1) Diogenes V, 1—35, weitaus der reichhaltigste Zeuge. 2) Dionys von Halikarnass epist. ad Ammaeum I, 5. S. 727 f. 3) Der Anonymus des Menagius vita Arist. 4) (Pseudo-) Ammonius vita Aristotelis, wie es scheint ein Auszug aus einer etwas ausführlicheren, nur noch in einer mittelalterlichen Uebersetzung erhaltenen Biographie (Ammon. lat.), deren Verfasser Rose De Arist. libr. ordine 243 ff. in Olympiodor vermuthet. 5) Hesychius von Milet und 6) Suidas u. d. W. Nr. 3. 4 finden sich auch in Westermanns Anhang zum Cobet'schen Diogenes und desselben Vitarum Scriptores S. 397 ff. Unter den Neueren vgl. m. Buhle a. a. O. S. 80—104, namentlich aber Stahr Aristotelia I, 1—188. Der Letztere nennt auch S. 5 ff. die verlorenen Werke von Hermippus, Timotheus, Demetrius Magnes, Aristippus (bei welchem Stahr noch irrigerweise an den Stifter der cyrenaischen Schule dachte), Apollodorus, Eumelus, Favorinus, Theokrit von Chios, Aristoxenus, Apellikon, Sotion, Aristokles, Damascius, welche, meist in umfassenderem Zusammenhang, über unseren Gegenstand gehandelt hatten. Rose's Behauptung (a. a. O. 115 f.), dass alle diese Schriftsteller ihre Nachrichten nur unterschobenen Briefen und willkührlicher Combination verdanken, dass wir von A.s Leben so gut wie nichts wissen, müsste erst bewiesen werden, ehe man sie widerlegen könnte.

2) So Apollodor bei Diog. 9 wohl auf Grund der Nachricht (ebd. 10. Dionys. Ammon. Ammon. lat.), welche wir für die sicherste Zeitbestimmung im Leben des Arist. halten dürfen, dass er unter dem Archon Philokles (Ol. 114, 3) etwa 63jährig (ἐτῶν τριῶν που καὶ ἑξήκοντα, bestimmter Dionys: τρία πρὸς τοῖς ἑξήκοντα βιώσας ἔτη) gestorben sei. Ebenso Dionys, welcher nur darin irrt, dass er (a. a. O. und ebd. c. 4) Demosthenes drei Jahre jünger, als Arist., nennt, während er vielmehr in dem gleichen Jahre mit ihm, oder höchstens ein Jahr früher (Ol. 99, 1 Anfang, oder 98, 4 Ende) geboren ist (s. Stahr I, 30 f.). Damit stimmt Gellius' Angabe (N. A. XVII, 21, 25), dass Arist. im 7ten Jahr nach der Befreiung Roms von den Galliern geboren sei, ziemlich überein, da jenes Ereigniss in's Jahr Roms 364, 390 v. Chr., gesetzt wird. Die Aussage des Eumelus b. Diog. 6, dass Arist. 70 Jahre alt geworden sei, und mithin schon 389½ v. Chr. geboren sein müsste, kann bei dem Gewicht und der Einstimmigkeit der übrigen Zeugen, und bei der Unglaubwürdigkeit der weiteren Behauptungen, welche dort aus Emelus angeführt werden, nicht in Betracht kommen.

3) Dass er in der ersten Hälfte der Olympiade, also noch 384 v. Chr. geboren ist, folgt aus den Angaben über sein Todesjahr (s. u.), und würde sich

schaft Chalcidice¹), welche damals ein durchaus griechisches Land, von blühenden Städten bedeckt, und daher ohne Zweifel auch im vollen Besitz griechischer Bildung war. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas ²); und die Vermuthung liegt nahe, dass die ärztliche Kunst des Vaters, welche ein altes Erbtheil seines Geschlechts war, auf die Geistesrichtung und den Bildungsgang des Sohnes wesentlich eingewirkt, dass auch seine Verbindung mit dem macedonischen Hofe zu der späteren Berufung des Philosophen an denselben den Anstoss gegeben habe. Indessen ist uns über keinen von beiden Punkten etwas überliefert. Lässt sich auch annehmen, dass durch Nikomachus dessen Familie mit in die Nähe des Königs gezogen wurde ³),

---

auch aus denen über seinen athenischen Aufenthalt (s. u. S. 5, 3) ergeben, wenn sie streng zu nehmen wären. Denn wenn er 17jährig nach Athen kam und 20 Jahre lang mit Plato zusammen war, so müsste er bei Plato's Tod 37 Jahre alt gewesen sein, und wollen wir statt dessen auch nur 36½ J. setzen, und Plato's Tod bis in die Mitte des Jahrs 347 v. Chr. herabrücken, so kämen wir immer noch in die zweite Hälfte des Jahrs 384 v. Chr. Indessen ist es auch möglich, dass der Aufenthalt in Athen nicht volle 20 Jahre gedauert hat.

1) So genannt, weil die meisten jener Städte Kolonieen des euböischen Chalcis waren; Stagira selbst war ursprünglich von Andros aus bevölkert, hat aber vielleicht (nach Dionys. a. a. O.) später gleichfalls aus Chalcis einen Nachschub von Pflanzern erhalten. 348 v. Chr. wurde es mit 31 andern Städten jener Gegend von Philipp zerstört, später (s. u.) auf Aristoteles' Verwendung wieder aufgebaut. M. s. hierüber, sowie über die Form des Namens (Στάγειρος oder — α als neutr. plur.) Stahr 23 f. Ob A.s väterliches Haus, dessen sein Testament b. Diog. 14 erwähnt, von der Zerstörung verschont blieb, oder wiederhergestellt wurde, wissen wir nicht.

2) Diog. 1 nach Hermippus. Dionys. Ammon. Suid. Die Familie des Nikomachus leitete sich nach diesen Zeugen, wie so viele ärztliche Familien, von Asklepios her, und Tzetz. Chil. X, 727. XII, 638 giebt kein Recht, diess zu bezweifeln, wogegen Ammon. die Angabe wohl mit Unrecht auf A.s Mutter, Phästis, ausdehnt; nach Diog. war diese aus Stagira gebürtig, und nach Dionys. stammte sie von einem der Kolonisten aus Chalcis. Damit könnte zusammenhängen, dass im Testament b. Diog. 14 ein Garten und Landhaus in Chalcis vorkommt. Dass Nikomachus 6 Bücher Ἰατρικὰ und 1 B. Φυσικὰ geschrieben habe, sagt Suid. Νικόμ. nach unserem Text nicht (wie Buhle S. 83. Stahr S. 34 angeben) vom Vater des Philosophen, sondern von dessen gleichnamigem Ahnherrn, allerdings geht aber die Angabe ursprünglich wohl auf jenen. Einen Bruder und eine Schwester des Arist. nennt Anon. Menag.

3) Denn Diog. 1 sagt, nach Hermippus, ausdrücklich: συνεβίω [Νικό-

so wissen wir doch nicht, wie alt Aristoles in jener Zeit war, wie lange dieses Verhältniss gedauert, und welche persönlichen Beziehungen es für ihn herbeigeführt hat. Ebensowenig ist uns über die erste Entwicklung seines Geistes, über die Umstände, unter denen sie vor sich gieng, und den Unterricht, welchen er erhielt, etwas Näheres bekannt. Das Einzige, was aus diesem Abschnitt seines Lebens berichtet wird, besteht in der Angabe des falschen Ammonius 1), nach dem Tode seiner beiden Eltern 2) habe ein gewisser Proxenus aus Atarneus 3) seine Erziehung übernommen, dessen Sohn Nikanor der dankbare Zögling in der Folge den gleichen Dienst geleistet, ihn an Kindesstatt angenommen und ihm seine Tochter zur Frau gegeben habe. Ist aber auch diese Nachricht, trotz der Unzuverlässigkeit des Zeugen 4), wie es scheint, richtig 5), so verschafft sie uns doch über das, woran uns am Meisten

---

μαχος] Ἀμύντᾳ τῷ Μακεδόνων βασιλεῖ ἰατροῦ καὶ φίλου χρείᾳ. Er muss also seinen bleibenden Aufenthalt in Pella genommen, und wird dann die Seinigen nicht in Stagira zurückgelassen haben.

1) S. 43 f. B. S. 10 W.

2) Von diesen gedenkt er selbst im Testament (Diog. 16) seiner Mutter, indem er eine Bildsäule derselben als Weihgeschenk aufzustellen verordnet. Eines Bildes von ihr, das er von Protogenes malen liess, erwähnt Plin. H. nat. XXXV, 10, 106. Dass der Vater im Testament nicht genannt wird, kann so viele natürliche Gründe haben, dass nichts Auffallendes daran ist.

3) Wie es scheint, ein Verwandter des Arist., der nach Stagira ausgewandert war, denn sein Sohn Nikanor heisst bei Sext. Math. I, 258 Σταγειρίτης und οἰκεῖος Ἀριστοτέλους.

4) Denn welchen Glauben verdient ein Schriftsteller, der unter Anderem erzählt (S. 44. 50. 48), Arist. sei drei Jahre lang Schüler des Sokrates gewesen, und später habe er Alexander bis nach Indien begleitet?

5) Aristoteles bestimmt nämlich in seinem Testament (Diog. 12 ff.), Nikanor solle seine Tochter, wenn sie herangewachsen sei, zur Frau erhalten; er überträgt ihm, für sie und ihren Bruder zu sorgen, ὡς καὶ πατὴρ ὢν καὶ ἀδελφός; er verordnet, dass die von ihm selbst schon beabsichtigten Bilder von Nikanor, Proxenus und Nikanor's Mutter angefertigt, und wenn Nikanor glücklich durchkomme, das von ihm gelobte Weihgeschenk in Stagira aufgestellt werde. Diese Anordnungen beweisen, dass Nikanor von Arist. an Kindestatt angenommen war, und dass A. gegen dessen Mutter sowie gegen Proxenus besondere Verpflichtungen hatte, welche, wie es scheint, denen gegen seine eigene Mutter, deren Bild gleichfalls bestellt wird, ähnlich waren. Da sich nun unter Voraussetzung des von Pseudo-Ammonius berichteten Sachverhalts Alles auf's Beste erklärt, so empfehlen sich dessen Angaben in hohem Grade. Dass Nikomachus nicht mehr am Leben war, als A. zu Plato kam, sagt auch

liegen müsste, die Bildungsgeschichte des Philosophen, keine weitere Aufklärung [1].

Erst mit seinem Eintritt in die platonische Schule [2]) gewinnen wir hiefür einen festeren Boden. In seinem achtzehnten Lebensjahre kam Aristoteles nach Athen [3]), und trat sofort in den platonischen Schülerkreis ein [4]), dem er bis zum Tode des Meisters,

---

Dionysius. Nun könnte es freilich scheinen, da Aristoteles 63jährig starb, so hätte der Sohn seiner Pflegeeltern für seine damals noch unerwachsene Tochter zu alt sein müssen. Diess ist jedoch nicht nothwendig. Wenn Arist. beim Tod seines Vaters schon in den Knabenjahren stand und Proxenus damals noch ein jüngerer Mann war, konnte dieser leicht einen Sohn hinterlassen, welcher 20—25 Jahre jünger, als Aristoteles, und noch um 5—10 Jahre jünger, als der damals 47jährige Theophrast war, dem Pythias für den Fall, dass Nikanor vor der Zeit sterben würde, zur Gattin bestimmt wird (Diog. 13). — Vielleicht ist unser Nikanor jener Stagirite Nikanor, welchen Alexander von Asien aus nach Griechenland sandte, um bei den olympischen Spielen d. J. 324 v. Ch. seinen Erlass über die Rückkehr der Verbannten zu verkündigen (Dinarch adv. Demosth. 81 f. 103. Diodor. XVIII, 8), und das Gelübde seines Adoptivvaters bezieht sich auf eine Reise an das Hoflager des Königs, dem er über den Erfolg seiner Sendung berichtet und der ihn in seinen Diensten zurückbehalten hatte. Vgl. S. 4, 3.

1) Erfahren wir doch weder über das Alter, in welchem Aristoteles zu Proxenus kam, noch über den Ort, an welchem er von diesem erzogen wurde (denn dass diess Atarneus war, ist zwar möglich, aber kaum wahrscheinlich, und keinenfalls erweislich), noch über die Art seiner Erziehung das Geringste.

2) Zu dem ihn nach Ammonius' unwahrscheinlicher Angabe ein Befehl des delphischen Orakels bestimmt hätte.

3) Apollodor b. Diog. 9: παραβαλεῖν δὲ Πλάτωνι, καὶ διατρῖψαι παρ' αὐτῷ εἴκοσιν ἔτη, ἑπτὰ καὶ δέκα ἐτῶν συστάντα. Auf dieses Zeugniss scheint sich sowohl die Aussage des Dionys (ep. ad Amm. I, 5. S. 728) zu gründen, dass er in seinem 18ten Jahr, als die des Diogenes 6, dass er ἑπτακαιδεκέτης, und des Ammonius, dass er ἑπτακαίδεκα ἐτῶν γενόμενος nach Athen gekommen sei; ebenso die Berechnung des Dionysius, welcher diese Ankunft unter den Archon Polyzelus (37/6 v. Chr. Ol. 103, 2) setzt, wogegen die Angabe (Ammon. lat.), er sei unter dem Archon Nausigenes (Ol. 103, 1) dorthin gekommen, statt des vollendeten das laufende 17te Lebensjahr zum Ausgangspunkt nimmt. Euseb im Chronikon weiss zwar, dass er 17jährig nach Athen kam, verlegt aber dieses Ereigniss irrig in Ol. 104, 1. Ueber die Behauptung des Eumelus b. Diog. 6, dass er erst in seinem 30sten Jahr zu Plato gekommen sei, s. m. Stahr, S. 41 u. oben 2, 2.

4) Plato selbst war vielleicht damals auf seiner zweiten sicilischen Reise abwesend (s. erste Abth. S. 309, 3), und möglich, dass (wie Stahr S. 48 vermuthet) aus einer missverstandenen Erwähnung dieses Umstands die vorhin berührte Angabe (Ammon. u. sein Uebersetzer an zwei Stellen. Olympiod. in

zwanzig Jahre lang, angehörte [1]. Es wäre vom höchsten Werth, über diesen Zeitraum, die langen Lehrjahre des Philosophen, in denen zu seiner ausserordentlichen Gelehrsamkeit und seinem eigenthümlichen System der Grund gelegt wurde, etwas Genaueres zu wissen. Leider gehen aber unsere Nachrichten an der Hauptsache, dem Gang und den näheren Umständen seiner wissenschaftlichen Entwicklung, mit tiefem Stillschweigen vorüber, um uns dafür mit allerlei übeln Nachreden über sein Leben und seinen Charakter zu unterhalten. Der Eine hat gehört, dass er sich in Athen erst als Quacksalber sein Brod verdient habe [2]; ein Anderer will gar wissen, er habe zuerst sein Erbe verprasst, dann sei er in der Noth in Kriegsdienste getreten, als es ihm damit auch nicht glückte, habe er es mit dem ärztlichen Gewerbe versucht, und schliesslich zu Plato's Schule seine Zuflucht genommen [3]. Doch diesen Klatsch hat schon Aristokles mit Recht zurückgewiesen [4]. Grössere Be-

---

Gorg. 42) entstanden ist, er habe zunächst drei Jahre lang Sokrates, und erst nach dessen Tod Plato gehört.

[1] S. S. 5, 3 Dionys. a. a. O.: συσταθεὶς Πλάτωνι χρόνον εἰκοσαετῆ διέτριψε σὺν αὐτῷ. Ammon. τούτῳ (Plato) σύνεστιν ἔτη εἴκοσι. Rose's Zweifel gegen diese Angabe (De Arist. libr. ord. 112 f.) stützen sich auf Machtsprüche, nicht auf Gründe.

[2] Aristokl. b. Eus. praep. ev. XV, 2, 1: πῶς ἄν τις ἀποδέξαιτο Τιμαίου τοῦ Ταυρομενίτου λέγοντος ἐν ταῖς ἱστορίαις, ἀδόξου θύρας αὐτὸν ἰατρείου καὶ τὰς τυχούσας (hier scheinen einige Worte zu fehlen) ὀψὲ τῆς ἡλικίας κλεῖσαι. Das Gleiche theilt Suid. Ἀριστοτ. noch etwas ausführlicher aus Timäus mit.

[3] Aristokl. a. a. O.: πῶς γὰρ οἷόν τε, καθάπερ φησὶν Ἐπίκουρος ἐν τῇ περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπιστολῇ, νέον μὲν ὄντα καταφαγεῖν αὐτὸν τὴν πατρῴαν οὐσίαν, ἔπειτα δὲ ἐπὶ τὸ στρατεύεσθαι συνεῶσθαι, κακῶς δὲ πράττοντα ἐν τούτοις ἐπὶ τὸ φαρμακοπωλεῖν ἐλθεῖν, ἔπειτα ἀναπεπταμένου τοῦ Πλάτωνος περιπάτου πᾶσι, παραλαβεῖν αὐτόν (nach Athen. ist zu lesen: παραβαλεῖν αὐτὸν scil. εἰς τὸν περίπατον). Das Gleiche aus derselben Schrift, meist mit denselben Worten, b. Athen. VIII, 354, b. Diog. X, 8, und offenbar aus der gleichen Quelle b. Aelian V. H. V, 9.

[4] Die Unwahrheit der angeführten Angaben erhellt, auch abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, aus zwei Umständen. Einmal stehen sie mit den beglaubigtsten Zeugnissen in einem unauflöslichen Widerspruch, da diese ohne Ausnahme behaupten, Arist. sei gleich bei seiner Ankunft in Athen, als 17jähriger Jüngling, also nicht erst nach durchschwelgter Jugend und mancherlei unwürdigen Beschäftigungen, in die platonische Schule eingetreten; und sodann verdienen ihre Urheber nicht den mindesten Glauben. Timäus' gewissenlose Schmähsucht ist bekannt; gegen Aristoteles hatten ihn namentlich dessen (geschichtlich richtige) Angaben über den niedrigen Ursprung der Lokrer erbittert. Ebenso wissen wir von Epikur, dass er kaum irgend

achtung verdient die Erzählung von dem Zerwürfniss, welches einige Zeit vor Plato's Tod zwischen ihm und seinem Schüler ausgebrochen sein soll. Schon der Dialektiker Eubulides hatte unsern Philosophen des Undanks gegen seinen Lehrer bezüchtigt [1]. Andere werfen ihm vor, dass er diesem wegen seiner stutzerhaften Kleidung, seines vorlauten Wesens und seiner Spottsucht zuwider gewesen sei [2], dass er noch bei Plato's Lebzeiten die Ansichten desselben angegriffen und seine eigene Schule der platonischen entgegengestellt [3], ja dass er einmal die Abwesenheit des Xenokrates

---

einen seiner philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen, sogar Demokrit und Nausiphanes, denen er selbst Alles verdankt, nicht, mit seinen Verläumdungen und herabsetzenden Urtheilen verschonte. (M. s. über Timäus Polyb. XII, 7 f. 10. Plut. Dio 36. Diodor V, 1, über Epikur Diog. X, 8. 13. Sext. Math. I, 3 f. Cic. N. D. I, 33, 93. 26, 73 und unsern 1. Th. S. 733 f.) Ueber Epikur bemerkt selbst Athenaeus a. a. O., dass er mit seiner Darstellung allein stehe, und dass diese Vorwürfe auch von den leidenschaftlichsten Gegnern unseres Philosophen keiner ausser ihm vorbringe. Ich möchte daher aus den angeführten Zeugnissen auch nicht einmal so viel ableiten, als Stahr S. 38 f. und Bernays Abh. d. Bresl. Hist.-phil. Gesellsch. I, 193 f. wahrscheinlich finden, dass Aristoteles in Athen von seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen wohl auch ärztlichen Gebrauch gemacht haben möge, denn weder Aristokles noch sonst ein glaubhafter Zeuge weiss von dieser ärztlichen Thätigkeit, die umgekehrt, welche ihrer erwähnen, thun es so, dass die ganze Sache nur verdächtig wird. Arist. selbst rechnet sich Divin. p. s. 1. 463, a, 6 sichtlich zu den Laien (μὴ τεχνῖται) in der Heilkunde.

[1] Aristokl. b. Euseb. pr. ev. XV, 2, 3: καὶ Εὐβουλίδης δὲ προδήλως ἐν τῷ κατ' αὐτοῦ βιβλίῳ ψεύδεται ... φάσκων ... τελευτῶντι Πλάτωνι μὴ παραγενέσθαι τά τε βιβλία αὐτοῦ διαφθεῖραι. Keine von beiden Anschuldigungen hat freilich viel auf sich. Die Abwesenheit bei Plato's Tod kann, wenn die Sache überhaupt wahr ist, ihre gerechtfertigten Gründe gehabt haben: Plato soll ja ganz unvermuthet gestorben sein (s. erste Abth. S. 312). Das Verderben der Bücher ist, wenn damit eine Verfälschung ihres Textes gemeint ist, eine ebenso handgreifliche als ungereimte Verläumdung; bezieht es sich andererseits, was auch möglich wäre, auf die von A. an den platonischen Schriften geübte Kritik, so werden wir später noch sehen, dass diese zwar scharf und nicht immer billig ist, aber auf ein persönliches Missverhältniss kann man aus dieser auf dem Standpunkt und bei der Geistesrichtung des A. vollkommen erklärlichen, rein sachlichen Polemik nicht schliessen. Als verläumderisch bezeichnet ausser Aristokles auch Diog. II, 109 die Vorwürfe des Eubulides.

[2] Aelian V. H. III, 19, welcher im Einzelnen beschreibt, wie sich A. geputzt habe.

[3] Diog. 2: ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περιόντος· ὥστε φασὶν ἐκεῖνον εἰπεῖν· Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε καθαπερεὶ τὰ πωλάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα. Das Gleiche

benützt habe, um den hochbejahrten Meister auf eine empörende Weise aus den gewohnten Räumen in der Akademie zu verdrängen 1). Auf Aristoteles wurde endlich schon im Alterthum von Manchen die Angabe des Aristoxenus bezogen: während Plato's sicilischer Reise sei im Gegensatz gegen seine Schule von Fremden eine andere errichtet worden 2). Alle diese Angaben sind aber sehr unsicher und das Meiste darin verdient keinen Glauben 3). Die Aussage des Aristoxenus könnte, wenn sie auf Aristoteles gehen soll, keinenfalls wahr sein: nicht blos aus chronologischen Gründen 4), sondern auch desshalb, weil wir von Aristoteles unzweideutige

---

bei Aelian V. H. IV, 9. Helladius b. Phot. Cod. 279. S. 533, b. Auch Theodoret cur. gr. aff. V, 46. S. 77 sagt, A. habe Plato noch bei Lebzeiten offen angegriffen, und Philop. Anal. post. 54, a, o. Schol. in Arist. 228, b, 16, er habe ihm schon damals, wie erzählt werde, wegen der Ideenlehre auf's Stärkste zugesetzt.

1) Dieser Vorfall wird von Aelian (V. H. III, 19 vgl. IV, 9, Schl.), welcher unser einziger Gewährsmann dafür ist, so erzählt: Als Plato bereits 80jährig und desshalb schwachen Gedächtnisses gewesen sei, habe A. einmal, da Xenokrates eben abwesend und Speusippus krank war, von einem Haufen seiner Anhänger umgeben, mit Plato eine Streitunterredung angefangen und den Greis dabei in böswilliger Weise so in die Enge getrieben, dass sich dieser aus den Hallen der Akademie in seinen Garten zurückgezogen habe. Erst nach drei Monaten, als Xenokrates zurückkam, habe dieser dem Speusippus seine Feigheit ernstlich vorgehalten und Aristoteles genöthigt, den streitigen Raum Plato wieder zu überlassen.

2) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 2: τίς δ' ἂν πεισθείη τοῖς ὑπ' Ἀριστοξένου τοῦ μουσικοῦ λεγομένοις ἐν τῷ βίῳ τοῦ Πλάτωνος; ἐν γὰρ τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ φησὶν ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ τινὰς περίπατον ξένους ὄντας. οἴονται οὖν ἔνιοι ταῦτα περὶ Ἀριστοτέλους λέγειν αὐτὸν, Ἀριστοξένου διὰ παντὸς εὐφημοῦντος Ἀριστοτέλην. Zu diesen ἔνιοι gehört auch Aelian, welcher IV, 9 ohne Zweifel in Erinnerung an die Ausdrücke des Aristoxenus von Aristoteles sagt: ἀντῳκοδόμησεν αὐτῷ (Plato) διατριβήν. Ebenso Pseudoammon. S. 45: οὐ γὰρ ἔτι ζῶντος τοῦ Πλάτωνος ἀντῳκοδόμησεν αὐτῷ τὸ Λύκειον ὁ Ἀριστοτέλης, ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι (der Uebersetzer sagt dafür missverständlich: *sicut Aristoxenus accusavit et Aristocles postea*), wogegen Aristid. de quatuor. II, 324 f. Dind. die Angabe des Aristoxenus wiederholt und weiter ausführt, ohne Aristoteles zu nennen.

3) Man vgl. zum Folgenden Stahr I, 46 ff., welchen Hermann Plat. Phil. S. 81. 125 keineswegs widerlegt hat.

4) Als Plato von seiner letzten Reise zurückkam, war Aristoteles noch nicht 24 Jahre alt (s. o. S. 2, 2 vgl. mit unserer ersten Abth. 311, 3); ist es aber, auch abgesehen von allem Anderen, wahrscheinlich, dass er schon so frühe als Haupt einer eigenen Schule gegen den damals auf dem Gipfel seines Ruhms stehenden Plato hätte auftreten können?

Zeugnisse darüber besitzen, dass er noch nach Plato's letzter sicilischer Reise zu seiner Schule gehörte und ihm mit der höchsten Verehrung zugethan war [1]). Sie bezieht sich aber wahrscheinlich überhaupt nicht auf unsern Philosophen [2]). Aelian's Erzählung über

---

[1]) Diess erhellt ausser Anderem, was sogleich zu besprechen sein wird, aus drei Umständen. Für's Erste hat Arist. mehrere platonische Vorträge herausgegeben (s. u. und Abth. I, 305); dass aber diese in die Zeit zwischen Plato's zweiter und dritter sicilischer Reise fallen, ist aus mehreren Gründen unwahrscheinlich, von welchen für mich schon ihre nachweisbare bedeutende Abweichung von der in Plato's Schriften niedergelegten Lehrform (vgl. erste Abth. 616 f.) entscheidend ist. Wenn aber dieses, so kann sich Arist. nicht schon während der letzten sicilischen Reise von der platonischen Schule getrennt haben. Sodann werden wir später finden, dass der Eudemus des Arist. dem platonischen Phädo nachgebildet war, und dass Arist., als er ihn schrieb, wahrscheinlich der platonischen Schule noch angehört hat; dieses Gespräch ist aber jedenfalls nach Plato's letzter Reise geschrieben, da es dem Andenken eines verstorbenen Freundes gewidmet ist, welcher nach jenem Zeitpunkt Dio's Zug gegen Dionys noch mitgemacht hatte. Endlich sind uns bei Olympiodor in Gorg. 166 (Jahn's Jahrbb. Supplementb. XIV, 395) einige Verse aus Aristoteles' Elegie auf Eudemus (auch bei Bergk, Lyr. gr. S. 504) erhalten, worin dessen Verbindung mit Plato so beschrieben wird:

ἐλθὼν δ' εἰς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης ἱδρύσατο βωμόν
ἀνδρὸς, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις· (Plato)
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ.

[Hier scheint der Text verdorben zu sein.] Buhle's Zweifel an der Aechtheit dieser Verse (Arist. Opp. I, 53) werden sich durch unsere Ansicht über ihren Sinn und ihre Bestimmung lösen lassen; nimmt man freilich an, dass Arist. hier, in einem Gedicht an Eudemus den Rhodier, von sich selbst rede, so haben sie viel Auffallendes.

[2]) Aristokles a. a. O. sagt ausdrücklich, Aristoxenus habe von seinem Lehrer nicht anders als in anerkennender Weise geredet, und diesem bestimmten, auf Kenntniss seiner Schrift gegründeten Zeugniss gegenüber könnte die Angabe, dass er Aristoteles nach seinem Tod angegriffen habe (Suid. Ἀριστόξ.), selbst dann nicht in Betracht kommen, wenn sie besser verbürgt wäre; auch in diesem Fall müssten wir vielmehr annehmen, im Leben Plato's wenigstens, aus dem die von Aristokles angeführte Nachricht stammt, sei diess nicht geschehen. Scheint aber der περίπατος auf Aristoteles zu deuten, so zeigt doch schon die S. 6, 8 mitgetheilte Aeusserung Epikur's, dass dieser Ausdruck auch von anderen Schulen gebraucht werden konnte. Ich möchte vermuthen, dass sich die Angabe des Aristoxenus auf die erste Abth. 311, 2 berührte Thätigkeit

Plato's Verdrängung aus der Akademie steht für's Erste mit anderen, älteren Nachrichten [1] im Widerspruch, nach denen Plato seinen Unterricht in jenem Zeitpunkt aus den öffentlichen Räumen des akademischen Gymnasiums schon längst in seinen Garten verlegt hatte; und sie schreibt, zweitens, Aristoteles ein Benehmen zu, wie wir es einem Manne, der sonst durchaus edle Gesinnungen ausspricht, nur auf die zwingendsten Beweise hin zutrauen dürften; hier aber haben wir statt dessen blos das Zeugniss eines Anekdotenkrämers, der auch handgreifliche Unwahrheiten kritiklos weiter zu geben gewohnt ist. Wird endlich behauptet, dass Aristoteles durch sein ganzes Verhalten Plato's Missfallen erregt habe und von ihm ferne gehalten worden sei [2], so können wir Dem zunächst schon mehrere Aussagen entgegenstellen, welche ein ganz anderes Verhältniss beider voraussetzen [3]. Wollen wir aber auch auf diese Mittheilungen, deren Beglaubigung gleichfalls ungenügend ist, kein weiteres Gewicht legen, kann Anderes ohnedem, dessen Unrichtigkeit am Tage liegt [4], hier nicht in Betracht kommen, so stehen uns

---

des Heraklides bezieht, welche er dann freilich, nach seiner Weise, missdeutet hätte.

[1] B. Diog. III, 5. 41 vgl. erste Abth. 305.

[2] Für diese Angabe beruft sich Buhle S. 87 auch darauf, dass Plato in seinen Schriften des Aristoteles nicht erwähne, und selbst Stahr S. 58 schenkt diesem Umstand einige Beachtung. Aber wie konnte er denn in sokratischen Gesprächen den Aristoteles nennen? Davon gar nicht zu reden, dass wahrscheinlich alle platonischen Werke, ausser den Gesetzen, vor Aristoteles' Ankunft in Athen verfasst sind.

[3] Philoponus De aetern. mundi VI, 27: ('Αριστ.) ὑπὸ Πλάτωνος τοσοῦτον τῆς ἀγχινοίας ἠγάσθη, ὡς νοῦς τῆς διατριβῆς ὑπ' αὐτοῦ προςαγορεύεσθαι. Pseudoammon. V. Arist. S. 44: Plato habe die Wohnung des Aristoteles οἶκος ἀναγνώστου genannt. Weiter vgl. man, was erste Abth. 646, 2 angeführt wurde. Eben dahin gehörte der erste Abth. 306, 4 erwähnte Vorfall, und die Nachricht (bei Ammon. a. a. O. S. 46. Philopon. in qu. voc. Porph. Schol. in Arist. 11, b, 29), dass Aristoteles seinem Lehrer nach dessen Tod einen Altar mit einer bewundernden Inschrift gewidmet habe; indessen ist jener Vorfall schwerlich geschichtlich und der Altar ist ohne Zweifel ebenso, wie seine angebliche Inschrift, erst aus der Elegie an Eudemus (s. o. 9, 1) entstanden, deren bildlich gemeinter Freundschaftsaltar eigentlich genommen und Aristoteles beigelegt wurde.

[4] Wie die Meinung, deren Philop. in qu. voc. Schol. in Ar. 11, b, 23 (wo aber Z. 25 statt 'Αριστοτέλην -λους stehen sollte) und David ebd. 20, b, 16 erwähnt, dass Aristoteles sich gescheut habe, einen Lehrstuhl zu besteigen, so lange Plato lebte, und dass daher der Name der peripatetischen Philosophie stamme,

doch immer noch entscheidende Gründe zu Gebot, durch welche nicht allein Aelian's Erzählung, und was sonst noch Aehnliches überliefert ist, sondern die ganze Voraussetzung widerlegt wird, als ob es noch vor Plato's Tode zwischen ihm und seinem Schüler zum Bruche gekommen sei. Für's Erste nämlich sagen Zeugen, mit welchen sich Aelian und Seinesgleichen weder an Alter noch an Zuverlässigkeit irgend messen können, er sei zwanzig Jahre bei Plato geblieben [1]), was offenbar nicht der Fall gewesen wäre, wenn er zwar so lange in Athen blieb, aber von Plato sich schon früher getrennt hatte; und Dionys fügt ausdrücklich bei, er habe in dieser ganzen Zeit keine eigene Schule gegründet [2]). Sodann rechnet Aristoteles noch in weit späterer Zeit, und auch da, wo er die Grundlehre der platonischen Schule bestreitet, sich selbst fortwährend zu ihr [3]), und über ihren Stifter und sein persönliches Verhältniss zu demselben äussert er sich so, dass man deutlich sieht, wie wenig in ihm, neben der schärfsten Betonung ihres wissenschaftlichen Gegensatzes, das Gefühl der Verehrung und der Liebe für seinen grossen Lehrer erloschen war [4]). Weiter steht es

---

und die Behauptung (Ammon. in qu. voc. Porph. 25, b, u., nach ihm Pseudoammon. V. Ar. S. 47. Philop. Schol. in Ar. 35, b, 2. David Schol. 24, a, 6), dass der Name der Peripatetiker ursprünglich der platonischen Schule eigen gewesen sei; als Aristoteles und Xenokrates gemeinschaftlich nach Plato's (Pseudoammon. und David genauer: nach Speusipp's) Tode die Schule übernahmen, seien die Schüler des Einen Peripatetiker aus dem Lyceum, die des Andern Peripatetiker aus der Akademie, in der Folge aber nur jene Peripatetiker, diese Akademiker genannt werden. Die letzte Quelle dieser Annahme ist ohne Zweifel Antiochus, in dessen Namen Varro bei Cic. Acad. I, 4, 17 (vgl. prooem.: *tibi dedi partes Antiochinas*) ganz Aehnliches erzählt; um so klarer ist es aber, dass die ganze Angabe nur ein Erzeugniss jenes von Antiochus zuerst aufgebrachten Eklekticismus ist, der jeden wesentlichen Unterschied zwischen Plato und Aristoteles läugnete.

[1]) S. S. 6, 1.

[2]) Ep. ad Amm. I, 7. S. 733: συνῆν Πλάτωνι καὶ διέτριψεν ἕως ἐτῶν ἑπτὰ καὶ τριάκοντα, οὔτε σχολῆς ἡγούμενος οὔτ' ἰδίαν πεποιηκὼς αἵρεσιν.

[3]) Arist. redet öfters von den Platonikern communicativ: καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη- κατὰ τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας u. dgl. Metaph. I, 9. 990, b, 8. 11. 16. 23. 992, a, 11. 25. c. 8. 989, b, 18. III, 2. 997, b, 3. c. 6. 1002, b, 14 vgl. Alex. und Asklep. zu 990, b, 8. Alex. zu 990, b, 16. 991, b, 3. 992, a, 10.

[4]) In der berühmten Stelle, welche bereits auf Vorwürfe Rücksicht zu nehmen scheint, die ihm seine wissenschaftliche Polemik gegen Plato zuge-

fest, dass er bis zu Plato's Tod in Athen blieb, unmittelbar nach diesem Ereigniss dagegen diese Stadt für lange Jahre verliess; warum anders, als weil jetzt erst der Grund aufhörte, welcher ihn bis dahin in Athen festgehalten hatte, weil seine Verbindung mit Plato jetzt erst getrennt wurde? Endlich wird uns berichtet [1], zugleich mit ihm sei Xenokrates nach Atarneus gegangen; und dass er auch später mit diesem Akademiker in freundschaftlichem Verhältniss stand, wird durch die Art, wie er dessen Ansichten zu besprechen pflegt, wahrscheinlich [2]. Von Xenokrates' Charakterfestigkeit aber und seiner unbedingten Verehrung für Plato lässt sich nicht annehmen, dass er seine Verbindung mit Aristoteles fortgesetzt und sich zum Besuch in Atarneus an ihn angeschlossen hätte, wenn sich derselbe von Plato in einer für diesen verletzenden Weise losgesagt, oder gar den greisen Lehrer durch ein Benehmen, wie es ihm Aelian zuschreibt, kurz vor seinem Tod auf's Roheste gekränkt hätte. Das allerdings ist ganz glaublich, dass ein so selbständiger Geist, wie Aristoteles, auch einem Plato gegenüber sich des eigenen Urtheils nicht begab, dass er mit der Zeit an der unbedingten Wahrheit des platonischen Systems zu zweifeln und den Grund seines eigenen zu legen begann, dass er vielleicht manche Schwäche des ersteren schon damals mit derselben Unerbittlichkeit aufdeckte, wie später; und wenn sich daraus eine gewisse Spannung zwischen beiden erzeugt haben sollte, wenn sich Plato in den Schüler, der sein Werk zugleich fortzusetzen und zu widerlegen

---

zogen hatte, Eth. N. I, 4, Anf.: τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προςάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰςαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾷν τὴν ἀλήθειαν. Hiezu vgl. m. Abth. I, 613, 4 und über das, was A. einem Lehrer gegenüber für Recht hielt, Bd. I, 753.

1) Strabo XIII, 1, 57. S. 610, dessen Zeugniss wir zu misstrauen keinen Grund haben.

2) Es ist auch schon Anderen aufgefallen, dass Arist. den Xenokrates fast nie nennt, und seinen Namen auch da, wie geflissentlich, umgeht, wo er es augenscheinlich mit seiner Ansicht zu thun hat (wie in den Abth. I, 508, 2. 668, 1. 670, 2. 672 2 angeführten Fällen), während Speusipp in dem gleichen Fall einigemale genannt wird. Ich möchte darin aber nicht, wie man wohl gewollt hat, ein Zeichen von Missachtung sehen, sondern sein Verfahren vielmehr daraus erklären, dass er seinem neben ihm in Athen lehrenden Mitschüler gegenüber die Form der persönlichen Bestreitung vermeiden wollte.

bestimmt war, nicht besser zu finden gewusst hätte, als mancher andere Philosoph nach ihm, so wäre diess nicht zu verwundern. Dass aber diese Spannung wirklich eintrat, lässt sich weder beweisen, noch auch nur zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit erheben [1]), und dass Aristoteles durch seine Undankbarkeit und durch absichtliche Kränkung seines Lehrers einen offenen Bruch mit demselben herbeigeführt habe, ist eine Behauptung, welche durch die sichersten Thatsachen widerlegt wird. Und dieselben Thatsachen machen es auch unwahrscheinlich, dass Aristoteles schon während seines ersten athenischen Aufenthalts eine eigene philosophische Schule eröffnete; denn in diesem Fall hätte theils seine eben nachgewiesene Verbindung mit Plato und dem platonischen Kreise kaum fortdauern können, theils wäre es unerklärlich, dass er Athen gerade in dem Augenblick verlassen hätte, als der Tod seines grossen Nebenbuhlers ihm hier freie Bahn machte [2]).

War nun Aristoteles wirklich von seinem achtzehnten bis in sein siebenunddreissigstes Lebensjahr mit Plato als sein Schüler verbunden, so folgt von selbst, dass wir den Einfluss dieses Verhältnisses auf seine Bildung kaum zu hoch anschlagen können; und wenn uns seine Bedeutung für das philosophische System des Aristoteles aus jedem Zuge desselben entgegentritt, so rühmt der dankbare Schüler selbst [3]) vor Allem die sittliche Grösse und die erhabenen Grundsätze des Mannes, »den ein Schlechter auch nicht einmal zu loben das Recht habe.« Diese Verehrung seines Lehrers schliesst aber natürlich nicht aus, dass Aristoteles seine Aufmerksamkeit zugleich allem Anderen zuwandte, was ihn fördern und seiner unersättlichen Wissbegierde Befriedigung gewähren konnte;

---

1) Denn wir sind durchaus nicht berechtigt, an Plato und seinen Freundeskreis den späteren Maasstab philosophischer Schulorthodoxie so streng anzulegen, dass wir annähmen, der grosse Philosoph hätte die Selbständigkeit eines Schülers, wie Aristoteles, nicht ertragen können. Hat doch, um des Heraklides und Eudoxus nicht zu erwähnen, selbst Speusippus die Ideenlehre fallen lassen.

2) Die Bemerkung des angeblichen Ammonius dagegen, dass Chabrias und Timotheus Aristoteles verhindert haben würden, Plato eine neue Schule entgegenzustellen, ist ungereimt. Wer konnte ihm denn diess verbieten? Aber Chabrias ist schon 358 v. Chr. umgekommen und Timotheus ein Jahr darauf, hochbetagt, für immer aus Athen verbannt worden.

3) In den S. 9, 1 angeführten Versen.

wir dürfen vielmehr mit Sicherheit annehmen, dass er gerade seine lange athenische Vorbereitungszeit zur Erwerbung seiner staunenswerthen Gelehrsamkeit auf's Eifrigste benützt, und auch mit den naturwissenschaftlichen Untersuchungen, welche Plato doch immer nur als Nebensache behandelt hatte, sich eingehend beschäftigt habe [1]. Ebenso ist es ganz glaublich, dass er noch als Mitglied des platonischen Schülerkreises selbst Lehrvorträge hielt [2], ohne damit aus seinem Verhältniss zu Plato herauszutreten oder sich ihm als das Haupt eines selbständigen Philosophenvereins gegenüberzustellen. So hören wir namentlich von dem Unterricht, welchen er in der Rhetorik ertheilt habe, um damit der Schule des Isokrates entgegenzutreten [3], dessen gutes Verhältniss zu Plato damals schon längst einer Spannung gewichen war, bei der es der berühmte Redekünstler an Ausfällen gegen die Philosophen nicht fehlen liess[1]. In die gleiche Zeit haben wir endlich, nach sicheren Spuren, auch den Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu setzen; und wie entschieden er sich dem Einfluss des platonischen Geistes hingegeben und in die platonische Weise eingelebt hatte, erhellt aus dem Umstand, dass er in Schriften aus dieser Periode seinen Lehrer in der Form und im Inhalt nachahmte[2]. In der Folge hat er allerdings, und ohne Zweifel noch ehe er Athen verliess, auch als Schriftsteller eine grössere Selbständigkeit gewonnen, und er war überhaupt dem Verhältniss eines platonischen Schülers der Sache nach wohl schon längst entwachsen, als dieses Verhältniss durch den Tod seines Lehrers auch äusserlich gelöst wurde.

---

[1] Unter den Vorgängern, deren Werke er schon damals benützte, mag namentlich auch Demokrit gewesen sein, dessen Namen Plato so auffallend umgeht; in seinen Schriften wenigstens geschieht keines anderen von den Physikern so häufig Erwähnung. — Im Uebrigen sind wir hier ganz auf Vermuthungen beschränkt, da es uns an jeder Ueberlieferung über A.'s Studiengang fehlt.

[2] Strabo XIII, 1, 57. S. 610 sagt von Hermias, er habe in Athen sowohl Plato als Aristoteles gehört.

[3] Cic. de Orat. III, 35, 141: *Aristoteles, cum florere Isocratem nobilitate discipulorum videret, ... mutavit repente totam formam prope disciplinae suae* (was freilich lautet, als ob A. damals schon eine philosophische Schule gehabt hätte; Cicero ist eben hier nicht genau unterrichtet), *versumque quendam Philoctetae paullo secus dixit. ille enim turpe sibi ait esse tacere, cum barbaros: hic autem, cum Isocratem pateretur dicere. ita ornavit et illustravit doctrinam illam omnem, rerumque cognitionem cum orationis exercitatione conjunxit. neque vero hoc fugit sapientissimum regem Philippum, qui hunc Alexandro filio doctorem accierit.* Auch Orat. 19, 62 *(Aristoteles Isocratem ipsum lacessivit)*, weniger bestimmt ebd. 51, 172 *(quis ... acrior Aristotele fuit? quis porro Isocrati est adversatus impensius?)*. Tusc. I, 4, 7 setzt Cicero voraus, dass Arist. noch bei Isokrates Lebzeiten gegen diesen aufgetreten sei, was nur während seines ersten athenischen Aufenthalts möglich war, denn als er 335/4 v. Chr. dorthin zurückkehrte, war Isokrates schon mehrere Jahre todt. Quintil. III, 1, 14: *eoque [Isocrate] jam seniore ... pomeridianis scholis Aristoteles praecipere artem oratoriam coepit, noto quidem illo (ut traditur) versu ex Philocteta frequenter usus:* αἰσχρὸν σιωπᾷν Ἰσοκράτην [δ'] ἐᾷν λέγειν. (Diog. 3, welcher statt Ἰσοκράτην Ξενοκράτην liest, und den Vorfall in die Zeit der Begründung des Lyceums verlegt, lässt sich schon durch die chronologische Verwirrung, in die er hiebei geräth, seines Irrthums überführen.) Sehr bestimmt redet Cicero auch Offic. I, 1, 4 *(de Aristotele et Isocrate ... quorum uterque suo studio delectatus contemsit alterum)* von Reibungen zwischen Arist. und dem noch lebenden Iso-

---

krates, und dieser selbst macht ep. V. ad Alex. 3 f. einen versteckten Ausfall auf den Philosophen, welcher diese Angabe bestätigt (denn Panath. 17 f. könnte man doch nur dann auf ihn beziehen, wenn er vor seiner Uebersiedelung nach Macedonien wieder nach Athen zurückgekehrt wäre und seinen rhetorischen Unterricht wieder aufgenommen hätte); vgl. Spengel über die Rhetorik d. Arist. Abhandl. d. Bayer. Akad. VI, 470 ff. Gegen Aristoteles schrieb ein Schüler des Isokrates, Cephisodorus (oder -dotus) eine Vertheidigung seines Lehrers, welche Dionys. de Isocr. c. 18, S. 577 zwar bewundert, von der wir aber aus Athen. II, 60, d vgl. III, 122, b. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4. Numen. ebd. XIV, 6, 8 f. Themist. or. XXIII, 285, c wissen, dass sie mit den leidenschaftlichsten Schmähungen gegen Arist. angefüllt war. Im Uebrigen lässt sich Aristoteles durch diese Reibungen von einer gerechten Würdigung der Gegner nicht abhalten. Seine Rhetorik wählt ihre Beispiele aus keinem andern Redner mit solcher Vorliebe, wie aus Isokrates, auch Cephisodor's erwähnt er zweimal (Rhet. III, 10. 1411, a, 5. 28). Ob er selbst vielleicht früher den Unterricht des Isokrates benützt hatte, wissen wir nicht, aber bei der Berühmtheit dieses Lehrers ist es nicht unwahrscheinlich, und leicht hat auch eine derartige Nachricht die oben erwähnte Angabe (s. 4, 4. 5, 4) veranlasst, dass er drei Jahre lang Schüler des Sokrates gewesen sei. Die beiden Namen werden oft verwechselt. — Ausführlicher handelt von der Gegnerschaft des Aristoteles und Isokrates Stahr I, 68 ff. II, 285 ff.

[1] S. Abth. I, S. 309 und Spengel, Isokrates u. Platon, Abh. d. Münchn. Akad. VII, 731 ff., welcher mit Andern auch Plato Euthyd. 304, D ff. mit vielem Schein auf Isokrates, Isokr. Hel. 1 ff. neben Antisthenes auf Plato bezieht.

[2] Die näheren Nachweisungen hierüber werden später gegeben werden. Von den uns bekannten aristotelischen Schriften scheint namentlich der grössere Theil der Gespräche und einiges Rhetorische, vielleicht die Συναγωγὴ Τεχνῶν, in die erste athenische Periode zu gehören.

Mit diesem Ereigniss beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des Philosophen. So lange der greise Plato den Mittelpunkt der Akademie bildete, hatte er sich von derselben nicht entfernen wollen; nachdem Speusippus an dessen Stelle getreten war (1), fesselte ihn nichts mehr an Athen; denn die Errichtung einer eigenen philosophischen Schule, für welche diese Stadt ohne Zweifel der geeignetste Ort war, scheint er zunächst noch nicht beabsichtigt zu haben. So folgte er denn zugleich mit Xenokrates einer Einladung des Hermias, des Herrn von Atarneus und Assos (2), welcher selbst früher eine Zeitlang dem platonischen Verein angehört hatte (3). Bei diesem ihnen nahe befreundeten (4) Fürsten blieben die Beiden drei Jahre lang (5); hierauf begab sich Aristoteles nach Mitylene (6), nach Strabo um seiner Sicherheit willen, als Hermias durch treulosen Verrath in die Gewalt der Perser gerathen war, vielleicht aber auch schon vor diesem Ereigniss (7). Nach Hermias' Tod nahm er Pythias, die Schwester oder Nichte seines Freundes (8), zur

---

1) Auch diess hat man auffallend gefunden, aber mit Unrecht. Möglich allerdings, dass Plato für Speusippus grössere Neigung hatte, als für Aristoteles, oder dass er von jenem eine treuere Fortpflanzung seiner Lehre erwartete, als von diesem. Aber Speusippus war auch der weit ältere, Plato's Neffe, von ihm selbst erzogen und ihm seit Jahrzehenden mit der treuesten Anhänglichkeit zugethan, zudem der natürliche Erbe des Gartens bei der Akademie. Uebrigens wissen wir auch nicht, ob ihm das Scholarchat von Plato selbst durch Vermächtniss übertragen wurde.

2) Boeckh Hermias von Atarneus, Abh. d. Berl. Akad. 1853. Hist.-phil. Kl. S. 133 ff.

3) Strabo XIII, 1, 57. S. 610. Apollodor b. Diog. 9. Dionys. ep. ad Amm. I, 5, welche darin übereinstimmen, dass A. erst nach Plato's Tod zu Hermias gieng. Das Gegentheil könnte man aus dem S. 7, 1 angeführten Vorwurf des Eubulides auch dann nicht schliessen, wenn die Sache wahr wäre. Als den Ort, wo Aristoteles in dieser Zeit lebte, nennt Strabo Assos.

4) S. S. 12, 1. 14, 2. Gegner des Arist. (b. Diog. 3. Anon. Menag. Suid. Ἀριστ.) machen natürlich aus dieser Freundschaft ein päderastisches Verhältniss, welchem schon das beiderseitige Lebensalter widerstreitet (Boeckh a. a. O. 137).

5) Apollodor, Strabo, Dionys. a. d. a. O.

6) Ol. 108, 4 (345/4 v. Chr.) unter dem Archon Eubulus; Apollodor b. Diog. V, 9. Dionys a. a. O.

7) Wie diess Boeckh a. a. O. 142 ff. zwar nicht vollkommen erwiesen, aber doch gegen Strabo a. a. O. wahrscheinlich gemacht hat.

8) Der Anon. Men., Suid. (Ἀριστοτ. Ἑρμίας), Hesych. nennen sie seine

Gattin [1]). Er selbst hat seiner treuen Anhänglichkeit an beide mehr als Ein Denkmal gesetzt [2]).

Tochter, der unzuverlässige Aristipp b. Diog. 3 gar sein Kebsweib. Beide Angaben widerlegen sich nun schon durch den Umstand, dass Hermias Eunuch war (denn was der Anon. Menag. Suid. u. Hesych. sagen, um seine vermeintliche Vaterschaft zu erklären, ist an sich auffallend und mit Demetr. de elocut. 293 unvereinbar). Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 8 f. sagt unter gleichzeitiger Anführung eines aristotelischen Briefs an Antipater und einer Schrift des Apellikon von Teos über Hermias und seine Verbindung mit Aristoteles, sie sei die Schwester und zugleich die Adoptivtochter des Hermias gewesen. Strabo XIII, 610 bezeichnet sie als seine Bruderstochter, Demetrius Magnes b. Diog. V, 3 als seine Tochter oder Nichte. Böckh a. a. O. 140 giebt der Annahme, dass sie seine Nichte und Adoptivtochter war, den Vorzug, und es ist allerdings möglich, dass Aristokles die nähere Bezeichnung der Pythias als Schwester des Hermias bei Aristoteles und Apellikon nicht vorgefunden, oder dass er selbst oder sein Text die ἀδελφιδῆ mit einer ἀδελφῇ verwechselt hatte. Adoptivtochter des Tyrannen nennt sie auch Harpokration, das Etym. M., Suid. (Ἑρμίας), der aber unmittelbar zuvor das Gegentheil gesagt hat, Phot. Lex.

[1]) So Aristokl. a. a. O., welcher unter Berufung auf den Brief an Antipater sagt: τεθνεῶτος γὰρ Ἑρμείου διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον εὔνοιαν ἔγημεν αὐτὴν, ἄλλως μὲν σώφρονα καὶ ἀγαθὴν οὖσαν, ἀτυχοῦσαν μέντοι διὰ τὰς καταλαβούσας συμφορὰς τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς. Nach Strabo a. a. O. hätte ihm Hermias selbst noch seine Nichte zur Frau gegeben, was aber nach diesem authentischen Zeugniss unmöglich richtig sein kann; nach Aristokl. a. a. O. 4 f. 8 wurde ihm, wie es scheint schon bei seinen Lebzeiten, der Vorwurf gemacht, dass er, um sie zu erhalten, ihrem Bruder unwürdig geschmeichelt habe, und der Pythagoriker Lyko wollte gar wissen, er habe der Pythias nach ihrem Tod als Demeter geopfert. Πάντα δὲ, sagt Aristokles hierüber, ὑπερπαλαίει μωρίᾳ τὰ ὑπὸ Λύκωνος εἰρημένα, doch ist es der Flüchtigkeit des Diogenes (V, 4) gelungen, seinen Vorgänger noch zu überbieten, indem er den Philosophen seiner Frau gleich als er sie bekam opfern lässt. Lucian Eun. c. 9 weiss auch von einem Hermias dargebrachten Opfer, und auf die gleiche Behauptung weist Athen. XV, 697, a.

[2]) Nach Diog. 6 liess er Hermias eine Bildsäule in Delphi errichten, deren Inschrift Diog. mittheilt. (Ebd. 11 und bei Aristokl. a. a. O. Plut. de exil. c. 10, S. 603 die unwürdigen Spottverse des Theokrit von Chios auf dieses Denkmal.) Demselben widmete er das schöne von Diog. 7. Athen. XV, 695, a aufbewahrte Gedicht. Ueber Pythias bestimmt er in seinem Testament (Diog. 16), dass ihre Gebeine, wie sie selbst verordnet habe, neben den seinigen beigesetzt werden. Da der Ort, wo sie bis dahin bestattet waren, nicht genannt wird, so möchte man vermuthen, sie sei in der Nähe begraben gewesen, also erst in Athen, und somit nach Ol. 111, 2 gestorben. Keinenfalls kann dies aber lange vorher geschehen sein, da die bei Aristoteles' Tod noch nicht

I. J. 343 oder auch erst 342 v. Chr. (Ol. 109, 2)[1] folgte Aristoteles einem Ruf an den macedonischen Hof[2], um die Erziehung des jungen, damals dreizehnjährigen[3], Alexander zu leiten, welche bis dahin nicht in den passendsten Händen gewesen war[4]. Dieser Ruf traf ihn wahrscheinlich noch in Mitylene[5]. Ueber die

---

mannbare Pythias (s. o. 4, 5) ihre Tochter war (Aristokl. a. a. O. Anon. Menag. Suid., welche letzteren aber die Pythias fälschlich vor ihrem Vater sterben lassen). Nach dem Tode der Pythias heirathete (ἔγημε Aristokl.) Aristoteles Herpyllis aus Stagira (diess bei Aristokl. vgl. Diog. 14), welche ihm einen Sohn, Nikomachus, gebar; sollte er sie aber auch nicht förmlich geheirathet haben (Timäus bei Schol. in Hes. Ἔ. κ. Ἡ. V. 375 und Diog. V, 1, wo Müller Fragm. Hist. gr. I, 211 seinen Namen an die Stelle des Timotheus setzt, den die Ausgaben haben; Athen. XIII, 589, c, angeblich nach Hermippus, der aber doch vielleicht den Beisatz: τῆς ἑταίρας nach Ἑρπυλλίδος nicht gehabt hat; Suid. und Anon. Menag. mit der sinnlosen weiteren Angabe, dass er sie nach der Pythias von Hermias erhalten habe), so muss er sie doch als seine Frau behandelt haben; sein Testament wenigstens erwähnt ihrer ganz ehrenvoll, sorgt ausreichend für ihre Bedürfnisse, und bittet seine Freunde: ἐπιμελεῖσθαι, ... μνησθέντας ἐμοῦ, καὶ Ἑρπυλλίδος, ὅτι σπουδαία περὶ ἐμὲ ἐγένετο, τῶν τε ἄλλων καὶ ἐὰν βούληται ἄνδρα λαμβάνειν, ὅπως μὴ ἀναξίῳ ἡμῶν δοθῇ (Diog. 13). Ueber Aristoteles' Tochter wissen wir aus Sext. Math. I, 258. Anon. Menag. Suid. Ἀριστ., dass sie nach Nikanor noch zwei Männer hatte, den Spartaner Prokles und den Arzt Metrodor; von jenem hatte sie zwei Söhne, welche Schüler Theophrast's wurden, von diesem Einen, Aristoteles, welcher bei Theophrast's Tod, wie es scheint, noch unerwachsen in seinem Testament seinen Freunden empfohlen wird. Nikomachus, von Theophrast erzogen, soll als Jüngling im Krieg umgekommen sein (Aristokl. a. a. O. Diog. V, 39. 52. Suid. Θεόφρ.).

1) Diese Zeitbestimmung giebt Apollodor b. Diog. 10. Dionys. a. a. O. Der Scholiast (Schol. in Arist. 23, b, 47), welcher unsern Philosophen schon zur Zeit von Plato's Tod bei Alexander verweilen lässt, bedarf keiner Widerlegung.

2) Zum Folgenden vgl. m. Geier Alexander u. Aristoteles (Halle 1856), der aber seinen Gegenstand freilich, trotz aller Ausführlichkeit, doch nur ungenügend behandelt hat.

3) Diog. sagt: 15jährig, was aber ein Versehen des Abschreibers oder des Sammlers sein muss, denn Apollodor lässt sich dieser Verstoss nicht zutrauen; vgl. Stahr 85 f.

4) Plut. Alex. c. 5. Quintil. I, 1, 9.

5) Stahr S. 84. 105, A. 2 ist zwar der Annahme nicht abgeneigt, A. sei von Mitylene zunächst wieder nach Athen zurückgekehrt, allein von unsern Berichterstattern weiss keiner etwas davon, vielmehr giebt Dionys. a. a. O. ausdrücklich an, er sei von Mitylene aus zu Philipp gegangen, und dass Arist. in einem Brieffragment (b. Demetr. de elocut. 29. 154) sagt: ἐγὼ ἐκ μὲν Ἀθηνῶν

näheren Veranlassungen, welche Philipp's Aufmerksamkeit auf Aristoteles lenkten, ist nichts Sicheres überliefert [1]. Was aber mehr zu bedauern ist: wir sind über die Beschaffenheit des Unterrichts, welchen der Philosoph dem jungen und hochstrebenden Königssohn ertheilte, und über die erziehende Einwirkung, welche er auf ihn ausübte, fast ganz ohne Nachrichten [2]; dass aber diese Einwir-

---

εἰς Στάγειρα ἦλθον διὰ τὸν βασιλέα τὸν μέγαν, ἐκ δὲ Σταγείρων εἰς Ἀθήνας διὰ τὸν χειμῶνα τὸν μέγαν, beweist nichts, da es sich in diesen halb scherzhaften Worten nicht um Genauigkeit der geschichtlichen Aufzählung, sondern nur um Genauigkeit der rednerischen Antithese handelte: Athen als Anfangpunkt der ersten und Endpunkt der zweiten, Stagira als Endpunkt der ersten und Anfangspunkt der zweiten Reise werden sich entgegengesetzt, die Zwischenstationen, wie wichtig sie an sich sind, übergangen.

[1] Nach einer bekannten Erzählung hätte er schon bei der Geburt Alexander's gegen Aristoteles die Hoffnung ausgesprochen, dass er ihn zum grossen Mann erziehen werde; m. s. seinen angeblichen Brief bei Gell. IX, 3. Allein dieser Brief ist gewiss nicht ächt; denn wie lässt sich annehmen, dass der König an den damals erst 27jährigen jungen Mann, der noch keine Gelegenheit, sich auszuzeichnen, gehabt hatte, in diesem Tone der äussersten Bewunderung geschrieben, oder dass er andererseits, wenn er ihn wirklich von Anfang an zum Erzieher seines Sohns bestimmt hatte, ihn nicht schon vor Ol. 109, 2 nach Macedonien gezogen hätte? Dagegen mag Aristoteles in der Folge, nachdem er sich als einen der ausgezeichnetsten Platoniker bewährt hatte, die Augen des Fürsten auf sich gezogen haben, der ein lebhaftes Interesse für Wissenschaft und Kunst hatte, und gewiss von allem, was in Athen von sich reden machte, wohl unterrichtet war; auf Cicero's Zeugniss hiefür freilich (oben S. 14, 3) möchte ich kein zu grosses Gewicht legen. Endlich ist es sehr möglich, dass Arist. noch von seinem Vater her Verbindungen am macedonischen Hof hatte, und dass er selbst (wie Stahr S. 33 vermuthet) in jüngeren Jahren mit dem ungefähr gleich alten Philipp, dem jüngsten Sohn des Amyntas, bekannt gewesen war.

[2] Es gab zwar eine eigene Schrift (welche indessen vielleicht nur Theil eines grösseren Werks war) über die Erziehung Alexanders von dem macedonischen Geschichtschreiber Marsyas (Suid. Μαρσ. wozu Müller Script. Alex. M. S. 40 f. Geier Alex. Hist. Script. 320 ff. z. vgl.), und ebenso hatte Onesikritus in einem Abschnitt seiner Denkwürdigkeiten davon gehandelt (Diog. VI, 84. Geier a. a. O. 77 ff.), nichtsdestoweniger sind die Ueberlieferungen über diesen Gegenstand äusserst spärlich, und dass sie auf zuverlässigen Quellen beruhen, steht keineswegs sicher. Plutarch (Alex. c. 7 f.) rühmt Alexanders Wissbegierde, seine Freude an Büchern und belehrenden Gesprächen, seine Vorliebe für die Dichter und Geschichtschreiber seines Volks; er setzt voraus, dass er von Aristoteles nicht blos in die Ethik und Politik, sondern auch in die tieferen Geheimnisse seines Systems eingeführt worden sei; er beruft sich hiefür auf die bekannten, vollständiger von Gellius XX, 5 (aus Andronikus) und Simpl. Phys. 2, b, m. mitgetheilten Brief-

kung eine sehr bedeutende und vortheilhafte war, müssten wir annehmen, wenn auch die Zeugnisse über die Verehrung des grossen Zöglings gegen seinen Lehrer und über die Liebe zur Wissenschaft, welche jener ihm einflösste [1], weniger bestimmt lauteten. Wenn Alexander nicht blos der unwiderstehliche Eroberer, sondern auch der umsichtige, über seine Jahre gereifte Regent gewesen ist, wenn er mit der Herrschaft der griechischen Waffen zugleich auch die

---

chen, worin sich Alexander beschwert, dass Aristoteles seine akroamatischen Vorträge veröffentlicht habe, und dieser ihm antwortet, wer sie nicht selbst gehört habe, verstehe sie doch nicht; er bringt endlich Alexanders Liebhaberei für die Heilkunde, in der er sich bisweilen persönlich bei seinen Bekannten versuchte, mit dem aristotelischen Unterricht in Verbindung. Diess sind aber doch nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen, und gerade was darin am Urkundlichsten aussieht, die zwei Briefe, das ist in Wahrheit das Unzuverlässigste. Denn diese Briefe drehen sich ganz um jene Vorstellung über die akroamatischen Vorträge und Schriften, deren Grundlosigkeit später erwiesen werden wird, als ob dieselben ein wenigen Eingeweihten vorbehaltenes Geheimniss gewesen wären. Eine zuverlässige Nachricht über den Umfang und die Richtung des aristotelischen Unterrichts lässt sich diesen Zeugnissen nicht entnehmen. Dagegen hören wir von zwei Schriften, π. Βασιλειας, und ὑπὲρ Ἀποίκων, welche Arist. an seinen Zögling gerichtet habe (Ammon. Schol. in Arist. 35, b, 45. v. Arist. S. 48. Amm. lat. S. 56); die erste derselben scheint Cicero ad Att. XII, 40, 2, vgl. XIII, 28, 2, im Auge zu haben. Nach Plut. Alex. 8 revidirte Arist. für Alexander den Text der Ilias. Zugleich mit Alexander scheint Marsyas, welchen Suid. a. a. O. als seinen σύντροφος bezeichnet, den Unterricht des Philosophen benützt zu haben; weiter nennt Justin XII, 6 (vgl. Plut. Alex. 55. Diog. V. 4. Arrian. IV, 10) Kallisthenes seinen *condiscipulus*, welcher aber um ein Merkliches älter gewesen sein muss (Geier Alex. Hist. Script. 192 ff.); auch Kassander (Plut. Alex. 74) war vielleicht schon damals, vielleicht aber auch erst später, Schüler des Aristoteles. Durch denselben war endlich Alexander (Plut. Alex. 17) mit Theodektes, und ohne Zweifel auch mit Theophrast bekannt geworden, hinsichtlich dessen freilich weder auf Diog. V, 39, noch auf Aelian V. H. IV, 19 zu bauen ist, der aber auch nach Diog. V, 52 mit Arist. in Stagira gewesen zu sein scheint. — Die fabelhaften Angaben des falschen Kallisthenes über Alexander's Jugend können wir übergehen.

[1] Plut. Alex. c. 8: Ἀριστοτέλη δὲ θαυμάζων ἐν ἀρχῇ καὶ ἀγαπῶν οὐχ ἧττον, ὡς αὐτὸς ἔλεγε, τοῦ πατρὸς, ὡς δι' ἐκεῖνον μὲν ζῶν, διὰ τοῦτον δὲ καλῶς ζῶν, ὕστερον δὲ ὑποπτότερον ἔσχεν (hierüber später), οὐχ ὥστε ποιῆσαί τι κακὸν, ἀλλ' αἱ φιλοφροσύναι τὸ σφοδρὸν ἐκεῖνο καὶ στερκτικὸν οὐκ ἔχουσαι πρὸς αὐτὸν ἀλλοτριότητος ἐγένοντο τεκμήριον. ὁ μέντοι πρὸς φιλοσοφίαν ἐμπεφυκὼς καὶ συντεθραμμένος ἀπ' ἀρχῆς αὐτῷ ζῆλος καὶ πόθος οὐκ ἐξεῤῥύη τῆς ψυχῆς, wie sein Verhalten gegen Anaxarch, Xenokrates und die Indier Dandamis und Kalanus beweise. Themist. or. VIII, 106, D kann man nicht als Gegenbeweis anführen.

des griechischen Geistes zu begründen bemüht war, wenn er den grössten Versuchungen zur Selbstüberhebung, denen ein Mensch ausgesetzt sein kann, Jahre lang widerstanden hat, wenn er trotz aller späteren Verirrungen doch immer noch durch Edelmuth, Sittenreinheit, Menschenfreundlichkeit und Bildung über alle anderen Weltbezwinger hervorragt, so wird diess die Menschheit nicht zum kleinsten Theil dem Erzieher zu danken haben, welcher seinen empfänglichen Geist durch die Wissenschaft bildete und den ihm angeborenen Sinn für alles Grosse und Schöne durch Grundsätze befestigte 1). Aristoteles seinerseits soll von dem Einfluss, welchen ihm seine Stellung gewährte, den wohlthätigsten Gebrauch gemacht haben, indem er sich für Einzelne und ganze Städte bei dem König verwendete 2); unter den letzteren hatten sich, wie erzählt wird, namentlich Stagira, dessen Wiederaufbau er bei Philipp durchsetzte 3), Eresus 4) und Athen 5), theils damals, theils später, seiner Fürsprache zu erfreuen.

---

1) Dass er in praktischen Fragen, auch in so wichtigen, wie die von Plut. virt. Alex. I, 6, S. 329 (wozu Stahr S. 99, 2 z. vgl.) erwähnte, von den Ansichten des Aristoteles abwich, steht dem nicht im Wege.

2) Ammon. S. 46. Amm. lat. S. 56. Ael. V. H. XII, 54.

3) So Plut. Alex. c. 7, vgl. adv. Col. 33, 3. S. 1126, wogegen Diog. 4. Ammon. S. 47. Plin. h. nat. VII, 29, 109. Aelian V. H. III, 17. XII, 54. Valer. Max. V, 6, ext. 5 die Wiederherstellung (Letzterer freilich auch die Zerstörung) Stagira's Alexander zuschreiben. Plutarch zeigt sich aber hier nicht blos überhaupt genauer unterrichtet, sondern seine Angabe wird auch, wie sogleich gezeigt werden soll, durch die eigenen Aeusserungen des Aristoteles und Theophrast bestätigt. Nach Plut. adv. Col. 32, 9. Diog. 4 hatte A. der neugegründeten Stadt auch Gesetze gegeben, was ganz glaublich ist.

4) Nach Ammon. S. 47 schützte er diese Stadt vor dem Zorn Alexander's, welcher sie der lateinischen Bearbeitung zufolge sogar hatte zerstören wollen. Diese Zeugnisse sind freilich ungenügend.

5) Dass er während seines macedonischen Aufenthalts auch den Athenern Dienste geleistet habe, sagt zwar nur die lateinische Lebensbeschreibung a. a. O., mit Berufung auf seine *tractatus ad Philippum*, und mit dem verdächtigen Beisatz, es sei ihm dafür eine Bildsäule auf der Akropolis errichtet worden. Scheint aber schon das, was von den *tractatus ad Philippum* gesagt wird, nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn auch vielleicht ein Missverständniss darin steckt, so dient der vorliegenden Angabe in der Hauptsache auch die Aussage des Diog. 2 zur Bestätigung: φησὶ δὲ καὶ Ἕρμιππος ἐν τοῖς βίοις, ὅτι πρεσβεύοντος αὐτοῦ πρὸς Φίλιππον ὑπὲρ Ἀθηναίων σχολάρχης ἐγένετο τῆς ἐν Ἀκαδημίᾳ σχολῆς Ξενοκράτης· ἐλθόντα δὴ αὐτὸν καὶ θεασάμενον ὑπ' ἄλλῳ τὴν σχολὴν ἑλέσθαι περίπατον τὸν ἐν Λυκείῳ. Stahr S. 66 f. 71 f. will diese Gesandtschaft in

Als Alexander, erst sechszehnjährig, von seinem Vater zum Reichsverweser bestellt wurde 1), musste der aristotelische Unterricht natürlich aufhören, und auch in der Folge kann er nicht wieder in regelmässiger Weise aufgenommen worden sein, da der frühreife Zögling in den nächsten Jahren an den entscheidenden Kriegen seines Vaters den lebhaftesten Antheil nahm; was aber doch eine Fortsetzung des wissenschaftlichen Verkehrs in den ruhigeren Zwischenräumen nicht ausschliesst 2). Aristoteles scheint sich jetzt in seine Vaterstadt zurückgezogen zu haben 3); Pella

---

die Zeit von Aristoteles' erstem Aufenthalt zu Athen setzen, indem er annimmt, Diogenes, welcher im Folgenden sein über Isokrates gesprochenes Wort (s. o. 14, 3) auf Xenokrates überträgt, habe auch schon hier die Zeit, in welcher er gegen Isokrates auftrat, mit der späteren, wo er neben Xenokrates im Lyceum lehrte, verwechselt. Diess ist aber nicht wahrscheinlich. Denn 1) führt Diog. jene spätere Angabe (s. 8) nicht, wie die unsrige, auf Hermippus zurück, vielmehr deutet er durch den Uebergang zur direkten Rede selbst an, dass er nicht mehr aus diesem, oder wenigstens nicht mehr aus der gleichen Stelle desselben berichte; 2) ist es ganz unmöglich, in dem aus Hermippus Angeführten an die Stelle des Xenokrates Isokrates zu setzen, Diogenes müsste also die ganze Angabe erfunden haben; 3) endlich sieht man nicht ein, was die Athener schon vor Plato's Tod veranlasst haben könnte, einen Ausländer, der keine politische Stellung hatte, wie Aristoteles, als Gesandten an Philipp zu schicken, welcher sich damals noch weit mehr um sie bemühte, als dass sie eines Fürsprechers bei ihm bedurft hätten. Ich glaube daher, dass sich die Nachricht auf einen späteren Vorgang, am Wahrscheinlichsten aus den zwei Jahren zwischen der Schlacht bei Chäronea und Philipp's Ermordung, bezieht. Damals mochte Aristoteles, der jetzt am macedonischen Hof Einfluss hatte, Athen durch seine Verwendung einen Dienst leisten, vielleicht zu diesem Zweck von Stagira (s. u. 23, 1) nach Pella reisen, und diess mochte Hermippus mit dem Ausdruck πρεσβεύειν bezeichnet, oder es mochte vielleicht auch Diogenes einen anderen Ausdruck von einer Gesandtschaft gedeutet haben. — Der Einfluss des Aristoteles hatte vielleicht überhaupt einigen Antheil an der Schonung und Gunst, mit der Alexander Athen behandelte (Plut. Alex. c. 13. 16. 28. 60).

1) Ol. 110, 1, 340 v. Chr., als Philipp gegen Byzanz zog. Diodor XVI, 77. Plut. Alex. 9.

2) Aristoteles konnte daher in jener Zeit Alexander's Lehrer genannt werden oder nicht, wie man wollte, und vielleicht haben wir es uns theilweise daraus zu erklären, dass die Dauer dieser Lehrzeit so verschieden angegeben wird: von Dionys auf acht Jahre (die Gesammtheit seines Aufenthalts in Macedonien), von Justin XII, 7 auf fünf, was aber für den eigentlichen Unterricht freilich immer noch zu viel ist.

3) Dass er die letzte Zeit vor seiner Rückkehr nach Athen in Stagira zubrachte, erhellt aus der S. 18, 5 angeführten Aeusserung. Damit hängt es woh

hatte er schon früher mit seinem Zögling verlassen [1]. Auch nach Alexanders Thronbesteigung muss er noch einige Zeit hier geblieben sein. Mit dem Beginn des grossen Perserzugs dagegen fielen für ihn die Gründe weg, welche ihn bis dahin in Macedonien festgehalten hatten, und es hinderte ihn nichts mehr, an den Ort zurückzukehren, welcher ihm persönlich am Meisten zusagte [2], und seiner Wirksamkeit als Lehrer das ergiebigste Feld darbot [3].

Dreizehn Jahre nach Plato's Tode, Ol. 111, 2, (335/4 v. Chr.) traf Aristoteles wieder in Athen ein [4]. Die Zeit, welche ihm hier

---

zusammen, dass seine zweite Frau aus Stagira gebürtig war (s. o. 17, 1), und dass Theophrast hier ein Gut besass (Diog. V, 52).

[1] Nach Plut. Alex. c. 7 war ihm und Alexander das Nymphäum bei Mieza zum Aufenthalt angewiesen. Stahr 104 f. glaubt dieses in die unmittelbare Nähe Stagira's verlegen zu dürfen; Geier, Alex. und Arist. 33 zeigt jedoch, dass Mieza südwestlich von Pella in der Landschaft Emathia lag. Insofern könnte sich der Vorwurf Theokrit's (b. Diog. 11. Eus. pr. ev. XV, 2, 8), dass er statt der Akademie Βορβόρου ἐν προχοαῖς gewohnt habe, nicht blos auf Pella, sondern auch auf Mieza beziehen.

[2] In dem mehrerwähnten Bruchstück (s. o. 18, 5) nennt er den rauhen thracischen Winter als das, was ihn aus Stagira vertrieben habe; der Hauptgrund wird diess aber nicht gewesen sein.

[3] Ammon. S. 47 lässt Aristoteles nach Speusipp's Tod durch die Athener (als ob diese über die Nachfolge in der Akademie zu verfügen gehabt hätten) nach Athen berufen, wo er gemeinschaftlich mit Xenokrates die Leitung der platonischen Schule übernimmt (vgl. oben S. 10, 4). Diese Lebensbeschreibung giebt aber hier überhaupt, in ihren beiden Bearbeitungen, ein Gewirre von Fabeln. Nach der griechischen lehrt A. in Folge jenes Rufs im Lyceum, muss aber späterhin nach Chalcis flüchten, geht von hier wieder nach Macedonien, begleitet Alexander auf seinen Zügen bis nach Indien, sammelt bei dieser Gelegenheit seine 250 Politieen, und kehrt nach Alexanders Tod in seine Vaterstadt zurück, wo er, dreiundzwanzig Jahre nach Plato, stirbt. Der Lateiner (S. 56 f. 59) lässt ihn gleichfalls Alexander nach Persien begleiten, dort die 250 Politieen sammeln, und nach beendigtem Krieg in seine Heimath zurückkehren, aber dann erst den Lehrstuhl im Lyceum einnehmen, nach Chalcis flüchten und hier, 23 Jahre nach Plato, sterben. Es ist verlorene Mühe, in dieser Spreu nach einem Korn geschichtlicher Wahrheit zu suchen.

[4] Apollodor b. Diog. 10. Dionys. a. a. O. Beide nennen übereinstimmend Ol. 111, 2, ob aber Aristoteles in der ersten, oder in der zweiten Hälfte dieses Jahres, d. h. im Herbst d. J. 335 oder im Frühjahr 334 nach Athen kam, wird nicht angegeben. Für die letztere Annahme spricht der Umstand, dass erst im Sommer 335, nach der Zerstörung Thebens, die feindselige Haltung Athen's gegen Alexander aufgehört hatte und der macedonische Einfluss in dieser Stadt wieder befestigt war, und dass Alexander erst im Frühjahr 334

noch zu wirken vergönnt war, beträgt nur etwa zwölf Jahre [1], aber was er in diesem kurzen Zeitraum geleistet hat, grenzt an's Unglaubliche. Dürfen wir auch annehmen, dass er die Vorarbeiten für sein philosophisches System grossentheils schon vorher gemacht hatte, waren auch vielleicht die naturwissenschaftlichen Untersuchungen und die geschichtlichen Sammlungen, welche ihm den Stoff für seine philosophische Forschung darboten, bei seiner Rückkehr nach Athen schon zu einem gewissen Abschluss gekommen, so scheint doch die Mehrzahl seiner eigentlichen Lehrschriften erst der letzten Periode seines Lebens anzugehören [2]. Mit diesen umfassenden und anstrengenden schriftstellerischen Arbeiten geht aber gleichzeitig jene Lehrthätigkeit Hand in Hand, durch welche er seinem grossen Lehrer jetzt erst als Stifter einer eigenen Schule ebenbürtig gegenübertrat. Als Versammlungsort für seine Zuhörer wählte er die Räume des Lyceums [3]. In den Baumgängen dieses Gymnasiums auf- und abwandelnd pflegte er sich mit seinen Schülern zu unterhalten [4], und von dieser Gewohnheit erhielt die ganze Schule den Namen der peripatetischen [5]; für eine zahlreichere Zu-

---

nach Asien aufbrach. Für die entgegengesetzte Ansicht kann man das Zeugniss des Dionys (s. folg. Anm.) anführen, von dem es aber freilich wahrscheinlicher ist, dass es nicht auf einer genauen Ueberlieferung, sondern auf eigener Berechnung aus den Jahresbestimmungen Apollodor's (Ol. 111, 2 für die Ankunft in Athen, Ol. 114, 3 für den Tod, etwas früher, also Ol. 114, 2 Flucht nach Chalcis) beruht.

[1] Dionys. a. a. O.: ἐσχόλαζεν ἐν Λυκείῳ χρόνον ἐτῶν δώδεκα· τῷ δὲ τρισκαιδεκάτῳ, μετὰ τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτὴν, ἐπὶ Κηφισοδώρου ἄρχοντος, ἀπάρας εἰς Χαλκίδα νόσῳ τελευτᾷ. Da Alexander 323 im Juni, Aristoteles (s. u.) 322 im Herbst starb, so ist diese Rechnung genau richtig, wenn Letzterer im Herbst 335 nach Athen kam, und es im Herbst 323 wieder verliess. Das Gleiche wäre freilich auch dann der Fall, wenn Arist. erst im Frühling 334 nach Athen und im Sommer 322 nach Chalcis gieng. Doch ist das Letztere (s. u.) nicht wahrscheinlich.

[2] Das Nähere hierüber im nächsten Kapitel.

[3] Man vgl. über dieses in einer Vorstadt gelegene, mit einem Tempel des Apollo Lykeios verbundene Gymnasium Suid. und Harpokration u. d. W. Schol. in Aristoph. pac. V. 352.

[4] Hermipp. b. Diog. 2 u. A., s. folg. Anm.

[5] Hermipp. a. a. O. Cic. Acad. I, 4, 17. Gell. N. A. XX, 5, 5. Diog. I, 17. Galen. h. phil. c. 3. Philop. in qu. voc. Schol. in Ar. 11, b, 28 (vgl. in Categ. Schol. 35, a, 41 ff. Ammon. in qu. voc. Porph. 25, b, u. David in Cat. 23, b, 42 ff., und dazu oben S. 14, 3). David Schol. in Ar. 20, b, 16. Simpl. in Categ. 1, e. Dass diese Ableitung richtig ist, und der Name nicht (wie Suid. Ἀριστοτ.

hörerschaft musste er aber natürlich eine andere Form des Unterrichts wählen ¹). Ebenso musste, wie diess schon bei Plato mehr oder weniger der Fall gewesen war, die sokratische Weise der Gesprächführung dem fortlaufenden Vortrag weichen, sobald es sich um eine grössere Schülerzahl, oder um solche Darstellungen handelte, in denen nach Stoff und Gedanken wesentlich Neues mitzutheilen, oder eine Untersuchung mit wissenschaftlicher Strenge in's Einzelne auszuführen war; wogegen er da, wo kein solches Bedenken im Weg stand, das wissenschaftliche Gespräch mit seinen Freunden ohne Zweifel gleichfalls nicht ausschloss ²). Neben dem philosophischen Unterricht scheint er auch seine frühere Rednerschule wieder aufgenommen zu haben ³), mit welcher auch Rede-

---

Σωκράτ. Hesych. vit. init. wollen, und ich selbst früher annahm) von dem Versammlungsort der Schule (dem περίπατος des Lyceums) herstammt, wird theils durch seine Form, welche sich nur von περιπατεῖν herleiten lässt, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass der Ausdruck περίπατος in der älteren Zeit nicht auf die aristotelische Schule beschränkt ist (s. o. 6, 3). In der Folge erhält er aber allerdings diese Beschränkung, und man sagt οἱ ἐκ (oder ἀπὸ) τοῦ περιπάτου ähnlich wie οἱ ἀπὸ τῆς 'Ακαδημίας, τῆς στοᾶς, z. B. Sext. Pyrrh. III, 181. Math. VII, 331. 369. XI, 45 u. o.

1) Gell. a. a. O. sagt zwar, Arist. habe zweierlei Unterricht ertheilt, exoterischen und akroatischen; jener habe sich auf die Rhetorik, dieser auf die *philosophia remotior* (die Metaphysik) die Physik und die Dialektik bezogen. Dem akroatischen Unterricht, der nur für die Bewährten und gehörig Vorbereiteten bestimmt war, habe er die Morgenstunden, dem exoterischen, zu dem Jedermann Zutritt hatte, die Abendstunden gewidmet; jener sei daher der ἑωθινός, dieser der δειλινὸς περίπατος genannt worden: *utroque enim tempore ambulans disserebat.* Allein vor einer grösseren Zuhörerschaft kann man nicht im Gehen sprechen. Diog. 3 hat daher ohne Zweifel das Richtigere: ἐπειδὴ δὲ πλείους ἐγένοντο ἤδη καὶ ἐκάθισεν. Die Gewohnheit des Auf- und Abgehens kann er desshalb doch beibehalten haben, sobald die Zahl der Anwesenden diess erlaubte.

2) Es liegt diess theils in der Natur der Sache, zumal da Arist. gereifte und wissenschaftlich bedeutende Männer, wie Theophrast, unter seinen Zuhörern hatte, theils wird es durch die dialogische Form wahrscheinlich, deren er sich wenigstens in jüngeren Jahren auch für Schriften bedient hatte, theils scheint es aus der Sitte des peripatetischen Unterrichts hervorzugehen, welche an und für sich auf Wechselreden hinweist; vgl. Diog. IV, 19 (über Polemo): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ καθίζων ἔλεγε πρὸς τὰς θέσεις, φασὶ, περιπατῶν δὲ ἐπεχείρει. Πρὸς θέσιν λέγειν bezeichnet den fortlaufenden Vortrag über ein bestimmtes Thema, ἐπιχειρεῖν die Disputation. Vgl. S. 26, 1.

3) Diog. 3 freilich ist hiefür ein schlechter Zeuge, da das, was er hier an-

übungen verbunden waren [1]; und hierauf bezieht sich die Angabe, dass er sich des Morgens nur einem engeren und gewählteren Kreise, Nachmittags Allen ohne Ausnahme gewidmet habe [2], an populärwissenschaftliche Vorträge für grössere Versammlungen ist dabei nicht zu denken. Auch die aristotelische Schule werden wir uns aber zugleich als einen Verein von Freunden in vielseitiger Lebensgemeinschaft zu denken haben. Gerade für die Freundschaft hat ja ihr Stifter, im platonischen Kreise grossgenährt, in Wort und That einen so warmen und schönen Sinn bewährt; und so hören wir denn auch, dass er sich mit seinen Schülern, nach akademischem Muster, bei gemeinsamen Mahlen zu versammeln pflegte, und dass er eine bestimmte Ordnung für diese Mahle, wie für das ganze Zusammensein, eingeführt hatte [3].

Die wissenschaftlichen Hülfsmittel, deren Aristoteles für seine weitschichtigen Arbeiten bedurfte, soll ihm die Gunst der beiden macedonischen Könige, und namentlich Alexanders königliche Freigebigkeit verschafft haben [4]; und so übertrieben die Angaben der

---

scheinend von Aristoteles' späterer Zeit sagt, einer Quelle entnommen zu sein scheint, in der es sich auf den früher, im Kampf mit Isokrates, ertheilten Unterricht bezog (s. o. 14, 3). Allein die aristotelische Rhetorik, von der seiner Zeit gezeigt werden wird, dass sie während der zweiten Anwesenheit zu Athen verfasst ist, macht es doch sehr wahrscheinlich, dass auch im mündlichen Unterricht des Philosophen die Rhetorik nicht fehlte. Auch Gell. a. a. O. redet ausdrücklich vom Unterricht im Lyceum.

[1] Diog. 3: καὶ πρὸς θέσιν συνεγύμναζε τοὺς μαθητὰς ἅμα καὶ ῥητορικῶς ἐπασκῶν. Cic. orator 14, 46: unter einer θέσις verstehe man eine allgemeine, auf keinen besondern Fall bezügliche Frage. (Weiteres über diesen Begriff bei Dems. Top. 21, 79. epist. ad Att. IX, 4. Quintil. III, 5, 5. X, 5, 11 vgl. Frei, Quaest. Prot. 150 f.) *In hac Aristoteles adolescentes, non ad philosophorum morem tenuiter disserendi, sed ad copiam rhetorum in utramque partem, ut ornatius et uberius dici posset, exercuit.* Keiner von beiden sagt, ob er dabei die erste, oder die zweite Rednerschule des Arist. im Auge habe, es wird aber von beiden gelten. Vgl. folg. Anm.

[2] Gell. a. a. O. (s. o. 25, 1): ἐξωτερικὰ *dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant … illas vero exotericas auditiones exercitiumque dicendi.*

[3] Nach Athen. I, 3 f. V, 186, b schrieb er (für die gemeinsamen Mahle) νόμοι συμποτικοὶ (Weiteres über diese Schrift später), und nach Diog. 4 (der diese Notiz nur an einen ganz falschen Ort gestellt hat) führte er das Amt eines alle 10 Tage wechselnden Schulvorstandes ein. Den νόμοι συμποτικοὶ scheinen die Worte b. Athen. 186, c anzugehören. Vgl. hiezu erste Abth. 643, 3.

[4] Aelian V. H. IV, 19 lässt schon Philipp dem Philosophen die reich-

Alten hierüber auch zu sein scheinen, so wahrscheinlich es auch ist, dass Aristoteles schon von Hause aus wohlhabend war [1], so lässt uns doch der Umfang seiner Leistungen allerdings auf grössere Mittel schliessen, als sie ihm ohne jene Hülfsquelle wohl zu Gebot standen. Jene gründliche und vielseitige Kenntniss der Schriftwerke seines Volks, welche uns in seinen eigenen Darstellungen entgegentritt [2], war ohne Bücherbesitz kaum denkbar; und es wird auch ausdrücklich bezeugt, dass er der erste gewesen sei, welcher eine grössere Bibliothek anlegte [3]. Werke ferner, wie die Politieen und die Sammlung ausländischer Gesetze [4], konnten nur durch mühsame und wohl auch kostspielige Erkundigungen zu Stande kommen. Namentlich aber die Thiergeschichte und die verwandten naturwissenschaftlichen Schriften setzen Untersuchungen vor-

---

lichsten Mittel (πλοῦτον ἀνενδεῆ) für seine Forschungen, und namentlich für die Thiergeschichte, gewähren; Athen. IX, 398, e redet von 800 Talenten, mit denen Alexander dieses Werk unterstützt habe; Plin. H. nat. VIII, 16, 44 berichtet, Alexander habe ihm alle Jäger, Fischer und Vogelfänger seines Reichs, alle Aufseher königlicher Jagden, Fischteiche, Heerden u. s. w., mehrere tausend Menschen, für dasselbe zur Verfügung gestellt. Indessen bemerkt über die letztere Angabe Brandis S. 117 f., in Uebereinstimmung mit Humboldt (Kosmos II, 191. 427 f.), dass sich in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles keine Beweise für seine Bekanntschaft mit Dingen finden, welche erst durch Alexanders Zug zu seiner Kunde gelangen konnten; und wenn diess auch (z. B. hinsichtlich der Elephanten) einige Ausnahmen erleiden sollte, erscheint doch die Angabe des Plinius nicht gerechtfertigt.

[1] Diess zeigt sich nicht blos in seinem Testament, welches für die frühere Zeit nicht unmittelbar beweisend ist, und es wird nicht blos durch den Vorwurf der Ueppigkeit und Prunkliebe vorausgesetzt, welchen Gegner ihm gemacht haben (s. u.); sondern alles, was wir von seinem Lebensgang wissen, macht den Eindruck eines unabhängig gestellten Mannes, der bei der Wahl seines Aufenthaltsorts, bei seiner Verheirathung, bei seinen schon in jüngeren Jahren gewiss sehr umfassenden und bedeutende Hülfsmittel erfordernden Studien durch keine Vermögensrücksichten gehemmt ist — denn die Fabeln des Epikur und Timäus (s. o. S. 6, 2. 3) verdienen keine Beachtung.

[2] Ausser den noch vorhandenen gehören hieher namentlich auch die nur noch in den Titeln und in dürftigen Bruchstücken erhaltenen zur Geschichte der Philosophie, der Rhetorik und der Poësie.

[3] Strabo XIII, 1, 54. S. 608: πρῶτος ὧν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν. Vgl. Athen. I, 3, a. Für Speusipp's Werke soll er drei attische Talente (über 4000 Thlr.) bezahlt haben; Gell. III, 17, 3.

[4] Ueber beide tiefer unten.

aus, wie sie kein Einzelner fertig bringen konnte, wenn er nicht über weitere Kräfte zu gebieten hatte, oder sie zu gewinnen im Stande war. Es ist daher eine höchst erfreuliche Fügung der Umstände, dass dem Manne, welchen sein umfassender Geist und seine seltene Beobachtungsgabe zum einflussreichsten Begründer der Erfahrungswissenschaft und der gelehrten Forschung gemacht hat, die äusseren Verhältnisse günstig genug waren, um ihm die nöthige Ausrüstung für seinen grossen wissenschaftlichen Beruf nicht zu versagen.

In den letzten Lebensjahren des Aristoteles trübte sich das schöne Verhältniss, in welchem er bis dahin zu seinem grossen Zögling gestanden war ¹). Der Philosoph mag wohl an Manchem, was Alexander vom Glücke berauscht that, an mancher Maassregel, die jener zur Befestigung seiner Eroberungen nöthig fand, der sich aber die hellenische Sitte und das Selbstgefühl unabhängiger Männer nicht fügen konnte, an den Härten und Leidenschaftlichkeiten, zu welchen sich der jugendliche Weltherrscher, von Schmeichlern umringt, durch den Widerstand Einzelner erbittert, durch verrätherische Nachstellungen misstrauisch gemacht, hinreissen liess, Anstoss genommen haben ²); und an Zwischenträgern, welche dem Könige Wahres und Unwahres hinterbrachten, wird es bei der Eifersucht, mit der sich die Gelehrten und Philosophen in seiner Umgebung gegenseitig zu verdrängen suchten ³), um so weniger gefehlt haben, da auch die Höflinge und Feldherrn ohne Zweifel die wissenschaftlichen Verbindungen und Liebhabereien des Fürsten in ihr Ränkespiel mit hereinzogen. Weiter scheint das nahe Verhältniss, in dem Aristoteles mit Antipater stand ⁴), den König bei der

---

1) S. o. S. 20, 1. Als ein Zeichen dieses freundlichen Verhältnisses wird der Briefwechsel der Beiden angeführt. Die noch vorhandenen aristotelischen Briefe sind jedoch sicher unächt (s. Stahr Arist. II, 167 ff., der sie auch, nebst weiteren literarischen Nachweisungen, mittheilt). Dasselbe gilt (s. o. S. 19, 2) von den zwei Briefchen bei Gellius. Dagegen kann das kleine Bruchstück bei Aelian V. H. XII, 54 ächt sein; die Briefe des Arist. an Alexander führt auch Demetr., De elocut. 234 als Muster an, vier Briefe nennt Diog. 27.

2) Dass er mit Alexanders ganzer, auf Gleichstellung und Verschmelzung von Griechen und Orientalen berechneter Politik nicht einverstanden war, sagt wenigstens Plutarch s. o. S. 21, 1.

3) M. vgl. z. B. Plut. Alex. c. 52. 53. Arrian IV, 9—11.

4) Dieses Verhältniss erhellt ausser dem Umstand, dass Antipater's Sohn

Spannung, welche allmählig zwischen ihm und seinem Feldherrn eintrat, auch gegen jenen verstimmt zu haben 1). Was jedoch der früheren Anhänglichkeit des Königs an seinen Lehrer den schwersten Stoss versetzte, war das Verhalten des Kallisthenes 2). Die Unbeugsamkeit, mit welcher sich dieser Philosoph der neueingeführten orientalischen Hofsitte widersetzte, der herbe und rücksichtslose Ton, in dem er dagegen eiferte, die Absichtlichkeit, mit der er seinen Freimuth zur Schau trug und die Blicke aller Unzufriedenen im Heer auf sich richtete, die Wichtigkeit, welche er sich als Geschichtschreiber Alexanders beilegte, und die Selbstüberhebung, mit der er diess aussprach, hatten den König schon seit längerer Zeit mit Groll und Misstrauen gegen ihn erfüllt. Um so leichter ward es den Feinden des Philosophen, ihn von der Mitschuld desselben an einer Verschwörung unter den Edelknaben zu überzeugen, welche Alexanders Leben in die höchste Gefahr brachte, und Kallisthenes verlor mit den Verschworenen, deren verbrecherischem Unternehmen er ohne Zweifel ganz fremd war 3), das Leben 4). Im ersten Augenblick wandte sich der Verdacht des gereizten Herrschers selbst gegen Aristoteles 5), der seinen Verwandten Kallisthenes bei sich auf-

---

Kassander ein aristotelischer Schüler war (Plut. Alex. 74), aus den Briefen des Philosophen an Antipater (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 9. Diog. 27. Demetr. de elocut. 225. Aelian V. H. XIV, 1). Auch die falsche Nachrede über seinen Antheil an Alexander's Tod (s. u.) setzt es voraus.

1) M. s. Plut. a. a. O. (freilich ein Vorfall aus Alexander's letzter Zeit, nach der Hinrichtung des Kallisthenes). Ueber Antipater vgl. ebd. 39. 49. Arrian VII, 12. Curt. X, 31. Diodor XVII, 118.

2) Das Nähere über ihn geben Plut. Alex. 53—55 vgl. Sto. rep. 20, b. S. 1043. qu. conv. I, 6. S. 623. Arrian IV, 10—14. Curt. VIII, 18 ff., vgl. auch Chares b. Athen. X, 434, d. Theophrast b. Cic. Tusc. III, 10, 21, von Neueren Stahr, Arist. I, 121 ff. Droysen, Gesch. Alex. S. 349 ff. Grote, Hist. of Greece XII, 290 ff. u. A. Auf die weit auseinandergehenden Urtheile dieser Männer über Kallisthenes kann ich hier natürlich nicht eintreten.

3) Inwiefern ihn die Schuld traf, die jungen Leute durch unvorsichtige und aufreizende Reden in ihrem Vorhaben bestärkt zu haben, lässt sich nicht ausmitteln, eine wirkliche Mitwissenschaft oder Miturheberschaft dagegen, wie sie ihm zur Last gelegt wurde, ist nicht allein unerweislich, sondern auch höchst unwahrscheinlich.

4) Die Art seines Todes wird bekanntlich verschieden angegeben.

5) Bei Plut. Alex. 55 schreibt er an Antipater: οἱ μὲν παῖδες ὑπὸ τῶν Μακεδόνων κατελεύσθησαν· τὸν δὲ σοφιστὴν (Kallisth.) ἐγὼ κολάσω καὶ τοὺς ἐκπέμψαντας αὐτὸν καὶ τοὺς ὑποδεχομένους ταῖς πόλεσι τοὺς ἐμοὶ ἐπιβουλεύοντας. Nach Chares

erzogen und ihn später Alexander empfohlen hatte [1]; wie dringend auch jener selbst den unbesonnenen jungen Mann zur Vorsicht ermahnt haben mochte [2]. Doch hatte diess für ihn, ausser einer merklichen Erkältung seiner Beziehungen zu Alexander, keine weiteren Folgen [3]. Wenn sich nichtsdestoweniger an den Tod des Kallisthenes die Behauptung angeknüpft hat, dass Aristoteles bei der angeblichen Vergiftung Alexanders durch Antipater mitgewirkt habe [4], so ist die vollkommene Grundlosigkeit dieser Anschuldigung längst nachgewiesen [5]. Und wirklich hatte ja auch Aristo-

---

(Plut. a. a. O.) hatte er Anfangs im Sinn, in Gegenwart des Aristoteles über Kallisthenes Gericht zu halten. Nur eine rednerische Uebertreibung, keine geschichtliche Angabe, ist die Behauptung des Dio Chrysost. or. 64, S. 338: Alexander sei damit umgegangen, Aristoteles und Antipater tödten zu lassen.

[1] Plut. a. a. O. Arrian IV, 10, 1. Diog. 4 f. Suid. Καλλισθ.

[2] Diog. a. a. O. Valer. Max. VII, 2, ext. 8 vgl. Plut. Alex. 54.

[3] Plutarch sagt diess ausdrücklich, s. o. 20, 1, und die Angabe bei Diog. 10, dass Alexander, um seinen Lehrer zu kränken, Anaximenes von Lampsakus und Xenokrates Beweise seiner Gnade habe zukommen lassen, würde das Gegentheil nicht beweisen, wenn sie auch glaubhafter wäre. Aber ein so kleinliches Verfahren liegt nicht in Alexander's Charakter und würde auf Aristoteles auch schwerlich viel Eindruck gemacht haben; Plut. a. a. O. sieht in der Huld, welche der König Xenokrates erwies, gerade eine Nachwirkung des aristotelischen Unterrichts. Was freilich Philop. in Meteorol. (Arist. Meteorol. ed. Ideler I, 142) über einen angeblich aus Indien geschriebenen Brief Alexander's an Arist. mittheilt, kann man für die Fortdauer ihres freundschaftlichen Verkehrs nicht anführen.

[4] Der erste Zeuge dafür ist ein gewisser Hagnothemis b. Plut. Alex. 77, der die Sache von König Antigonus (wohl Antig. I.) gehört haben wollte; weiter erwähnt der Sage Arrian VII, 27, indem er ihr, wie Plutarch, widerspricht; auch Plin. H. nat. XXX, 16, Schl. behandelt sie als Erdichtung. Nach Xiphilin LXXVII, 7. S. 1293 R. entzog Kaiser Caracalla wegen Aristoteles' angeblicher Blutschuld den Peripatetikern in Alexandrien ihre Privilegien.

[5] Der Beweis, welchen schon Stahr Arist. I, 136 ff. geführt, und Droysen Gesch. d. Hellenismus I, 705 f. ergänzt hat, beruht, abgesehen von der moralischen Undenkbarkeit der Sache, hauptsächlich auf folgenden Gründen. Erstens bezeugt Plut. a. a. O. ausdrücklich, dass der Verdacht einer Vergiftung erst 6 Jahre nach Alexander's Tod aufgetreten sei, als er der leidenschaftlichen Olympias einen willkommenen Vorwand bot, ihren Hass an Antipater's Familie zu kühlen, und die öffentliche Meinung gegen Kassander, den angeblichen Ueberbringer des Gifts, aufzuregen; ein Umstand, welcher an und für sich schon die Angabe mehr als verdächtig macht. Nicht minder verdächtig ist 2) das Zeugniss des Antigonus, da auch dieses doch nur aus der Zeit stammen kann, in der er mit Kassander verfeindet war; dabei fragt es sich aber immer

teles so wenig Ursache, den Tod seines königlichen Schülers zu wünschen, dass vielmehr dieses Ereigniss für ihn selbst ernstliche Gefahren herbeiführte.

Die unerwartete Kunde von dem plötzlichen Ende des gefürchteten Eroberers rief nämlich in Athen die äusserste Aufregung gegen die macedonische Oberherrschaft hervor, und sobald man

---

noch, ob dieser auch schon Aristoteles der Theilnahme an dem Verbrechen beschuldigt hatte. Denn höchst auffallend ist 3), dass von den leidenschaftlichen Gegnern des Stagiriten, denen sonst keine Verläumdung gegen ihn zu schlecht ist, einem Epikur, Timäus, Demochares, Lyko u. s. w. (m. s. über dieselben Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2 und was S. 6 f. weiter angeführt wurde) eine Erwähnung dieser Anschuldigung, die ihnen doch vor Allem willkommen sein musste, nicht bekannt ist. Dazu kommt 4) dass fast alle, die von Alexander's Vergiftung reden, die fabelhafte, Allem nach schon bei der ersten Verbreitung jener Sage in Umlauf gesetzte, und auf die Volksphantasie auch ganz gut berechnete Angabe haben, sie sei durch Wasser von der nonakrischen Quelle (der Styx) bewirkt worden; was wieder beweist, dass wir uns hier nicht auf geschichtlichem Boden befinden. 5) weist das, was Arrian und Plutarch über den Gang von Alexander's Krankheit aus der Hofchronik mittheilen, durchaus nicht auf Vergiftung. Wenn ferner 6) Aristoteles durch Kallisthenes' Schicksal zu seinem Verbrechen bestimmt worden sein soll, so kann dieses weder einen so unauslöschlichen Groll in ihm erzeugt haben, dass derselbe noch 6 Jahre später einen derartigen Ausbruch genommen hätte, da er selbst ja bei der Gemüthsart und dem Benehmen seines Verwandten diesen Ausgang vorausgesehen hatte, noch kann er andererseits den Tod des Königs zu seiner eigenen Sicherheit nöthig gefunden haben, nachdem eine so lange Erfahrung gezeigt hatte, wie wenig er für sich von ihm zu fürchten habe. Wahrscheinlich stand aber sein eigener Adoptivsohn im Dienst Alexanders, von dem ihm wichtige Aufträge anvertraut wurden (s. o. S. 4, 5). Was aber 7) das Gerücht von Alexander's Vergiftung für sich schon widerlegt, das ist der weitere Gang der Ereignisse. Alexander's Tod gab für Griechenland das Zeichen zum Ausbruch eines Aufstands, durch welchen gerade Antipater im lamischen Krieg auf's Aeusserste bedrängt wurde. Jeder, der mit den damaligen Verhältnissen bekannt war, konnte eine solche Bewegung für diesen Fall mit vollkommener Sicherheit voraussehen. Wäre Antipater vom Tode des Königs nicht ebenso, wie alle Andern, überrascht worden, so würde er seine Vorkehrungen getroffen haben, um den Aufständischen entweder die Stirne bieten zu können, oder sich als Befreier an ihre Spitze zu stellen. Hätte man andererseits Antipater für den Urheber des Ereignisses gehalten, welches die Griechen als den Anfang ihrer Freiheit feierten, so würde sich die Bewegung nicht vom ersten Augenblick an gegen ihn gewendet haben, und hätte man Aristoteles einen Antheil daran zugeschrieben, so würde er in Athen nicht sofort auf Leben und Tod verklagt worden sein.

darüber volle Gewissheit erlangt hatte, brach diese Aufregung in offenen Krieg aus. Athen stellte sich an die Spitze aller derer, welche die Freiheit Griechenlands erstreiten wollten, und ehe der macedonische Statthalter Antipater hinreichend gerüstet war, sah er sich von einer Uebermacht angegriffen, deren Bewältigung ihm nur nach langem gefahrvollem Kampf in dem lamischen Kriege gelang [1]. Gleich bei ihrem Beginn wandte sich diese Bewegung, wie sich diess nicht anders erwarten liess, gegen die hervorragenden Mitglieder der macedonischen Parthei, und mochte auch Aristoteles keine politische Rolle gespielt haben [2], so war doch sein Verhältniss zu Alexander, seine freundschaftliche Verbindung mit Antipater zu bekannt, sein Name zu berühmt, er hatte auch der persönlichen Neider und Feinde ohne Zweifel zu viele, als dass er, der Erzieher des macedonischen Herrschers, unangefochten bleiben konnte. Eine Klage wegen Verletzung der bestehenden Religion, welche an sich selbst ungereimt genug war, musste den Vorwand zur Befriedigung des politischen und persönlichen Hasses hergeben [3]. Aristoteles fand es gerathen, dem drohenden Sturm auszuweichen [1]: er flüchtete sich nach Chalcis auf Euböa [2], wo er ein Landhaus besass [3], und sich wohl auch sonst schon zeitenweise aufgehalten hatte [4]; seine Feinde konnten ihm ausser einigen leicht zu verschmerzenden Beleidigungen [5] nichts anhaben. Das Lehramt im Lyceum übernahm, zunächst wohl nur für die Zeit seiner Abwesenheit [1], Theophrast [2]. Indessen sollte sich Aristoteles seines Asyls nicht lange erfreuen. Schon im folgenden Jahr, im Sommer d. J. 322 v. Chr. [3], erlag er einer Krankheit, an der er schon länger gelitten hatte [4], so dass er demnach von seinen zwei grossen Zeitgenossen, Alexander und Demosthenes, den einen nur um ein volles Jahr überlebt hat, und dem andern um Weniges im Tode vorangieng. Sein Leichnam

---

[1] Das Nähere über diese Vorgänge bei Droysen, Gesch. d. Hellenism. I, 59 ff.

[2] Nach Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 3 hatte Demochares (ohne Zweifel der Neffe des Demosthenes, über welchen Cic. Brut. 83, 286. De orat. II, 23, 95. Seneca de ira III, 23, 2. Plut. Demosth. 30. vit. X. orat. VIII, 58. S. 847. Suid. u. d. W. z. vgl.) dem Philosophen vorgeworfen, es seien Briefe von ihm aufgefangen worden, welche feindselig gegen Athen waren, er habe Stagira den Macedoniern verrathen, und nach der Zerstörung Olynth's Philipp die reichsten Bürger dieser Stadt angegeben. Aber schon die zwei letzten, selbst den äusseren Verhältnissen nach unmöglichen Behauptungen zeigen, was auch von der ersten zu halten ist. Aristokles hat ganz Recht, wenn er sagt, man brauche diese Dinge nur anzuführen, um sie zu widerlegen. Nicht einmal die Ankläger des Arist. scheinen etwas der Art vorgebracht zu haben.

[3] Die Klage, von Demophilus auf Betrieb des Hierophanten Eurymedon eingebracht, gieng auf die Vergötterung des Hermias, für welche der Beweis in dem S. 17, 2 erwähnten Gedicht und wohl auch in dem angeblichen Opfer (S. 17, 1) liegen sollte (Athen. XV, 696, a. 697, a. Diog. 5. Anon. Men. Suid. Hesych.; Orig. c. Cels. I, 65 nennt statt dessen wohl nur aus eigener Vermuthung τινὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ ἃ ἐνόμισαν εἶναι ἀσεβῆ οἱ Ἀθηναῖοι). Die Schwäche dieses Klagegrundes beweist aber zur Genüge, dass er blosser Vorwand war, wenn auch vielleicht der Hierophant in dem Philosophen neben dem Freund Antipaters auch den Aufklärer hasste. Eine ehrlich gemeinte Anklage wegen Gottlosigkeit war in dem damaligen Athen wohl kaum noch möglich.

---

[1] Seine Aeusserungen hierüber: er wolle den Athenern keine Gelegenheit geben, sich zum zweitenmal an der Philosophie zu versündigen, und: Athen sei der Ort, wo, nach Homer, ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ (Anspielung auf die Sykophanten), finden sich bei Diog. 9. Aelian III, 36. Orig. a. a. O. Eustath. in Odyss. H, 120. S. 1573. Ammon. S. 48. Ammon. lat. S. 59. Die beiden letztern lassen ihn diess in einem Brief an Antipater äussern; nach Favorin b. Diog. a. a. O. war der homerische Vers in der Vertheidigungsschrift angeführt, die auch der Anon. Menag. g. E. und Athen. XV, 697, a kennt. Indessen bezweifelt schon Athen. die Aechtheit dieser Schrift, und man sieht auch nicht ein, was Aristoteles, der sich in Sicherheit befand, und sich gewiss über die Erfolglosigkeit eines solchen Schritts nicht täuschte, zu dieser Selbstvertheidigung hätte bewegen können. Es ist ohne Zweifel ein rednerisches Uebungsstück, eine Nachahmung der sokratischen Apologieen.

[2] Es wäre diess nach Apollodor b. Diog. 10. Ol. 114, 3, also nach der Mitte d. J. 322 v. Chr. geschehen. Diess ist jedoch nicht wahrscheinlich. Denn theils redet Strabo a. a. O. und Herakleides b. Diog. X, 1 so, als ob Arist. längere Zeit in Chalcis gelebt hätte, theils ist es an und für sich viel wahrscheinlicher, dass die Anklage gegen Aristoteles gleich während der ersten Aufregung gegen die macedonische Parthei, als dass sie später, nach Antipater's entscheidenden Siegen in Thessalien, erhoben wurde, und dass Aristoteles bei Zeiten flüchtete, statt den ganzen Verlauf des lamischen Kriegs in Athen abzuwarten. Ich vermuthe daher, dass er schon im Spätsommer 323 Athen verliess, und dass auch Apollodor nur gesagt hat, was bei Dionys. ep. ad Amm. I, 5 steht, Aristoteles sei Ol. 114, 3, nach Chalcis geflüchtet, gestorben. Andererseits kann man aber auch nicht (mit Stahr I, 147) auf eine noch frühere Uebersiedlung dorthin aus der Angabe des Herakleides a. a. O. schliessen, dass Aristoteles, als Epikur nach Athen kam, sich in Chalcis aufgehalten habe; τελευτήσαντος δ' Ἀλεξάνδρου ... μετελθεῖν (sc. Ἐπίκουρον) εἰς Κολοφῶνα. Denn da die Flucht des Philosophen nach Chalcis nur durch die ihm in Athen drohende Gefahr veranlasst war, diese Gefahr aber erst in Folge von Alexander's Tod eintrat, welchen kein Mensch vorhersehen konnte, so kann Arist. unmöglich früher nach Chalcis gegangen sein, als die Nachricht vom Tode des Königs nach Athen kam, also nicht vor der Mitte d. J. 323. Jene Angabe des Heraklides oder Diogenes Bericht von derselben muss demnach ungenau sein. David Schol. in Arist. 26, b, 26 begeht das Unglaubliche, die Flucht nach Chalcis in die nächste Zeit nach Sokrates Tod zu verlegen.

[3] S. o. S. 3, 2.

[4] Vgl. Strabo X, 1, 11. S. 448.

[5] Im Fragment eines Briefs an Antipater bei Aelian V. H. XIV, 1 er-

---

wähnt er, wahrscheinlich aus dieser Zeit, τῶν ἐν Δελφοῖς ψηφισθέντων μοι καὶ ὧν ἀφῄρημαι νῦν. Was diess aber war, ob eine Bildsäule oder irgend ein Ehrenrecht, z. B. Proëdrie, oder was sonst, und von wem er es erhalten hatte, wird nicht mitgetheilt. War es ihm von den Athenern verliehen, so könnte es mit den S. 21, 5 erwähnten Diensten zusammenhängen.

[1] Vgl. hierüber S. 35, 3.

[2] Diog. V, 36, und nach ihm Suid. Θεόφρ.

[3] Das Olympiadenjahr 114, 3 nennt Apollodor b. Diog. 10. Ammon. lat. S. 55, vgl. Dionys. a. a. O. Die nähere Zeitbestimmung ergiebt sich aus der Angabe (Apollodor a. a. O.), er sei um dieselbe Zeit, wie Demosthenes, oder genauer (Gell. N. A. XVII, 21, 35) kurz vor Demosthenes, gestorben. Da nun dieser nach Plut. Demosth. 30 Ol. 114, 3 am 16. Pyanepsion (322, 14. Oktbr.) starb, so muss Aristoteles Tod in die Zeit vom Juli bis zum September dieses Jahrs fallen.

[4] Dass er an einer Krankheit starb, sagen Apollodor und Dionys. a. d. a. O., vgl. Gell. XIII, 5, 1; Censorin di. nat. 14, 16 fügt bei: *hunc ferunt naturalem stomachi infirmitatem crebrasque morbidi corporis offensiones adeo virtute animi diu sustentasse, ut magis mirum sit ad annos sexaginta tres eum vitam protulisse, quam ultra non pertulisse.* Die Behauptung des Eumelus b. Diog. 6, welcher der Anon. Menag. S. 61 und nach ihm Suid. folgt, dass er sich mit Schierling vergiftet habe (oder gar, wie Hesych. will, zum Schierlingsbecher verurtheilt worden sei), scheint aus einer Verwechslung mit Demosthenes oder einer Nachbildung von Sokrates Ende (vgl. S. 33, 1) herzurühren; keinenfalls aber ist sie geschichtlich, da sie die zuverlässigsten Zeugnisse gegen sich hat, und weder mit den Grundsätzen des Philosophen (Eth. N. III, 11. 1116, a, 12. V, 15, Anf. IX, 4. 1166, b, 11), noch mit der Sachlage übereinstimmt; denn in Euböa war er ja ausser aller Gefahr. Das Mährchen vollends, welches sich aber in dieser Form doch nur bei Elias Cretensis S. 507, D Col. findet, dass er sich in den Euripus gestürzt habe, weil er die Ursachen seiner Erscheinungen nicht ergründen konnte, bedarf keiner Widerlegung, und auch das, was der angebliche Justin Cohort. c. 36. Greg. Naz. or. IV, 112, A. Procop. De bello Goth. IV, 579, C (denen noch Stahr I, 155, 5 trotz Bayle's richtigerer Auffassung, Art. Aristote, Anm. Z, die gleiche Angabe zuschreibt) allein haben, und was selbst Bayle a. a. O. des Philosophen höchst würdig findet, dass ihn sein vergebliches Nachsinnen über jene Erscheinung durch Kummer und Anstrengung aufgerieben habe, ist sehr unglaubhaft.

soll nach Stagira gebracht worden sein [1]; sein Testament, ein Beweis treuer Anhänglichkeit und umfassender Fürsorge für die Seinigen, auch für Sklaven, ist uns noch erhalten [2]. Zum Vorstand seines Schülerkreises bestimmte er Theophrast [3]; derselbe erhielt auch den werthvollsten Theil seiner Hinterlassenschaft, seine Bücher [4].

Ueber die Persönlichkeit unseres Philosophen sind wir durch die Ueberlieferung nur sehr unvollständig unterrichtet. Ausser einigen Angaben über sein Aeusseres [5] sind die Anschuldigungen seiner Gegner fast das Einzige, was uns mitgetheilt wird. Die meisten von diesen sind nun schon früher in ihrem Unwerth gewürdigt worden: so diejenigen, welche sich auf sein Verhältniss zu Plato, zu Hermias, zu seinen zwei Frauen, zu Alexander, auf die angeblichen Unwürdigkeiten seiner Jugend und die politischen Schlechtigkeiten seiner späteren Jahre beziehen [1]. Auch das Uebrige aber, was aus den Schriften seiner zahlreichen Feinde [2] mitgetheilt wird, hat grösstentheils nicht viel auf sich [3]; und ebenso wenig geben uns sonstige Nachrichten das Recht, ihn einer egoistischen Lebensklugheit oder eines ungemessenen und kleinlichen Ehrgeizes zu beschuldigen 1). Der erste von diesen Vorwürfen stützt sich hauptsächlich auf sein Verhältniss zu den macedonischen Machthabern, der zweite auf die Kritik, welche er in seinen Schriften über Zeitgenossen und Vorgänger ergehen lässt. Allein dass er in unwürdiger Weise um die Gunst eines Philipp oder Alexander gebuhlt habe, lässt sich nicht beweisen 2), und dass er die Unbesonnenheiten eines Kallisthenes hätte gutheissen oder nachahmen sollen, lässt sich nicht verlangen; nimmt man aber daran Anstoss, dass er sich überhaupt zur macedonischen Parthei hielt, so heisst das einen falschen und fremdartigen Maasstab an ihn anlegen. Aristoteles war allerdings nach Geburt und Bildung ein Grieche. Aber wenn schon seine persönlichen Verbindungen wesentlich dazu beitragen mussten, ihn für das Fürstenhaus zu gewinnen, welchem er und sein Vater so nahe standen und so Vieles verdankten, so konnte die Betrachtung der allgemeinen Lage nicht dazu dienen, ihn von diesem Weg abzulenken. War doch schon Plato von der Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände überzeugt gewesen, hatte doch er schon ihre durchgreifende Umgestaltung gefordert. Dieser Ueberzeugung seines Lehrers konnte sich der Schüler wohl um so weniger entziehen, je schärfer und unbestechlicher er die Menschen und die Dinge zu beobachten verstand, je klarer er die Bedingungen durchschaut hatte, an welche die Lebensfähigkeit der Staaten und der Verfassungsformen geknüpft ist. Nur dass er mit seinem praktischen Sinn nicht an das platonische Staatsideal glauben konnte, sondern statt dessen in den gegebenen Verhältnissen und unter den bestehenden politischen Mächten den Stoff zu einem staatlichen Neubau suchen musste. Dieser war aber damals schlechterdings nur im macedonischen Reiche vorhanden, die griechischen Staaten waren nicht mehr fähig, ihre Unabhängigkeit nach aussen zu behaupten und ihr inneres Leben aus sich zu verbessern. Die ganze bisherige Erfahrung bewies diess so schlagend, dass selbst ein Phocion im lamischen Krieg erklärte, ehe die sitt-

---

[1] Was freilich nur die lateinische Lebensbeschreibung S. 56 unter weiteren Angaben über sein Monument und die Feier seines Andenkens, berichtet.

[2] Diog. 11 ff. vgl. S. 4, 5. 17, 2. An der Aechtheit dieser Urkunde lässt sich um so weniger zweifeln, da alle inneren Anzeichen dafür sprechen, und da schon Hermippus b. Athen. XIII, 589, c eine Bestimmung daraus anführt. Diogenes hat sie (nach V, 64) wohl von Aristo. Nach dem latein. Ammonius S. 59 hatte sie auch Andronikus und Ptolemäus mitgetheilt.

[3] Die artige Erzählung über die Art, wie er diese seine Willensmeinung ausdrückte (Gell. N. A. XIII, 5, wo aber statt „Menedemus“ Eudemus stehen sollte, selbst wenn der Verfasser „Menedemus“ geschrieben hat) ist bekannt. Die Sache ist auch ganz glaublich, und würde Aristoteles, wie wir ihn sonst kennen, ähnlich sehen. Wo sie sich zutrug, in Athen vor seiner Abreise oder in Chalcis, lässt sich nicht sicher ausmachen, doch hat die letztere Annahme mehr für sich. In diesem Fall kann dann aber die Uebergabe des Lehramts vor der Flucht aus Athen nur eine interimistische gewesen sein, wie diess auch an sich wahrscheinlicher ist.

[4] Strabo XIII, 1, 54. S. 608. Plut. Sulla c. 26. Athen. I, 3, a vgl. Diog. V, 52. Auffallend ist es, dass das Testament der Bücher nicht erwähnt. Wenn daher Arist. nicht schon vorher über diese verfügt hatte, müsste man annehmen, die betreffende Stelle sei aus Versehen von Diogenes oder in der Abschrift, deren er sich bediente, weggelassen worden. Möglich aber auch, dass Theophrast erst nach dem Tode von Aristoteles' Sohn Nikomachus in ihren Besitz kam.

[5] Diog. 2 nennt ihn ἰσχνοσκελὴς und μικρόμματος, ein schmähendes Epigramm in der Anthologie (III, 167 Jak.), auf das nichts zu geben ist, σμικρὸς, φαλακρὸς, προγάστωρ, namentlich geschieht aber eines Sprachfehlers Erwähnung, der in einer zu weichen Aussprache des R bestanden zu haben scheint; darauf nämlich wird sich das Prädikat τραυλὸς bei Diog. a. a. O. Anon. Menag. Suid. Plut. aud. poët. c. 8, S. 26. adulat. c. 9, S. 53 beziehen. Einer angeblichen Bildsäule von ihm erwähnt Pausan. VI, 4, 5; über andere Aristoteles-Bilder s. m. Stahr I, 161 f.

---

[1] Vgl. S. 6 ff. 16, 4. 17, 1. 2. 30, 4. 5. 32, 2. Zu diesen Verläumdungen gehört auch die Angabe Tertullian's (Apologet. 46): *Aristoteles familiarem suum Hermiam turpiter loco excedere fecit*, was nach dem Zusammenhang doch nur heissen kann, er habe ihn verrathen, eine Behauptung, so ungereimt und zugleich so schlecht, dass gerade ein Tertullian nöthig war, um sie zu glauben, oder auch zu erfinden.

[2] Themist. orat. XXIII, 285, c redet von einem στρατὸς ὅλος solcher, welche den Arist. verläumdet hätten; theils bei ihm, theils bei Aristokles (Eus. pr. ev. XV, 2) und Diog. 11. 16 werden in dieser Beziehung noch aus der Zeit des Arist. und der nächsten Folgezeit genannt: Epikur, Timäus, Eubulides, Alexinus, Cephisodor, Lyko, Theokrit von Chius, Demochares; mit welchem Recht Themist. diesen Gegnern Dicäarch beifügt, wissen wir nicht.

[3] So jene Anschuldigungen, welche sich bei Aristokl. und Diog. a. d. a. O. Suid. Ἀριστ. Athen. VIII, 342, c. XIII, 566, e. Plin. h. n. XXXV, 16, 2. Aelian V. H. III, 19. Theodoret cur. gr. affect. XII, 51. S. 173. Lucian Dial. mort. 13, 5. Paras. 36 finden: Arist. sei ein Schlemmer gewesen, sei nur desshalb an den macedonischen Hof gegangen, habe Alexander unwürdig geschmeichelt, in seinem Nachlass haben sich 75 (oder gar 300) Schüsseln gefunden; er sei ferner (wegen Pythias und Herpyllis) geschlechtlich ausschweifend, und auch in seinen Schüler aus Phaselis (Theodektes) verliebt gewesen; überdiess so weichlich, dass er in warmem Oel gebadet habe (was ohne Zweifel aus medicinischen Gründen geschah; vgl. Diog. 16 und oben S. 34, 4), und so geizig, dass er dieses Oel nachher verkauft habe; er habe sich in jüngeren Jahren mehr, als einem Philosophen zieme, geputzt (was ja bei einem reichen, in der Nähe des Hofs aufgewachsenen jungen Mann möglich ist), sei vorlaut gewesen und habe einen spöttischen Zug im Gesicht gehabt. Es lässt sich jetzt nicht mehr ausmitteln, ob diesen Beschuldigungen etwas Thatsächliches und was ihnen zu Grunde liegt, aber die Beschaffenheit der Zeugen lässt ganz entschieden vermuthen, dass dieses Thatsächliche jedenfalls nur auf unbedeutende Dinge hinausläuft, weit das Meiste dagegen böswillige Erfindung oder Consequenzmacherei ist. Wie die Grundsätze des Philosophen über den Werth der äusseren Güter und über die Lust zu solchen Verdächtigungen benützt wurden, zeigt u. A. Lucian a. a. O. Theodoret a. a. O. und der von ihm angeführte Attikus.

---

1) Vorwürfe, denen selbst Stahr I, 173 ff. eine grössere Berechtigung einräumt, als wir ihnen zugestehen können.

2) Stahr findet zwar, es klinge fast wie Schmeichelei, wenn Arist. bei Ael. V. H. XII, 54 an Alexander schreibt: ὁ θυμὸς καὶ ἡ ὀργὴ οὐ πρὸς ἴσους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς κρείττονας γίνεται, σοὶ δὲ οὐδεὶς ἴσος. Allein diess ist ja die lautere Wahrheit: wer war denn dem Besieger des Perserreichs an Macht zu vergleichen? In diese Zeit nämlich muss wohl der Brief fallen.

lichen Zustände seines Vaterlands andere geworden seien, lasse sich von einer bewaffneten Erhebung gegen die Macedonier nichts erwarten [1]. Dem Freund der macedonischen Könige, dem Bürger des kleinen, von Philipp zerstörten und als macedonische Landstadt wiederhergestellten Stagira, lag die gleiche Ueberzeugung gewiss weit näher, als einem athenischen Staatsmann. Können wir es ihm verargen, wenn er sich ihr nicht verschloss, und in richtiger Erkenntniss der Sachlage sich auf die Seite stellte, welche allein eine Zukunft hatte, und von der allein, wenn überhaupt noch, Griechenland eine Rettung aus seiner inneren Zerfahrenheit und Erschlaffung, seiner äusseren Unselbständigkeit hätte kommen können? wenn er die bisherige Freiheit der griechischen Einzelstaaten für unhaltbar ansah, nachdem ihre tiefste Grundlage, die politische Tugend der Staatsbürger, verschwunden war? wenn er in seinem Alexander die Bedingung erfüllt glaubte, unter der er die Alleinherrschaft für naturgemäss und gerecht hält [2], dass Einer über alle Andern an Tüchtigkeit so hervorrage, um ihre Gleichstellung mit ihm unmöglich zu machen? wenn er die Hegemonie Griechenlands lieber in seinen Händen wissen wollte, als in denen des persischen Grosskönigs, um dessen Gunst sich die griechischen Staaten seit dem peloponnesischen Krieg wetteifernd bemühten? wenn er von ihm hoffte, dass er den Griechen geben werde, was ihnen, wie er glaubt [3], allein fehlte, um Herren der Welt zu sein, die staatliche Einheit? Die politische Haltung unseres Philosophen wird daher, so weit wir sie zu beurtheilen im Stande sind, keinen Tadel verdienen, wenn man sie nur aus dem richtigen Standpunkt betrachtet. Was den Vorwurf des Ehrgeizes betrifft, so ist allerdings seine wissenschaftliche Polemik nicht selten schneidend und selbst ungerecht; aber doch nimmt sie niemals eine persönliche Wendung, und überhaupt wird Niemand beweisen können, dass sie aus einer anderen Quelle entspringe, als aus dem Bestreben, seinen Gegenstand möglichst scharf zu behandeln und möglichst vollständig zu erschöpfen; und wenn sie trotz dem immer noch bisweilen den Eindruck einer ge-

---

1) Plut. Phoc. 23.

2) Polit. III, 13, Schl.

3) Polit. VII, 7. 1327, b, 29, wo Arist. die Vorzüge des griechischen Volks auseinandersetzt: διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.

wissen Rechthaberei macht, so dürfen wir andererseits auch die Gewissenhaftigkeit nicht übersehen, mit welcher der Philosoph jeden, auch den verborgensten Keim des Wahren bei den Früheren aufsucht, so dass hier schliesslich doch nur eine sehr begreifliche und entschuldbare Einseitigkeit übrig bleibt. Noch weniger werden wir, um Anderes zu übergehen 1), darauf ein Gewicht legen, dass Aristoteles erwartet haben soll, auf dem Grunde, den er gelegt, werde die Philosophie bald zur Vollendung gelangen 2); denn damit hätte er sich doch nur der gleichen Selbsttäuschung schuldig gemacht, welche noch manchem Philosophen nach ihm, und darunter auch solchen begegnet ist, die nicht, wie er, für Jahrtausende Lehrer der Menschheit gewesen sind. Indessen steht die ganze Angabe nicht sicher 3).

So weit uns die wissenschaftlichen Schriften des Philosophen, die dürftigen Ueberbleibsel seiner Briefe, die Bestimmungen seines Testaments und die unvollständigen Nachrichten über sein Leben ein Bild seines Charakters gewähren, können wir nur vortheilhaft von ihm denken. Reine Grundsätze, ein richtiges sittliches Gefühl, ein feines und treffendes Urtheil, Empfänglichkeit für alles Schöne, ein warmer und lebendiger Sinn für Familienleben und Freundschaft, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Anhänglichkeit gegen Angehörige, menschenfreundliche Milde gegen Sklaven und Hülfsbedürftige 4), treue Liebe gegen seine Gattin, eine edle, über das griechische Her-

---

1) Wie das Geschichtchen, welches Valer. Max. VIII, 14, ext. 3 als einen Beweis für A.s *sitis in capessenda laude* anführt, welches aber offenbar eine müssige, ohne Zweifel aus der missverstandenen Stelle Rhet. ad Alex. c. 1, Schl. (vgl. Rhet. III, 9. 1410, b, 2) geschöpfte Erfindung ist.

2) Cic. Tusc. III, 28, 69: *Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse: sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.*

3) Um die Tragweite des fraglichen Ausspruchs beurtheilen zu können, müssten wir wenigstens wissen, in welchem Zusammenhang er stand, ob er nicht z. B. einem Gespräch entnommen ist, und ob ihn Cicero überhaupt aus sicherer Hand hat. Sonst verweist Arist., wie seiner Zeit gezeigt werden wird, nicht selten auf die Nothwendigkeit weiterer Untersuchung.

4) Hinsichtlich der ersteren vgl. m. sein Testament, welches u. A. verordnet, dass keiner von denen, die ihn persönlich bedient haben, verkauft, mehrere freigelassen und selbst ausgestattet werden; hinsichtlich der andern das Wort bei Diog. 17: οὐ τὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον ἠλέησα.

kommen weit hinausgehende Auffassung der Ehe — diess ungefähr sind die Züge, welche uns an seiner moralischen Persönlichkeit in die Augen fallen. Ihr eigentlicher Schwerpunkt aber liegt in dem sittlichen Takte, auf den auch die Ethik des Philosophen alle Tugend zurückführt, und welcher bei ihm durch die umfassendste Menschenkenntniss und das tiefste Nachdenken unterstützt war. Wir werden annehmen dürfen, dass jene Scheu vor aller Einseitigkeit und Uebertreibung, jene gemässigte Gesinnung, welche nichts in der menschlichen Natur Begründetes verschmäht, aber den geistigen und sittlichen Vorzügen allein einen unbedingten Werth beilegt, wie sie in seiner Sittenlehre sich ausspricht, so auch sein Leben geleitet habe [1]. Erscheint aber so sein Charakter, so weit wir ihn kennen, bei allen den kleinen Schwächen, welche ihm wohl auch anhängen mochten, edel und ehrenwerth, so sind die Eigenschaften und die Früchte seines Geistes durchaus bewunderungswürdig. Es ist wohl niemals ein gleicher Reichthum an gelehrten Kenntnissen, eine gleich sorgfältige Beobachtung, ein gleich unermüdlicher Sammlerfleiss mit so viel Schärfe und Strenge des wissenschaftlichen Denkens, mit einem so tief in das Wesen der Dinge eindringenden philosophischen Geiste, mit einem so grossartigen, stets auf die Einheit und den Zusammenhang alles Wissens gerichteten, alle Theile desselben umfassenden und beherrschenden Blicke verknüpft gewesen. An dichterischem Schwung, an Fülle der Phantasie, an Genialität der Anschauung kann Aristoteles allerdings mit Plato nicht wetteifern; seine geistige Ausrüstung liegt ganz auf der wissenschaftlichen, nicht auf der künstlerischen Seite [2]; auch der Zauber der Sprache, mit dem jener uns fesselt, fehlt den erhaltenen Werken des Stagiriten fast durchaus, mit so vielem Recht ohne Zweifel manchen andern eine anmuthige Darstellung nachgerühmt wird [1]. Aber durch Vielseitigkeit und Gründlichkeit der Forschung, Reinheit des wissenschaftlichen Verfahrens, Reife des Urtheils, umsichtige Erwägung aller Entscheidungsgründe, gedrungene Kürze und unnachahmliche Schärfe des Ausdrucks, Bestimmtheit und allseitige Ausbildung der wissenschaftlichen Terminologie, durch alle jene Vorzüge, welche das Mannesalter der Wissenschaft bezeichnen, ist er seinem Lehrer überlegen. Er weiss uns lange nicht in demselben Maasse, wie jener, zu begeistern, uns im Innersten zu ergreifen, das wissenschaftliche und das sittliche Streben in Eines zu verschmelzen; seine Wissenschaft ist trockener, schulmässiger, ausschliesslicher auf die Aufgabe des Erkennens beschränkt, als die platonische; aber innerhalb dieser Grenze hat er, so weit diess dem Einzelnen möglich war, ein Höchstes geleistet, er hat der Philosophie für Jahrtausende ihr Verfahren vorgezeichnet und zugleich die Periode der Gelehrsamkeit für die Griechen begründet, er hat in gleichmässiger Ausbreitung des Wissens alle Gebiete, die seiner Zeit offen standen, mit selbständigen Forschungen bereichert und mit neuen Gedanken befruchtet [2]. Mögen wir auch die Hülfsmittel, welche seine Vorgänger ihm darboten, die Unterstützung, welche ihm von Schülern und Freunden, vielleicht auch von gebildeten Sklaven zu Theil wurde [3], noch so hoch anschlagen: der Umfang seiner Leistungen ragt doch immer noch so weit über das gewöhnliche Maass hinaus, dass wir kaum begreifen, wie Ein Mann in einem Leben von beschränkter Dauer diess Alles vollbringen konnte; zumal da sein rastloser Geist überdiess noch einem schwächlichen Körper die Kraft zu der riesigen Arbeit abzuringen hatte [4]. Seinem geschichtlichen

---

[1] Hieher gehören die Aeusserungen in dem Brief an Antipater bei Aelian V. H. XIV, 1, und bei Diog. 18. Dort sagt er über die Entziehung der ihm früher zuerkannten Ehren (s. o. 33, 5): οὕτως ἔχω, ὡς μήτε μοι σφόδρα μελειν ὑπὲρ αὐτῶν μήτε μοι μηδὲν μελειν, hier über Einen, der ihn hinter seinem Rücken geschmäht hatte: ἀπόντα με καὶ μαστιγούτω.

[2] Auch das Wenige, was wir an dichterischen Versuchen von ihm besitzen, beweist keine bedeutendere dichterische Begabung. Dagegen wird sein Witz gerühmt (Demetr. de elocut. 128), von dem auch die Apophthegmen bei Diog. 17 ff. und die Brieffragmente bei Demetr. a. a. O. 29. 233 Zeugniss ablegen. Dass sich hiemit dann eine gewisse Neigung zum Spott und eine vorlaute Gesprächigkeit (ἄκαιρος στωμυλία) verband, wie diess Ael. V. H. III, 19 von den jüngeren Jahren des Philosophen behauptet, ist immerhin möglich, aber durch diesen Zeugen freilich entfernt nicht bewiesen.

---

1) Hierüber später.

2) Das Nähere wird in dieser Beziehung die Uebersicht seiner Schriften ergeben.

3) So soll ihm z. B. Kallisthenes aus Babylon über dortige astronomische Beobachtungen Mittheilungen gemacht haben (Simpl. De coelo, Schol. 503, a, 26 nach Porphyr), welche Nachricht aber freilich durch den Zusatz, dass dieselben 31000 Jahre weit zurückgegangen seien, wieder ziemlich unbrauchbar wird.

4) Vgl. S. 34, 4 und Diog. V, 16.

Beruf ist Aristoteles so treu nachgekommen, seine wissenschaftliche Aufgabe hat er so glänzend gelöst, wie nur selten ein Anderer; was er ausserdem als Mensch gewesen ist, darüber sind wir leider nur sehr unvollständig unterrichtet, aber wir haben keinen Grund, den Anschuldigungen seiner Feinde zu glauben und dem günstigen Eindruck zu misstrauen, der durch seine sittlichen Grundsätze hervorgerufen, und durch manche andere Spuren bestätigt wird.

2. Aristoteles' Schriften.[1]

Die schriftstellerische Thätigkeit unseres Philosophen erregt schon durch ihre Vielseitigkeit und ihren Umfang unsere Bewunderung. Die Werke, welche uns unter seinem Namen überliefert sind, erstrecken sich nicht allein über alle Theile der Philosophie, sondern sie verbinden damit eine Fülle der umfassendsten Beobachtung und des geschichtlichen Wissens; zu diesen erhaltenen Werken fügen aber die alten Verzeichnisse[2] noch eine Menge weiterer

---

1) M. vgl. zum Folgenden ausser Brandis sorgfältiger Zusammenstellung gr.-röm. Phil. II, b, 82 ff. auch Val. Rose *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate* (Berlin 1854), eine gelehrte und scharfsinnige Arbeit, die aber, auch abgesehen von der undurchsichtigen Darstellung, weit höheren Werth hätte, wenn ihr Verfasser mit grösserer Umsicht und geringerem Selbstvertrauen verfahren wäre. Von der gesammten Aristoteles beigelegten Schriftenmasse lässt Rose nur die folgenden als ächt übrig, welche alle seiner Ansicht nach in den letzten zwanzig Lebensjahren des Philosophen in der nachstehenden Reihenfolge verfasst sind: Top. IX B.; Analyt. IV; Rhet. III; Eth. X; Polit. VIII; Poët. II; Metaph. X; Probl. (verloren); Phys. VII; De coelo II; De gen. et corr. IV; Meteorol. IV; Hist. anim. IX; De anima III; De sensu memoria et somno II; De longit. et brevit. vitae; De vita et morte; part. anim. IV; ingr. anim.; generat. anim. V. So weit sich diese Urtheile auf bestimmte Gründe stützen, werden sie später berührt werden; im Uebrigen ist eine so summarische Kritik über Schriften, von denen uns meist nur die Titel oder ganz unbedeutende Bruchstücke überliefert sind, ebenso leicht als werthlos. Dass sie unächt sein können, wird eine besonnene Forschung allerdings von der überwiegenden Mehrzahl der verlorenen aristotelischen Schriften zugeben müssen; dass sie es seien, wird sie nur von dem kleineren Theil mit Bestimmtheit zu behaupten wagen, bei einzelnen (wie die Politieen und der Eudemus) entschieden in Abrede stellen müssen.

2) Ein Verzeichniss der aristotelischen Schriften wird schon von Hermippus erwähnt (der Scholiast zu Theophrast's Metaphysik S. 323 Brand). Bekannter ist des Rhodiers Andronikus nach dem Inhalt geordnete Uebersicht der aristotelischen und theophrastischen Werke (Plut. Sulla c. 26. Porph. V. Plot. 24. Ammon. lat. S. 59. Der Araber in Casiri's Biblioth. Arab.

Schriften hinzu, von denen jetzt nur noch die Titel oder dürftige Bruchstücke übrig sind. Mag nun auch vieles Unächte in diese

---

I, 308, b), in welcher die ersteren auf 1000 Bücher angegeben waren (David, Schol. in Ar. 24, a, 19). Weiter nennt das ebenangeführte Scholium zu Theophrast eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους, welche auch eine Aufzählung der aristotelischen Schriften gegeben haben muss, von Nikolaus, ohne Zweifel die gleiche Schrift, welche Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 493, a, 28 u. d. T. ἐν τοῖς περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας Nikolaus von Damaskus beilegt. Früher, als alle diese, soll endlich Ptolemäus Philadelphus, welcher ein Schüler Strato's war (Diog. V, 58) und die aristotelischen Schriften eifrig sammelte (David, Schol. in Ar. 28, a, 13), in einer Schrift über das Leben des Aristoteles ein Verzeichniss seiner Werke aufgestellt, und den Umfang derselben gleichfalls auf 1000 Bücher berechnet haben (David a. a. O. 22, a, 11 vgl. Z. 23 ohne Zweifel nach Proklus). Wahrscheinlich ist diess aber ein Irrthum: der Ammon. lat. nennt Ptolemäus S. 59 ohne den Königsnamen hinter Andronikus; der Araber Casiri's 306, b, dessen Zeugniss freilich nicht viel beweist, will Ptolemäus' Schrift *ad Agallim vel Agalliam* sein Verzeichniss entnommen haben, von dem viele Bestandtheile weit jünger sein müssen, als Ptolemäus Philadelphus, und dass schon zur Zeit dieses Königs 1000 aristotelische Bücher gezählt werden konnten, ist kaum glaublich, wenn man auch noch so viel Unächtes mit einrechnet. (Diog. V, 34 giebt die Zahl der ächten Bücher auf 400 an.) Wahrscheinlich ist der Ptolemäus, welcher das Schriftenverzeichniss aufgestellt hat, ein Gelehrter aus der Zeit nach Andronikus; doch möchte ich weder mit Rose De Arist. libr. ord. 45 an den von Jambl. b. Stob. Ekl. I, 904 und von Prokl. in Tim. 7, B genannten Neuplatoniker, noch an den von Longin b. Porphyr V. Plot. 20 unter seinen Zeitgenossen erwähnten Peripatetiker Ptolemäus denken, welcher nach Longin's bestimmter Aussage keine wissenschaftlichen Werke verfasst hat, sondern an den gleichnamigen älteren Peripatetiker, dessen Einwendungen gegen Dionysius des Thraciers (um 70 v. Chr.) Definition der Grammatik Sext. Math. I, 60 und der Scholiast in Bekker's Anecd. II, 730 anführen, der also zwischen 70 v. Chr. und 220 n. Chr. geschrieben haben muss. — Von diesen Verzeichnissen ist uns jedoch keines erhalten; von den erhaltenen ihrerseits sieht schon das älteste b. Diog. V, 22 ff., nicht sehr urkundlich aus. Mehrere der wichtigsten Schriften (Metaphysik, Physik, De coelo, gen. et corr., Meteorol., Hist. anim., Eth. Nik.) fehlen hier, theilweise vielleicht desshalb, weil sie in ihre einzelnen Abschnitte aufgelöst sind, und für die zwei Bücher der ersten Analytik werden acht genannt, so dass es fast scheint, als hätten wir hier nur eine Liste dessen, was sich in irgend einer Bibliothek Aristotelisches vorfand. Nur eine Ueberarbeitung dieses Verzeichnisses, mit einzelnen Zusätzen und Auslassungen, nach Rose's Vermuthung a. a. O. 48 f. aus Hesychius (um 580 n. Chr.) geflossen, giebt der Anonymus des Menage. Aus einer arabischen Handschrift theilt Casiri a. a. O. 306, b ff. und Wenrich De auctorum Graecorum versionibus et commentariis u. s. w. (Lps. 1842) S. 142 ff. das schon erwähnte Verzeichniss mit, welches aber

Sammlungen aufgenommen sein, mag nicht ganz selten eine und dieselbe Schrift unter verschiedenen Titeln wiederholt vorkommen, oder in mehrere Theile mit eigener Bezeichnung zerlegt sein: die Masse der Werke, welche sich mit Sicherheit, oder wenigstens mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, auf Aristoteles zurückführen lassen, bleibt doch immer so gross und ihr Inhalt so mannigfaltig, dass wir über den geistigen Reichthum und die Fruchtbarkeit des Philosophen, von welchem wir trotzdem nur Gediegenes, in der schärfsten und gedrängtesten Darstellung, besitzen, nur staunen können. Für die Kenntniss seines Systems freilich hätten natürlich nicht alle Theile der Schriftsammlung die gleiche Bedeutung. Seine Briefe [1] und Gedichte [2] waren wohl durchaus persönlichen Inhalts.

---

die Liste des Ptolemäus gewiss nicht unverändert überliefert hat (auch die Zahl der Bücher beträgt, selbst wenn man die 171 Politieen einzeln zählt, nicht 1000, sondern nur etwas über 600); sein Verfasser ist nach Wenrich a. a. O. Dschemaluddin. Ergänzungen zu diesem Verzeichniss aus dem bibliographischen Werk des Hadschi Khalfa, welcher freilich erst im 17ten Jahrhundert gelebt hat, giebt Wenrich S. 158 ff. (Ich bezeichne im Folgenden Diogenes mit D., den Anonymus des Menage mit An., Dschemaluddin, nach den Seitenzahlen Wenrich's, mit Dsch., Hadschi Khalfa mit H.)

[1] Die aristotelischen Briefe, von Demetrius De elocut. 230 und Simplicius (Categ. 2, c. Schol. in Ar. 27, a, 43) als unerreichte Muster des Briefstyls gerühmt, hatte Artemon in 8 Büchern gesammelt (Demetr. elocut. 223. David Schol. in Ar. 24, a, 26. Dschemaluddin 157 Wenr., der ihn aber Aretas nennt); Andronikus (über den auch Gell. XX, 5, 10) soll 20 Bücher gezählt haben (Dschemal. mit dem unklaren Beisatz: *praeter illas quae in l. V Andronici memorantur*); vielleicht sprach er aber auch nur von 20 Briefen; so viele hat der An. Men. S. 65. Diog. 27 nennt Briefe an Philipp, Briefe der Selymbrier, 4 an Alexander (vgl. Demetr. a. a. O. 234. Ammon. V. Ar. S. 47), 9 an Antipater, 7 an verschiedene andere Personen. Philop. De an. K, 2, o. kennt Briefe an Diares (über den Simpl. Phys. 120, b, o. z. vgl.), welche bei Diog. fehlen. Dschemal. nennt erst (145) drei Bücher Briefe, dann die acht Bücher seines Aretas und die 20 des Andronikus. Kleine Bruchstücke aus diesen Briefen finden sich bei Demetr. De elocut. 29 (154). 144 (97). 225. 230. 233. Plut. prof. in virt. c. 6, S. 78. tranqu. an. c. 13, S. 472. Aristokl. (s. o. 16, 8. 17, 1). Ael. (s. o. 33, 5 f. 37, 2). Dagegen ist das Briefchen bei Gel. XX, 5 (s. o. 19, 2) wohl unächt, und das gleiche Urtheil fällt Stahr Aristot. II, 169 ff. mit vollem Recht über die sechs noch vorhandenen Briefe, die A.s Namen tragen.

[2] Die Ueberbleibsel dieser Gedichte und die Angaben der Alten darüber findet man bei Bergk Lyr. gr. S. 504 ff. Der Πέπλος wird aber von ihm und von Müller Fragm. Hist. gr. II, 188 f. dem Philosophen mit Grund abgesprochen. Epen und Elegieen nennt auch Diog. 27. An. 65, ἐγκώμια ἢ ὕμνους An. 66.

Einige Reden und biographische Schriften werden ihm höchst wahrscheinlich mit Unrecht beigelegt 1). Die Gespräche, grösstentheils wohl der Zeit seiner platonischen Schülerschaft angehörig, scheinen zwar philosophische Stoffe, aber nicht in der strengeren Schulform, behandelt zu haben 2). Die hypomnematischen Schriften, von denen

---

1) Eine Lobrede auf Plato, welche Olympiodor in Gorg. 166 (Jahn's Jahrb. Suppl. XIV, 395) anführt, wird schon dadurch verdächtig, dass keiner von den Gewährsmännern des Diogenes sich auf diese urkundliche Quelle beruft; ein Panegyrikus auf Alexander (bei Themist. or. III, 45, D), schon an sich selbst unglaublich genug, wird durch die Stelle, welche Rutil. Lupus de fig. sent. I, 18 doch wohl aus ihm mittheilt, noch mehr in Frage gestellt; wenn Eustath. in Dionys. Perieg. V. 1140 das 5te Buch π. Ἀλεξάνδρου anführt, so zeigt Müller, Script. rer. Alex. praef. V, dass er Arrian mit Aristoteles verwechselt hat. Ueber die angebliche Apologie s. S. 33, 1.

2) Dass Arist. Gespräche verfasst hat, wird vielfach bezeugt: Cic. ad Div. I, 9, 23. ad Att. XIII, 19. Plut. adv. Col. 14, 4. S. 1115 (nach jetziger Lesart). Dio Chrys. or. 53, 1. Alex. bei David in Cat. Schol. in Ar. 24, b, 33. Ammon. in Categ. 6, b (b. Stahr Arist. II, 255). Simpl. Phys. 2, b, m. Philop. in Categ. Schol. 35, b, 41. De an. E, 2, u. David in Categ. Schol. 24, b, 12. Zu den Schriften, welche diese Form hatten, gehören ausser dem Eudemus aus dem Verzeichniss des Diog. (22) und Anon. Men. (61 f.) schon nach den Titeln der Gryllus (ἢ π. ῥητορικῆς vgl. Quintil. II, 17, 14), Nerinthus (nach Brandis' Vermuthung S. 82 derselbe, aus welchem Themist. or. XXIII, 295, c mit der Bezeichnung ὁ διάλογος ὁ κορίνθιος etwas anführt), der Sophist (auch Diog. VIII, 57), Menexenus, Ἐρωτικὸς (nach Diog. und Anon. in Einem Buch, Athen. XV, 674, b vgl. XIII, 564, b jedoch citirt: ἐν δευτέρῳ Ἐρωτικῶν), Συμπόσιον (vgl. Athen. XV, 674, f. Plut. qu. conv. pro. 3. Macrob. Sat. VII, 3, Schl.) Zu derselben Klasse rechnet Brandis a. a. O. mit Wahrscheinlichkeit die Schriften der beiden Verzeichnisse π. Δικαιοσύνης (vgl. Demetr. De eloc. 28), π. Ποιητῶν (s. u.), Πολιτικός. Ob die Bücher π. Φιλοσοφίας in Gesprächsform abgefasst waren, wird später untersucht werden; von der gleichfalls später zu besprechenden Schrift π. Εὐγενείας erhellt es aus Stob. Floril. 76, 24 f. 77, 13. Einiges Nähere ist uns unter den aristotelischen Gesprächen nur über den Eudemus bekannt, welchen Arist. dem Andenken seines in Sicilien gefallenen Freundes und Mitschülers Eudemus gewidmet hatte (Cic. Divin. I, 25, 53. Plut. Dio 22). Bruchstücke dieses Gesprächs und Mittheilungen darüber finden sich bei Plut. a. a. O. consol. ad Apoll. c. 27. S. 118. Cic. a. a. O. Dems. bei Augustin c. Jul. IV, 15 (wenigstens macht es Krische Forsch. 17 von dieser Stelle wahrscheinlich). Olympiodor in Phaed. S. 142, Nr. 126. Themist. De an. 90, b, u. Simpl. De an. 14, a, o. 62, a, u. Philop. De an. E, 1, o. 2, m. 3, m. David in Categ. Schol. 24, b, 30, welchen wir Prokl. in Plat. Remp. Spicil. Rom. VIII, 705. c. 51 und (mit Bernays Abh. d. Bresl. phil.-hist. Gesellsch. 197) Prokl. in Tim. 338, D

aus allen Fächern eine grosse Anzahl vorhanden war, sind mehr Vorarbeiten, als fertige Darstellungen [1]. In einem ähnlichen Ver-

---

beifügen dürfen. Dasselbe besprach hiernach zunächst die Unsterblichkeit der Seele in platonischem Sinne, unter Voraussetzung ihrer Präexistenz, weiter untersuchte es aber auch die Natur der Seele, bezeichnete sie als etwas der Idee Verwandtes (εἶδός τι Simpl. De an 62, a, u.), und bestritt die Meinung, dass sie eine Harmonie sei, mit ähnlichen Gründen, wie Plato im Phädo; dabei berief sich Aristoteles unter Anderem auch auf die Gottverwandtschaft des Menschen, welche sich im Götterglauben ausspricht, auf das Ahnungsvermögen der schlummernden Seele, auf die Todtenopfer und Aehnliches, so dass er demnach eine populärere Beweisführung nicht verschmähte; er hatte endlich auch die Uebel des Lebens und die Leiden der an den Leib gefesselten Seele in platonischem Geiste mit lebhaften Farben geschildert. Ob auch die Begründung des Götterglaubens bei Cic. N. D. II, 37, 95 (wozu Plato Rep. VII, Anf. z. vgl.) und Sext. Math. IX, 20 dem Eudemus angehörte (Krische a. a. O.), muss dahingestellt bleiben; für die Anführung des Sextus wird sich uns in der Schrift π. Φιλοσοφίας ein anderer möglicher Ort zeigen. Da Eudemus in Dio's sicilischem Feldzug umkam, das Gespräch aber bald nach seinem Tode verfasst zu sein scheint, und da es sich nach Ton und Inhalt als eine Nachbildung der platonischen Gespräche, namentlich des Phädo, darstellt, so muss es der Zeit des ersten athenischen Aufenthalts angehören, in der Aristoteles noch Mitglied der Akademie war (vgl. Krische a. a. O. 15 ff.); eine Annahme, durch welche auch Rose's übereiltes Verwerfungsurtheil (a. a. O. S. 110 f.) beseitigt ist. Wie es sich in dieser Beziehung mit den übrigen Gesprächen verhielt, wissen wir allerdings nicht; aber in seinen späteren Jahren wenigstens, nach seiner Rückkehr aus Macedonien, hat Aristoteles diese Form wohl sicher verlassen. Um wie viel besser der direkte Lehrvortrag seiner Natur zusagte, sieht man auch aus der Angabe Cicero's ad Att. XIII, 19, dass er die Leitung des Gesprächs sich selbst zuzuweisen pflegte.

[1] Unter hypomnematischen Schriften sind nach Simpl. in Categ. 1, e Bas. Schol. in Ar. 24, a, 42 solche zu verstehen, ὅσα πρὸς ὑπόμνησιν οἰκείαν καὶ πλείονα βάσανον συνέταξεν ὁ φιλόσοφος. Diese Schriften haben aber, wie Simpl. beifügt, für die Feststellung der aristotelischen Lehre nicht die gleiche Auktorität, wie die syntagmatischen. Alexander hatte den Namen auf Schriften vermischten Inhalts, ohne einheitlichen Zweck, bezogen (Simpl. a. a. O.). David (Schol. in Ar. 24, a, 38) beschreibt sie als solche, ἐν οἷς μόνα τὰ κεφάλαια ἀπεγράφησαν δίχα προοιμίων καὶ ἐπιλόγων καὶ τῆς πρεπούσης ἐκδόσεσιν ἀπαγγελίας, was aber eben nur eine Folge ihrer Bestimmung für den eigenen Gebrauch ist. Ebenso Philop. in Categ. Schol. in Ar. 35, b, 25. Unter den erhaltenen Werken könnten die Probleme (welche aber Arist. doch in anderen Schriften anführt, s. u.), so weit sie einen ächten Grundstock enthalten, zu den hypomnematischen Schriften gerechnet werden; das Gleiche wäre von der Schrift De Xenophane, wenn sie für aristotelisch gelten könnte, und etwa auch von der über die untheilbaren Linien zu sagen. Von den verlorenen werden wir in diese Klasse zunächst die-

hältniss stehen, auch wenn sie keine blossen Privataufzeichnungen sind, die beschreibenden und geschichtlichen Werke zu den dogmatischen, diejenigen, welche die Lehren einzelner Vorgänger darstellen und prüfen, zu den selbständigen Untersuchungen [1]). Wer das System des Philosophen kennen lernen will, der wird sich immer zunächst an die letzteren zu halten haben. Auch die übrigen darf man aber natürlich nicht vernachlässigen, und wenn uns von denselben eine grössere Anzahl erhalten wäre, würden wir ihnen wohl noch manchen Aufschluss zu verdanken haben.

Ueberblicken wir nun die sämmtlichen Werke, welche uns theils noch erhalten, theils nur ihren Titeln nach oder in einzelnen Bruchstücken bekannt sind, und lassen wir hiebei, neben den Briefen und Gedichten und den ihrem Inhalt nach nicht näher bekannten Gesprächen auch diejenigen unächten Bücher ausser Rechnung, welche schon von den Alten als solche anerkannt waren [2]), so wie die, welche erst aus dem Arabischen übersetzt sind [3]), so begegnen uns zunächst einige einleitende Schriften, von denen uns jedoch keine erhalten ist [4]); nächstdem eine beträchtliche Anzahl monogra-

---

jenigen zu stellen haben, welche in blossen Auszügen (aus der platonischen Republik, den Gesetzen, dem Timäus, den Schriften des Archytas) bestanden; vielleicht auch die Abhandlungen über Alkmäon, Demokrit, die Pythagoreer, Speusipp und Xenokrates; weiter werden ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικὰ, auch ὑπομνήματα schlechtweg, genannt; die Schrift Παρὰ τὴν λέξιν wird als ὑπόμνημα bezeichnet, und die gleiche Bezeichnung mochte noch für die eine und die andere Schrift passen; indessen ist es hier nicht immer möglich, anzugeben, was von Aristoteles blos für seinen Privatgebrauch, was für die Oeffentlichkeit bestimmt war.

1) So die Thiergeschichte zu den Schriften über die Theile und über die Erzeugung der Thiere, die Politieen zur Politik, die Werke über das Gute und die Ideen, über die Pythagoreer u. s. w. zur Metaphysik.

2) Ein Verzeichniss solcher Schriften giebt der Anon. Men. am Schluss.

3) M. s. darüber Brandis S. 120. 189. Weitere pseudoaristotelische Schriften bei den Arabern, theils arabisch, theils hebräisch, nennt Wenrich De auctorum graec. version. et comment. syriacis u. s. w. (Leipz. 1842). S. 137 ff.

4) Προτρεπτικὸς (Diog. 22. Anon. 62. Alex. Top. 80, m. Schol. in Ar. 266, a, 17. David ebd. 13, a, 2. Anon. ebd. 7, a, 13. Teles b. Stob. Floril. 95, 21); dasselbe Werk scheinen die 3 B. Exhortatio ad philosophiam (Dsch. 142), und die Exhortationes (H. 159); π. Ἐπιστήμης Diog. 23; π. Δόξης Anon. 66; π. Ἐπιστημῶν, D. 22. An. 62; π. Παιδείας nach D. 22. IX, 53. An. 62. B., nach Dsch. 143. 4 B. Solchen einleitenden Schriften (Brandis

phischer Berichte und Kritiken über frühere und gleichzeitige Philosophen [1]), Vorarbeiten für die eigenen Untersuchungen, deren Verlust wir in hohem Grad zu bedauern haben; zu dieser Klasse gehörten auch die zwei Werke, in welchen der Inhalt platonischer Vorträge wiedergegeben war, über die Ideen, und über das Gute [2]).

S. 83 denkt speciell an den Protreptikus) mögen die Aussprüche bei Diog. 19. 20. 21. Stob. Floril. ed. Mein. IV, 193, 30. 35. 195, 47. 196, 50. Schol. in Ar. 8, a, 45 über den Werth der Bildung und der Philosophie entnommen sein.

[1] π. τῶν Πυθαγορείων D. 25. An. 64, wohl das gleiche Werk, welches auch Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείοις ἀρεσκόντων (Simpl. De coelo Schol. 492, a, 26. b, 41 ff.), Πυθαγορικὰ (Ders. ebd. 505, a, 24. 35), π. τῆς Πυθαγορικῶν δόξης (Alex. in Metaph. 560, b, 25 Br. 56, 10 Bon.), π. τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας (Jambl. v. Pyth. 31) genannt, und ohne nähere Bezeichnung von Aristoteles Metaph. I, 5. 986, a, 12 angeführt wird (wenn hier nicht de coelo II, 13 gemeint ist). Vielleicht nur ein Theil dieser Schrift ist die von Diog. 25 besonders aufgeführte. Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους; Diog. wenigstens giebt jeder von beiden nur Ein Buch, während Alexander und Simplicius das zweite Buch über die pythagoreische Philosophie anführen. — Drei Bücher π. τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας (D. 25. An. 63. Dsch. 143), daneben in etwas auffallender Verbindung: τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων (D. 25. An. 63, wogegen Simpl. De coelo, Schol. 491, b, 35 nur von einer ἐπιτομὴ τοῦ Τιμαίου redet). — Πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος (D. 25. An. 64). — Προβλήματα ἐκ τῶν Δημοκρίτου 2. B. (D. 26. An. 64). — Πρὸς τὰ Μελίσσου, πρὸς τὰ Γοργίου, πρὸς τὰ Ξενοφάνους, πρὸς τὰ Ζήνωνος (D. 25, An. 64 nennt nur die Schriften über Melissus und Gorgias). Das Verhältniss dieser Darstellungen zu der noch vorhandenen Schrift über Xenophanes Zeno und Gorgias lässt sich nicht sicher bestimmen, denn wenn auch von den drei Abschnitten dieser Schrift, welche als Ganzes keinenfalls für aristotelisch zu halten ist, der erste bis auf wenige Einzelheiten ein ächtes Hypomnema über Melissus, und der dritte ein solches über Gorgias sein könnte, so giebt doch der zweite weder von der Lehre des Xenophanes, noch von der Zeno's ein treues Bild, und er kann desshalb nicht einmal seinem wesentlichen Inhalt nach auf Aristoteles zurückgeführt werden (s. unsern 1. Th. S. 366 ff.). — Πλατωνικὰ (Plut. adv. Col. 20, 2. S. 1118), vielleicht eine der folg. Anm. zu nennenden Schriften; dass die S. 43, 1 angeführte Lobrede Plato's gemeint sei, ist minder wahrscheinlich. — Τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος (nach D. 22 drei, nach An. 62 zwei Bücher). — Τὰ ἐκ τῆς Πολιτείας (D. 22. Prokl. Praef. in Plat. Remp., welcher diese Schrift noch in Händen hatte). — Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου (s. o.). Vgl. S. 44, 1. — Π. τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους (φιλοσοφίας) D. 25. An. 63. — *Platonis jusjurandum* 6 B. (Dsch. 151. Casiri Bibl. ar. 307, b übersetzt: De Plat. testamento). Auch die 1. Abth. S. 320 besprochenen Διαιρέσεις würden hieher gehören, wenn sie von Aristoteles herstammen sollten.

[2] Das Nähere über diese Werke bei Brandis Diatr. de perd. Arist. libr. de id. et de bono. Gr.-röm. Phil. II, b, 1, 84. Krische Forsch. 263 ff., wo auch

Sehr zahlreich sind ferner die logischen Untersuchungen über die Haupt-Klassen der Begriffe [1], die Bestandtheile und die

---

die weitere Litteratur angegeben ist. Wir kennen beide nicht blos aus den Verzeichnissen (D. 22 f.: π. τἀγαθοῦ α' β' γ'. π. τῆς 'Ιδέας α' An. 62: π. τ. ἀγ. α'. π. ἰδέας α'. *De bono l. V. De ideis utrum existant necne.* Dsch. 143. 144), sondern auch aus den Commentatoren, von denen aber nur Alexander diese Bücher selbst gesehen hat (vgl. Brandis perd. Ar. libr. 4 f. 14). Er führt (in Metaph. 564, b, 15. 573, a, 12. 566, b, 16 Brand. 59, 7. 73, 11, 63, 15 Bon.) das erste, zweite und vierte Buch π. τῶν 'Ιδεῶν an; wenn Syrian (bei Brandis a. a. O. 14) blos zwei Bücher π. εἰδῶν kennt, so zeigt diess nur, dass er nicht genau unterrichtet war. Auch Schol. in Dionys. Thr. (Bekker Anecd. II, 660 f.) nennt das Werk. Noch häufiger erwähnt Alexander der Schrift π. τ. 'Αγαθοῦ, deren zweites Buch er anführt (S. 42, 24. 45, 13. 63, 19. 206, 22. 218, 10. 15. Bon. 551, b, 20. 553, a, 13. 567, b, 32. 642, b, 20. 648, a, 37. 40 Brand.), auch sein Bearbeiter (S. 588, 2. 616, 2. 669, 28 Bon.) nennt sie. Aus den weiteren Mittheilungen bei Simpl. Phys. 32, b, m. 104, b, m. u. (hier nach Porphyr) 117, a, m. 127, a, o. De an. 6, b, u. Philop. de an. C, 2, m sehen wir, dass sich diese Schrift mit der Darstellung platonischer Vorträge beschäftigte (vgl. unsere 1. Abth. S. 305). Nur ein Abschnitt ihres zweiten Buchs scheint mit der 'Εκλογὴ τῶν ἐναντίων oder Διαίρεσις τ. ἐν. bei Arist. Metaph. IV, 2. 1004, a, 2. vgl. b, 34. X, 3. 1054, a, 30 vgl. XI, 3. 1061, a, 15 gemeint zu sein; vgl. Alex. S. 206, 19 (642, b, 17). Pseudoalex. a. d. a. O. Asklep. Schol. in Ar. 649, a, 41. Dieselbe Schrift führte endlich auch nach Alex. Metaph. 581, a, 2 (86, 31), Pseudoalex. 821, b, 48 (756, 17), Simpl. De an. 6, b, u., Philop. De an. C, 2, m., Suid. S. 36, Bernh., den Titel π. Φιλοσοφίας, mit dem sie von Aristoteles De an. I, 2. 404, b, 18 bezeichnet wird. Von diesem Bericht über platonische Vorträge wird aber ein selbständiges dogmatisches Werk noch zu unterscheiden sein, welches unter der gleichen Bezeichnung, π. Φιλοσ., vorkommt; hierüber S. 59.

1) Der Titel der Schrift, welche dieser Erörterung gewidmet ist, lautet nach der gewöhnlichen, wahrscheinlich richtigen Angabe: Κατηγορίαι. Daneben finden sich aber auch die Ueberschriften: π. τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι δέκα, π. τῶν δέκα κατηγοριῶν, π. τῶν δέκα γενῶν, π. τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, κατηγορίαι ἤτοι π. τῶν δέκα γενικωτάτων γενῶν, π. τῶν καθόλου λόγων, πρὸ τῶν τοπικῶν (m. s. die Varianten bei Waitz Arist. Org. I, 81 und Simpl. in Cat. 4, B Bas. David Schol. in Ar. 30, a, 3, auch Diog. 24. Anon. 63). Die Ueberschrift: πρὸ τῶν τόπων kannte nach Simpl. a. a. O. 95, Z. Schol. 81, a, 27 schon Andronikus. — Auf eine Schrift über die Kategorieen scheint sich Aristoteles De an. I, 1. 5. 402, a, 23. 410, a, 14, vielleicht auch soph. el. 4. 166, b, 10. c. 22. 178, a, 5 vgl. Anal. pri. I, 37 zu beziehen; Eth. N. II, 4, Anf. erinnert an Kateg. c. 8 (vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 174); nach Simpl. Categ. 4, Z. Schol. 30, b, 36. David Schol. 30, a, 24 hätte er unseres Buchs auch in einer jetzt verlorenen Schrift u. d. T. Κατηγορίαι oder Δέκα Κατ. erwähnt. Nach seinem Vorgang sollen Eudemus, Theophrast und Phanias nicht allein Analytiken und

---

Schriften π. Ἑρμηνείας, sondern auch Kategorieen geschrieben haben (Ammon. Schol. 28, a, 40. Ders. in qu. v. Porph. 15, m. David Schol. 19, a, 34. 30, a, 5. Anon. ebd. 32, b, 32. 94, b, 14), was aber freilich in Betreff Theophrast's von Brandis (Rhein. Mus. I, 1827, S. 270 f.) mit Grund bestritten, und auch für Eudemus bezweifelt wird. Dass Strato c. 12 der Kategorieen berücksichtigte, lässt sich aus Simpl. Cat. 106, A. Schol. 89, a, 37 nicht beweisen. Dagegen haben die alten Kritiker die Aechtheit unserer Schrift nicht bezweifelt, während sie eine zweite Recension derselben verwarfen (Simpl. Cat. 4, Z. Anon. Schol. in Ar. 33, b, 30. Philop. ebd. 39, a, 19. 142, b, 38, sämmtlich nach Adrastus, einem geschätzten Ausleger um 100 n. Chr.); nur Schol. 38, a, 28 ff. scheinen Zweifel berücksichtigt zu werden, die aber schwerlich von Andronikus herrühren. Allerdings zeigt aber die innere Beschaffenheit des kleinen Buches manches Auffallende, worauf sich Spengel (Münchn. Gel. Anz. 1845, 41 ff.), Prantl (Gesch. d. Logik I, 90, 5. 204 ff. 243) und Rose (Arist. libr. ord. 232 ff.) gestützt haben, um seine Aechtheit zu bestreiten; nach Prantl (S. 207) kann sein Verfasser nur in „irgend einem peripatetischen Schulmeister" aus der Zeit nach Chrysippus gesucht werden. Nicht alles freilich, was für diese Ansicht vorgebracht ist, dürfte einer strengeren Prüfung Stand halten. Wenn es sich z. B. auch fernerhin Jemand erlauben sollte, von zehen aristotelischen Kategorieen zu reden, so kann er seine „kindische Freude" an denselben (Prantl S. 208) ausser unserer Schrift auch auf Top. I, 9, wo die gleichen zehen Kategorieen angegeben sind, wie in jener, und auf die Nachricht (Dexipp. in Cat. 40. Schol. 48, a, 46. Simpl. ebd. 47, b, 40) stützen, dass Aristoteles dieselben auch noch in anderen Werken genannt hatte; denn nimmt auch der Philosoph in der Regel nur einen Theil der 10 Kategorieen in Gebrauch, so kann er darum doch, wo es ihm um Vollständigkeit zu thun ist, sie alle aufgeführt, oder er kann auch früher ihrer mehr gezählt haben, als später. Wenn die Kategorieen von δεύτεραι οὐσίαι reden, so entsprechen diesem Ausdruck anderswo nicht allein πρῶται οὐσίαι (z. B. Metaph. VII, 7. 13. 1032, b, 2. 1038, b, 10), sondern auch τρίται οὐσίαι (ebd. VII, 2. 1028, b, 20. 1043, a, 18. 28); und wenn sie c. 5. 2, b, 29 sagen: εἰκότως ... μόνα ... τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται, so braucht man diess nicht zu übersetzen: mit Recht ist für die Gattungen der Ausdruck δεύτ. οὐσίαι gebräuchlich (der freilich vor Aristoteles nicht gebräuchlich gewesen sein kann), sondern der Sinn kann auch der sein: wir haben Grund, als eine zweite Klasse von Substanzen nur die Gattungen und Arten gelten zu lassen. Wenn Kat. c. 7. 8, a, 31. 39 bemerkt wird, ein πρός τι seien strenggenommen nur die Dinge, welche nicht blos überhaupt zu einem Andern in einem bestimmten Verhältniss stehen, sondern deren Wesen in dieser Verhältnissbeziehung aufgehe (οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν), so braucht man hierin um so weniger stoische Einflüsse zu vermuthen, da das πρός τί πως ἔχειν auch Top. VI, 4. 142, a, 29. c. 8. 146, b, 4. Phys. VII, 3. 247, a, 2. b, 3. Eth. N. I, 12. 1101, b, 18 ebenso vorkommt. Nichtsdestoweniger lassen sich schwerlich alle Anstösse beseitigen. Aber doch trägt die Schrift im Ganzen ein überwiegend aristotelisches Gepräge, sie ist namentlich der Topik an Ton und Inhalt verwandt, und auch die äusseren

Arten der Sätze [1]), über die Schlüsse und das wissenschaftliche

---

Zeugnisse sprechen entschieden zu ihren Gunsten. Ich glaube daher nicht, dass sie als Ganzes unterschoben ist, und möchte mir das, was uns in ihr als unaristotelisch auffällt, lieber durch die Annahme erklären, sie habe zwar einen ächten Kern, sei uns aber nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten. Von den sog. Postprädikamenten (c. 10—15) hat schon Brandis (Ueber die Reihenfolge der Bücher d. arist. Organon. Abh. d. Berl. Akad. Hist. philol. Kl. 1833, 267 f. gr.-röm. Phil. II, b, 406 ff.) wahrscheinlich gemacht, dass sie von fremder Hand beigefügt sind; ob aus aristotelischen Bruchstücken, wie er annimmt, mag dahingestellt bleiben. Ebenso machen aber die Schlussworte c. 9. 11, b, 8—14 ganz den Eindruck, an die Stelle von Erörterungen getreten zu sein, welche der Ueberarbeiter auswarf, indem er zugleich dieses Verfahren durch die Bemerkung rechtfertigte, sie haben nichts enthalten, was nicht schon in dem Früheren vorgekommen sei; und so mag auch in dem Hauptkörper der Schrift Einzelnes von ihm weggelassen oder beigefügt sein; manche Ungelenkigkeit der Darstellung und des Ausdrucks kann aber auch davon herrühren, dass die Kategorien die früheste unter den logischen Schriften und vielleicht längere Zeit vor den Analytiken verfasst sind. — Weitere Untersuchungen über das Verhältniss der Begriffe enthielt die Schrift π. τῶν 'Αντικειμένων (Simpl. in Cat., Schol. 83, a, 17 ff. b, 10. 25 ff. 84, a, 28. 86, b, 41. 88, a, 29. 42. b, 5), welche wohl von der π. 'Εναντίων (D. 22. An. 62), vielleicht auch von den 4. B. *De contrariis et Diversis* (Dsch. 143) nicht verschieden ist, wogegen die 'Εκλογὴ 'Εναντίων (s. o. S. 49) nicht hieher gehört. Ausserdem nennt Diog. 22 eine Abhandlung π. Εἰδῶν καὶ Γενῶν (An. 62: π. Εἰδῶν) und Hadschi S. 161 2 B. *De definitionum contradictione* und 1 B. *De relatis.* — Mit den Kategorien scheinen nach Simpl. Categ., Schol. in Ar. 47, b, 40 auch die Διαιρέσεις (D. 23: Διαιρέσεις ιζ') verwandt gewesen zu sein; Dsch. 151, welcher den Divisiones 26 Bücher giebt, lässt sie encyklopädisch von allen möglichen Dingen handeln. Neben ihnen nennt D. 28 f. noch Διαιρετικῶν α' Διαιρετικὸν ά. Die erste Abth. S. 320 erwähnten platonischen Διαιρέσεις können mit den von Simplicius a. a. O. bezeichneten kaum identisch sein.

[1]) π. 'Ερμηνείας, in älterer Zeit von Andronikus aus Rhodus (nach Alex. Anal. pri. 52, a, u. Ammon. de interpret. 6, a, u. Schol. in Ar. 97, b, 13. Boeth. ebd. 97, a, 28. Anon. ebd. 94, a, 21. Philop. de an. A, 13, o. B, 4, u.), neuerdings von Gumposch (üb. d. Logik und d. log. Schr. d. Arist. Lpz. 1839. S. 89 ff.) und Rose (a. a. O. 232) Aristoteles abgesprochen; die Gründe des Andronikus sind indessen schon von den alten Auslegern a. d. a. O. nach Alexanders Vorgang ausreichend widerlegt worden, und auch die Neueren haben ihr Verwerfungsurtheil nicht genügend begründet. Mit mehr Recht hält Brandis (angef. Abh. 263 ff. vgl. David Schol. in Ar. 24, b, 5) die Schrift für einen unvollendeten Entwurf des Aristoteles, welchem c. 14, schon von Ammonius verworfen und von Porphyr übergangen (Ammon. de interpret. 201, b, Schol. 135, b), wahrscheinlich von fremder Hand beigefügt sei. Für ihre Aechtheit im Ganzen spricht auch, dass Theophrast in der Abhandlung π. Κα-

Verfahren im Ganzen [1], über den Wahrscheinlichkeits-Be-

ταφάσεως (Diog. V, 44) die unsrige berücksichtigte (Alex. Anal. pri. 124, a, u. Schol. 183, b, 1; ausführlicher, nach Alex., Boeth. ebd. 97, a, 38. Anon. Schol. in Ar. 94, b, 14, vgl. das Scholion b. Waitz Arist. Org. I, 40, welches zu De interpret. 17, b, 16 bemerkt: πρὸς τοῦτό φησιν ὁ Θεόφραστος u. s. w. auch Ammon. De interpret. 73, a, m. 128, b, u.). Auch Eudemus π. Λέξεως (Alex. Anal. pri. 6, b, m. Top. 38, u. Metaph. 63, 15 Bon. 566, b, 15 Brand. Anon. Schol. in Ar. 146, a, 24) war vielleicht unserem Buch (nicht, wie das Scholion S. 94, b, 15 will, den Kategorieen) nachgebildet. Vgl. was vor. Anm. aus Ammonius u. A. angeführt wurde. Nach Alex. Metaph. 286, 23 Bon. 680, a, 26 Br. hatte Arist. auch eine Abhandlung π. Καταφάσεως geschrieben, deren sonst aber meines Wissens nirgends erwähnt wird, vielleicht lautete ihr vollständiger Titel, wie der der theophrastischen Schrift, π. καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως. Ebenso könnte man, nach der Analogie der eudemischen Bücher, für das unsrige, statt des unklaren περὶ ἑρμηνείας, den Titel π. λέξεως vermuthen.

1) Von den Schlüssen handeln die 'Αναλυτικὰ πρότερα, vom wissenschaftlichen Verfahren die 'Αναλ. ὕστερα in je zwei Büchern. Dass Diog. 23 der ersten Analytik acht Bücher giebt, rührt vielleicht nur von einer andern Eintheilung her; möglich aber auch, dass dabei andere Bearbeitungen dieser Schrift mitgezählt sind: nach dem Ungenannten Schol. in Ar. 33, b, 32 vgl. David ebd. 30, b, 4. Philop. ebd. 39, a, 19. 142, b, 38. Simpl. Categ. 4, Z Bas. hatte Adrastus 40 Bücher Analytiken erwähnt, von denen unsere vier allein als ächt anerkannt wurden. Dass sie diess sind, kann auch keinem Zweifel unterliegen, und ist ausser ihrer innern Beschaffenheit auch durch die eigenen Anführungen des Aristoteles (s. u.) und durch den Umstand zu erweisen, dass schon seine ersten Schüler mit Beziehung auf dieselben ähnliche Werke verfasst haben (vgl. S. 49, 1. Brandis Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis I, 267 ff.). So kennen wir von Eudemus eine Analytik, (Alex. Top. 70, u.) und von Theophrast wird das erste Buch seiner πρότερα 'Αναλυτικὰ angeführt (Alex. Anal. pri. 39, b, u. 51, a, o. 131, b, o. Schol. 158, b, 8. 161, b, 9. 184, b, 36. Simpl. De coelo, Schol. 509, a, 6); von Beiden theilt Alexander in seinem Commentar zahlreiche Bestimmungen mit, in denen sie die aristotelische erste Analytik ergänzten oder verbesserten, z. B 11, a, m. 14, a, m. 22, b, u. 40, a, m. 51, b, m. 72, a, u. 131, b, unt. u. ö.; für die zweite Analytik fehlen uns gleich sorgfältige Nachweisungen, doch werden von Themist. Schol. in Ar. 199, b, 46, Philop. ebd. 205, a, 46, einem Ungenannten aus Alexander ebd. 240, b, 2, Eustrat. nach Demselben ebd. 242, a, 17 Aeusserungen Theophrast's, von einem Ungenannten ebd. 248, a, 24 eine Bemerkung des Eudemus angeführt, welche sich sämmtlich auf dieses Werk zu beziehen scheinen; und wenn sich von Theophrast nicht allein aus dem Titel der 'Αναλυτικὰ πρότερα, sondern auch aus ausdrücklichen Zeugnissen (Diog. V, 42. Galen. Hippocr. et Plat. II, 2. Bd. V, 213 K. Alex. qu. nat. I, 26) ergiebt, dass er, wie eine erste, so auch eine zweite Analytik schrieb, so wird er bei dieser ebensogut, wie bei jener, dem aristotelischen Vorgang gefolgt sein. Aristoteles selbst citirt die

weis[1], die Trugschlüsse und ihre Widerlegung[2]. An die letz-

---

beiden Analytiken mit dieser Bezeichnung De interpr. c. 10. 19, b, 31. Top. VIII, 11. 13. 162, a, 11. b, 32. soph. el. c. 2. 165, b, 8. Rhet. I, 2. 1356, b, 9. 1357, a, 29. b, 24. Metaph. VII, 12, Anf. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 26. 32; diess ist demnach ihr ursprünglicher Titel, wie er auch später der allgemein gebräuchliche geblieben ist; und dass Arist. gewisse Abschnitte der ersten Analytik u. d. T. ἐν τοῖς περὶ συλλογισμοῦ anführt (Anal. post. I, 3. 11. 73, a, 11. 77, a, 33), dass Pseudoalexander Metaph. 437, 12. 488, 11. 718, 4 Bon. die zweite Analytik Ἀποδεικτικὴ nennt, dass Galen (De puls. different. IV, Schl. Bd. VIII, 765 K. De libr. propr. Bd. XIX, 41 f.) statt der, wie er selbst sagt, gewöhnlichen Titel lieber π. συλλογισμοῦ und π. ἀποδείξεως setzen will, darf uns nicht irre machen. Aus inneren Gründen aber die erste Analytik π. συλλογισμοῦ, die zweite Μεθοδικὰ zu nennen (Gumposch. Log. d. Arist. 115 ff.), ist höchst bedenklich. Richtig bemerkt übrigens Brandis (üb. d. arist. Org. 261 ff. gr.-röm. Phil. II, b, 1, 224. 275 f.): die erste Analytik sei ungleich sorgfältiger und gleichmässiger ausgeführt, als die zweite, die Arist. selbst schwerlich als abgeschlossen betrachtet hätte, und die beiden Bücher der ersten scheinen nicht unmittelbar nach einander verfasst zu sein. Neben den Analytiken nennt Diog. 23 f. noch Συλλογισμοὶ αʹ, Συλλογισμῶν αʹ βʹ, Συλλογιστικὸν καὶ ὅροι αʹ, An. 63: Συλλογισμῶν βʹ, Συλλογιστικῶν ὅρων αʹ; Hadschi 157. 161 meint wohl unsere Analytiken mit den 2 B. *De syllogismis* und 2 B. *De demonstratione.*

[1] Aristoteles hat diesen Gegenstand, wohl im Zusammenhang mit seinem rhetorischen Unterricht, in mehreren Schriften behandelt. Wir besitzen noch die Τοπικὰ in 8 Büchern, von denen aber das letzte, und vielleicht auch das 8te und 7te längere Zeit nach den andern ausgearbeitet zu sein scheint (Brandis üb. d. arist. Org. 255. gr.-röm. Phil. II, b, 330 f.); ihre Aechtheit und ihr Titel sind schon durch die Anführungen bei Arist. (De interpr. c. 11. 20, b, 26. Anal. pri. I, 11. 24, b, 12. II, 15. 17. 64, a, 37. 65, b, 16. Rhet. I, 1. 1355, a, 28. c. 2. 1356, b, 10. 1358, a, 29. II, 23. 1398, a, 28. 1399, a, 6. c. 25. 1402, a, 36) sichergestellt. Die Kunst des Wahrscheinlichkeits-Beweises nennt A. Dialektik (Top. Anf. Rhet. Anf. u. o.), doch folgt daraus nicht, dass auch unsere Topik eigentlich diesen Namen führen sollte. Weiter werden genannt: Μεθοδικά (Arist. Rhet. I, 2. 1356, b, 19. Dionys. ep. I ad Am. c. 6. S. 729. Diog. 24. 29 — nach Rose S. 120 identisch mit der Topik). — Θέσεις Ἐπιχειρηματικαὶ πέντε καὶ εἴκοσι (D. 24. An. 63), die gleiche Schrift, welche Theo Progymn. S. 165 W. blos Θέσεις nennt, Alexander Top. 16, u., Schol. 254, b, 10 näher beschreibt. (Πρὸς θέσιν ἐπιχειρεῖν heisst: ein gegebenes Thema dialektisch behandeln; vgl. Top. II, 4. 111, a, 10. b, 12 ff. VIII, 11. 162, a, 16. c. 14. 163, a, 36. b, 5. Alex. a. a. O.; θέσεις ἐπιχειρηματικαὶ also: Themata für dialektische Ausführungen, dialektische Aufgaben mit einer Anleitung zu ihrer Bearbeitung). Hiemit identisch scheint: *De propositionibus libri* XXXIII (Hadschi: XXIII); *item liber alter de eodem argumento* (Dsch. 155 f.). — Ὑπομνήματα Ἐπιχειρηματικὰ γʹ (D. 23. An. 62), ohne Zweifel dieselben, welche Dexipp. in Cat. 40, Schol. 48, a, 46. Simpl. in Cat., Schol. 47, b, 39 einfach als ὑπομνήματα anführt,

---

wogegen Athen. IV, 173, e. XIV, 654, d mit der Formel: 'Αριστοτέλης ἐν ὑπομνήμασι, ς nicht auf eine bestimmte Schrift dieses Titels zu verweisen scheint, und Dsch. 156 unter seinen 16 Büchern Hypomnemata wohl auch allerlei zusammenfasst. — Verwandter Art müssen die 2 Bücher 'Επιχειρήματα (D. 24. An. 63. Dsch. 145) gewesen sein, wohl identisch mit den 'Επιχειρήματα λογικὰ, deren 2tes Buch Philop. Anal. post., Schol. 227, a, 46 anführt. Auf diese Schriften scheint Arist. De mem. c. 2. 451, a, 18 vgl. Themist. z. d. St. 97, a, u. hinzudeuten. — Weiter nennt Diog. 23 7 Bücher Ὅροι πρὸ τῶν Τοπικῶν und 24: Τοπικὸν (-ῶν) πρὸς τοὺς Ὅρους β', wofür An. 63 Τοπικῶν πρὸς τοὺς ὅρους καὶ πάθη α' hat, Dsch. 153 *Definitiones topicae* und *Descriptio definitionum topicarum;* ferner D. 24 An. 63: Τὰ πρὸ τῶν Τόπων; D. 23. 29. An. 62: π. 'Ερωτήσεως καὶ 'Αποκρίσεως; D. 22: π. 'Ιδίων. Indessen hat die Vermuthung (Brandis gr.-röm. Phil. 79) viel für sich, dass diese Titel auf einzelne Theile unserer Topik gehen: ὅροι (πρὸ) τ. Τοπ. auf die 7 ersten Bücher, τὰ πρὸ τῶν τόπων auf das erste Buch, das Einzelne wirklich so bezeichneten (Schol. in Ar. 252, a, 46; der Name kommt aber auch für die Kategorieen vor, s. o. 49, 1) π. ἰδίων auf das 5te, τοπικὸν πρὸς τοὺς ὅρους auf das 6te und 7te, π. ἐρωτήσεως κ. ἀποκρ. auf das achte Buch, von dem Alex. Top. 249, m. Schol. 292, a, 14 diesen Titel sowie den weiteren π. τάξεως καὶ ἀποκρίσεως ausdrücklich bezeugt. Aehnlich mag es sich theilweise mit den Titeln verhalten: *De divisione conditionum quae requiruntur in dicendo l. III. De contradictione l. XXXIX. De locis unde argumenta petenda sint, l. I. De rebus ad definitionem pertinentibus l. IV. Definitionum* [besser: Definiendi] *descriptio l. II.* (Dsch. 151 ff. Zu dem letzten von diesen Stücken giebt der arabische Text bei Casiri, nach der Wahrnehmung eines gelehrten Freundes, den griechischen Titel: πρὸς τοὺς ὁρισμούς.) *De differentiis topicis* (so Casiri 308, a; richtiger, wie mich derselbe Freund belehrt: „Buch der Objekte, auf welchen einige der Definitionen beruhen;" Wenrich 153 hat diesen Titel ausgelassen). *De contradictionibus* (Dsch. 156). *De definitionum contradictione* (H. 161). Doch ist hiebei jedenfalls viel Unächtes. Zur Topik scheint auch die Schrift Παρὰ τὴν λέξιν zu gehören, die aber schon im Alterthum angezweifelt wurde (Simpl. Categ. Schol. 47, b, 40); sie ist vielleicht mit dem Titel: De verborum significatione (Dsch. 155) gemeint. Dass unsere Topik erhebliche Lücken in ihrem Text habe, scheint mir durch die Stellen, welche Spengel (Abh. d. Münchn. Akad. VI, 497 f.) dafür anführt, Rhet. I, 2. 1356, b, 10. II, 25. 1402, a, 34 nicht bewiesen, da für die erste von diesen Anführungen Top. I, 1. 12 ausreicht (auf die Topik wird nämlich hier blos hinsichtlich des Unterchieds von συλλογισμὸς und ἐπαγωγὴ verwiesen, wie auch Brandis üb. d. Rhet. d. Arist. Philologus IV, 13 f. annimmt), bei der zweiten aber, welche allerdings auch auf Top. VIII, 10. 161, a, 9 ff. nicht passt, eher die Anführungsworte in der Rhetorik, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς τοπικοῖς, spätere Zuthat sein dürften. Die Abfassung der Topik muss, nach den oben beigebrachten aristotelischen Anführungen, früher fallen, als die der übrigen logischen Schriften ausser den Kategorieen; auch Adrast stellte sie ihnen voran (Simpl. Categ. 4, Γ).

2) Π. Σοφιστικῶν 'Ελέγχων oder (nach Alex. Schol. 296, a, 12. 21. 29.

teren schliessen sich die rhetorischen Werke der Sache nach an [1], wenn auch wohl mehrere derselben der Zeit nach ihnen vorangiengen, andere erst nach langem Zwischenraum nachfolgten; indessen ist uns von den vielen aristotelischen Schriften, in denen die Theorie der Beredsamkeit entwickelt [2], die Geschichte der Rhetorik

---

Boethius in s. Uebersetzung) σοφιστικοὶ ἔλεγχοι. Indessen macht Waitz Arist. Org. II, 528 f. mit Recht geltend, dass Arist. selbst De interpret. c. 11. 20, b, 26. Anal. pri. II, 17. 65, b, 16 auf Stellen unserer Schrift (dort c. 17. 175, b, 39. c. 30, hier c. 5. 167, b, 21) mit der Bezeichnung ἐν τοῖς Τοπικοῖς verweise, dass er soph. el. c. 9, Schl. c. 11, Schl. vgl. Top. I, 1. 100, b, 23 die Kenntniss der Trugschlüsse zur Dialektik rechne, und c. 34 nicht allein für die Abhandlung über diese, sondern für die ganze Topik den Epilog gebe. Er will desshalb die σοφιστικοὶ ἔλ. lieber als 9tes Buch der Topik bezeichnen. Nun scheint Arist. allerdings c. 2. 165, b, 8 vgl. Rhet. I, 3. 1359, b, 11 beide auch wieder zu unterscheiden (Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 148); doch folgt daraus nur, dass die Abhandlung von den Trugschlüssen später veröffentlicht wurde, als die übrigen Bücher der Topik, nicht, dass sie nicht mit diesen Ein Ganzes bilden sollte. Von unserem Buche wären nach An. Men. 65 die Ἐριστικὰ (ἐριστικῶν νικῶν ist dort wohl von einem Schreibfehler herzuleiten) nicht verschieden; D. 22. 29 unterscheidet beide. Weiter werden genannt: Λύσεις ἐριστικαὶ δ'. Διαιρέσεις σοφιστικαί. Προτάσεις Ἐριστικαί. Ἐνστάσεις α' (D. 22 f. An. 62.) Σοφιστικῆς α' (An 62, es ist aber ohne Zweifel der Σοφιστὴς gemeint, über den S. 43, 2 z. vgl.) Statt *De demonstrationibus ac de propositionibus contentiosis* bei Casiri 306, b ist nach Wenrich 143 f. *De contrariis et diversis* zu setzen. *De fallacia s. de ratiociniis fallacibus* (H. 159) geht wohl auf unsere σοφιστικοὶ ἔλεγχοι.

1) Vgl. Rhet. I, 1, Anf. c. 2. 1356, a, 25. Soph. el. 34 g. E.

2) Γρύλλος s. o. 43, 2. Τέχνη Θεοδέκτου (D. 24: τέχνης τῆς Θεοδ. εἰσαγωγῆς α', An. 63.: τέχν. τ. Θεοδ. συναγωγὴ ἐν γ'. Arist. Rhet. III, 9, Schl.: ἐν τοῖς Θεοδεκτείοις; was unmöglich mit Rose S. 89 auf die Reden und Dramen des Theodektes bezogen werden kann. Rhet. ad Alex. c. 1, Schl.: ἐν ταῖς ὑπ' ἐμοῦ τέχναις Θεοδέκτῃ γραφείσαις. Quintil. II, 15, 10, welchen aber der Titel: τέχνη Θεοδέκτου schon irre führt, wenn auch nicht in dem Maasse, wie Valerius Maximus s. o. 37, 1. Anon. Rhet. gr. ed. Spengel. I. 454). Τέχνη Ῥητορικὴ (unsere Rhetorik in 3 B. D. 24 nennt nur 2, An. 63. Dsch. 147 drei). Weiter nennt D. 24. An. 63: Τέχνη α', womit vielleicht die Rhetorik an Alexander (s. u. 56, 3) gemeint ist; D. 24: ἄλλη Τέχνη β', wie es scheint eine Verdopplung unserer Rhetorik; An. 65: π. ῥητορικῆς τῆς μετὰ φυσικὰ ι', eine Corruption, deren Heilung sich nicht verlohnt. Ferner Einzelabhandlungen, unter denen wenig Aechtes gewesen sein dürfte: Τέχνη ἐγκωμιαστική (An. 66); π. Συμβουλίας (-ῆς D. 24. An. 63); π. Λέξεως (D. 24 An. 63: π. λεξ. καθαρᾶς); π. Ἀλεξάνδρου (vielleicht richtiger: Ἀλέξανδρος) ἢ π. ῥήτορος ἢ [l. καὶ] πολιτικοῦ (An. 66); π. Μεγέθους (s. S. 56, 2); *De divisione conditionum . . . in dicendo* (s. o.

dargestellt[1], rednerische Muster gegeben[2] waren, nur Eine erhalten[3], an der wir aber allerdings ohne Zweifel die reifste Zusammenfassung der aristotelischen Rhetorik besitzen. Diesen Erörterungen über die Formen des Denkens und der Darstellung würden sich der inneren Gliederung des Systems nach die Untersuchungen aus dem Gebiete der ersten Philosophie anreihen, deren Ueberbleibsel in unserer Metaphysik gesammelt sind[4]; ihrer Abfassungs-

---

S. 54); Ἐπιτομὴ Ῥητορικῶν, wofür aber Cobet ῥητόρων hat, so dass die Schrift geschichtlichen Inhalts gewesen wäre (Diog. II, 104). Von den Abhandlungen π. Παθῶν ὀργῆς (D. 23) und Πάθη (D. 24) ist nicht klar, ob sie rhetorischen oder ethischen Inhalts waren.

1) Τεχνῶν Συναγωγὴ nach D. 24 2, nach An. 63. Dsch. 146 1 B.; blosse Verdopplung scheint Συναγωγῆς β′ D. 25. Auf dieses Werk bezieht sich Cic. Invent. II, 2, 6. De orat. II, 38, 160. Brut. 12, 46.

2) Ἐνθυμήματα ῥητορικὰ π. μεγέθους α′ D. 24. Dagegen An. 63 wohl richtiger: ἐνθυμ. ῥητ. ά. π. Μεγέθους, so dass letzteres ein eigenes Werk wäre, dessen Inhalt sich aus Rhet. I, 3. 1359, a, 16 ff. abnehmen lässt. Ἐνθυμημάτων αἱρέσεις ά (D. 24. An. 63 ἐνθυμ. καὶ αἱρέσεων, beide Titel sind aber unklar). Zu den reduerischen Schriften könnte man auch die Χρεῖαι rechnen, eine Sammlung treffender Aussprüche, wie Plutarch's Apophthegmen, welche Stob. Floril. 5, 83. 7, 30. 31. 29, 30. 90. 43, 140. 57, 12. 93, 38. 116, 47 118, 29 anführt. Da aber aus dieser Schrift auch ein Wort des Stoikers Zeno mitgetheilt wird (57, 12), und da sich eine solche Anekdotensammlung Aristoteles überhaupt nicht zutrauen lässt, so muss sie entweder unterschoben oder von einem gleichnamigen späteren Schriftsteller, etwa dem b. Diog. V, 35 genannten Grammatiker, verfasst sein.

3) Die 3 Bücher der Rhetorik. Ueber die Abfassungszeit dieser Schrift, welche dem letzten athenischen Aufenthalt des Philosophen angehören muss, vgl. m. Brandis Ueb. Arist. Rhetorik, Philologus IV, 8 ff. Dass indessen auch sie nicht ohne alle Interpolationen und Versetzungen ist, dass namentlich im 2ten Buch c. 18—26 vor c. 1—17 gehörte, zeigt Spengel Ueb. d. Rhetorik d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. VI, 483 ff. Derselbe hat (Συναγ. Τεχν. 182 ff. Anaximenis Ars Rhet. Prolegg. IX ff. vgl. 99 ff.) die Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον, deren Aechtheit jetzt allgemein aufgegeben ist, mit Ausnahme des ersten und letzten Kapitels, dem Rhetor Anaximenes aus Lampsakus zugewiesen; doch unterliegt diese Annahme bedeutenden Bedenken; vgl. Campe Philologus IX, 106 ff. 279 ff. Für später hält sie auch Rose S. 100 ff.

4) Die Metaphysik, deren jetziger Titel nur von einem Ordner der aristotelischen Werke herrühren kann, und wahrscheinlich von Andronikus herrührt (s. Krische Forsch. 265 ff. Bonitz Arist. Metaph. II, 3 ff.), besteht nach den Untersuchungen von Brandis (über die aristot. Metaphysik. Abh. d. Berl. Akad. Hist.-phil. Kl. Jhrg. 1834, 63—87. gr.-röm. Phil. II, b, 541 ff.) und Bonitz (a. a. O. S. 3—35, ebendas. die weitere Litteratur), denen ich mich im

zeit nach sind sie wohl grösstentheils später als die meisten von den naturwissenschaftlichen Werken, welche unter den Geisteser-

---

Wesentlichen anschliesse, neben einigen unächten Stücken aus mehreren, mit einander in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehenden, und zum Theil gar nicht für das gleiche Werk bestimmten Abhandlungen. Den Hauptkörper der Schrift bilden die Bücher I. III (B). IV. VI—IX, in welchen nach der Einleitung von B. I eine und dieselbe Untersuchung, über das Seiende als solches, methodisch geführt, allerdings aber weder zu Ende gebracht noch im Einzelnen der letzten Feile unterworfen ist. Für eine spätere Stelle derselben Untersuchung scheint B. X bestimmt gewesen zu sein (vgl. X, 2 Anf. mit III, 4. 1001, a, 4 ff. X, 2. 1053, b, 16 mit VII, 13), aber Arist. hat den Ort, an welchem es sich an dieselbe anschliessen sollte, nicht angegeben. Auch die zwei zusammengehörigen Bücher XIII und XIV muss er ursprünglich in das gleiche Werk aufzunehmen beabsichtigt haben, da XIII, 2. 1076, a, 39 auf III, 2. 998, a, 7 ff., XIII, 2. 1076, b, 39 auf III, 2. 997, b, 12 ff., XIII, 10. 1086, b, 14 auf III, 6, 1003, a, 6 ff. verwiesen, und umgekehrt VIII, 1. 1042, a, 22 eine Erörterung über das Mathematische und die Ideen in Aussicht gestellt wird, welche nach XIII, Anf., wie es scheint, der Theologie zur Vorbereitung dienen sollte (BRANDIS S. 542, 413 a). Andererseits fehlt aber XIV, 1 die naheliegende Beziehung auf X, 1, auch B. VII u. VIII sind in XIII u. XIV nicht berücksichtigt (BONITZ S. 26). Namentlich aber ist unglaublich, dass Aristoteles einen grösseren Abschnitt fast wortgleich zweimal gebracht hätte, wie diess jetzt I, 6. 9 und XIII, 4. 5 geschieht; und da nun doch das erste Buch als Ganzes, ebenso wie das dritte, worin es angeführt wird (III, 2. 996, b, 8 ff. vgl. m. I, 2. 982, a, 16. b, 4. 1. 9; ebd. 997, b, 8 vgl. I, 6 f.), älter sein muss, als das 13te, so ist mir das Wahrscheinlichste, dass die Darstellung I, 9, welche auch wirklich später und reifer als die des 13ten Buchs zu sein scheint, erst einer zweiten Bearbeitung des 1sten Buchs angehört, zu welcher Aristoteles veranlasst wurde, als er in der Folge B. XIII und XIV von dem Plan des metaphysischen Hauptwerks ausschloss. Eine Spur davon, dass B. I früher eine etwas andere Gestalt hatte, könnte man auch III, 1. 995, b, 4 finden. Auch schon in der früheren müsste es aber, wegen der Verweisung III, 2. 997, b, 3, die Ideenlehre dargestellt haben. Ein erster, noch sehr skizzenhafter Entwurf, wahrscheinlich jedoch ein späterer, nicht von Aristoteles herrührender Auszug von B. III. IV. VI. bildet die erste Hälfte (c. 1—c. 8. 1065, a, 26) von B. XI; der Rest desselben, eine Compilation aus der Physik, ist sicher unächt. — Als eine selbständige Abhandlung stellt sich B. XII dar, welches aber selbst wieder in zwei ungleichartige Theile zerfällt: denn während c. 6—12 die Ansichten des Philosophen über die Gottheit und die übrigen ewigen Wahrheiten in hinlänglich ausgeführter Darstellung entwickelt, giebt c. 1—5 nur die ersten Grundlinien für eine Bearbeitung der Lehre von den verschiedenen Principien und Substanzen. Es selbst unterscheidet sich (c. 1. 1069, a, 36. c. 6, Anf.) von der Physik, und in der Schrift De motu anim. c. 6. 700, b, 8 wird es u. d. T. ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας angeführt; da aber jede Beziehung auf die übrigen Bücher darin zeugnissen des Philosophen einen so bedeutenden Raum einnehmen. Im Besonderen treten aus dieser Masse zunächst einige wichtige

---

fehlt, scheint es unabhängig von diesen und wohl vor ihnen niedergeschrieben zu sein (vgl. Bonitz S. 22 f. Brandis S. 573). Da indessen nach Metaph. I, 2. 982, b, 4 ff. VI, 1. 1026, a, 10 ff. eine ähnliche Untersuchung für dieses Werk bestimmt war, so mag wohl Arist. unser B. XII in dasselbe zu verarbeiten beabsichtigt haben. — Ebenso bildet B. V eine eigene Abhandlung, welche A. selbst wiederholt (Metaph. VI, 4. 1028, a, 4. VII, 1, Anf. X, 1, Anf.) mit der Bezeichnung ἐν τοῖς περὶ τοῦ Ποσαχῶς anführt, mit der es ohne Zweifel auch bei Diog. 23 gemeint ist; die Stelle V, 10 wird X, 4. 1055, a, 23, V, 22 ebd. b, 3, V, 15. 1021, a, 26, ebd. c. 6. 1056, b, 34 berücksichtigt, eine V, 7, Schl. einem andern Ort aufgesparte Untersuchung findet sich IX, 7. — Was endlich B. II (α) betrifft, so ist diese schon von den Alten zum Theil Pasikles aus Rhodus zugeschriebene (s. Krische Forsch. 268, 1. Bonitz S. 15 f.) Sammlung von drei kleinen Aufsätzen schwerlich für aristotelisch zu halten; dass sie nicht an ihren jetzigen Ort gehört, zeigt ausser allem Andern auch der Schluss von B. I, der unmittelbar an den Anfang von B. III anknüpft. (Die abweichenden Annahmen Rose's S. 153 ff., welcher ausser B. II u. XI auch B. V. XII. u. XIII verwirft, und die für die Stelle unseres 5ten Buches bestimmte Abhandlung π. τῶν ποσαχῶς für verloren hält, können hier nicht genauer geprüft werden.) Wann das Werk seine gegenwärtige Gestalt erhielt, lässt sich nicht sicher ausmachen; die gleichen Gründe jedoch, welche dafür sprechen, dass sein Name von Andronikus geschöpft sei, lassen uns auch die jetzige Zusammenstellung seiner verschiedenen Bestandtheile auf diesen Schriftordner zurückführen. Was Aristoteles selbst hinterliess, können nur die oben ausgeschiedenen einzelnen Bestandtheile unserer Sammlung gewesen sein, und wenn er das metaphysische Hauptwerk vollendet hätte, möchte er es wohl am Ehesten Φιλοσοφία oder πρώτη Φιλοσοφία (bezw. περὶ πρώτ. φιλοσ.) genannt haben (vgl. Metaph. VI, 1. 1026, a, 15. 24. 30. XI, 3. 4. 1061, b, 5. 19. 25. Phys. I, 9. 192, a, 34. II, 2, Schl. De coelo I, 8. 277, b, 9. gen. et corr. I, 3. 318, a, 5. De an. I, 1. 403, b, 15. mot. anim. c. 6. 700, b, 9); sein Inhalt wird Phys. VIII, 1. 251, a, 7 auch als μέθοδος περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης, Metaph. VI, 1. 1026, a, 19 (XI, 7. 1064, b, 3) als θεολογικὴ, Metaph. I, 1 f. als σοφία bezeichnet. So finden sich auch im Alterthum ausser Μετὰ τὰ Φυσικὰ noch die Titel Σοφία, Φιλοσοφία, πρώτη Φιλοσοφία, Θεολογία (Asklep. Schol. in Arist. 519, b, 19. 31). Wenn der Anon. Men. S. 64. von Μεταφυσικὰ κ′ redet, so ist dieses κ entweder nur aus dem Schluss von Μεταφυσικὰ entstanden, oder es ist dafür nach alphabetischer Zählung Κ zu setzen, welches dann entweder aus Ν verschrieben, oder aus Unvollständigkeit eines Exemplars zu erklären ist (Krische 274); ebenso steht bei Philop. Phys. e, 13, m nur in Folge eines Lesefehlers: ἐν τῷ τριακοστῷ (statt: ἐν τῷ Λ) τῆς μετὰ τὰ φυσικά. In unserer Metaphysik, nämlich in B. I. XI. XII derselben, vermuthet Krische (Forsch. 265 ff.) auch die drei Bücher π. Φιλοσοφίας, welche Diog. 22 nennt (An. Men. 61 hat vielleicht nur durch Schreibfehler 4 B.), und aus deren drittem Buch Cic. N. D. I, 13, 33 nach Phädrus Mehreres anführt.

Untersuchungen hervor, welche von Aristoteles selbst mit einander verknüpft, die allgemeinsten Gründe und Bedingungen des natürlichen Daseins, das Weltgebäude, den Himmel und die Himmelskör-

---

Und die letzteren Anführungen liessen sich allerdings auf Metaph. XII beziehen; auch die Worte: *mundum ipsum Deum dicit esse* würden sich, so wie der Epikureer seine Quellen behandelt, aus c. 8. 1074, b, 3, und selbst das Weitere: *coeli ardorem Deum dicit esse,* aus c. 8. 1073, a, 34 nothdürftig erklären; oder könnte man auch annehmen, dass Phädrus, unpünktlich wie er ist, aus andern Schriften (wie De coelo I, 9. 279, a, 16 ff. II, 1. Meteor. I, 3. 339, b, 25) eingemischt habe, was er für sich verwenden konnte. Da wir aber doch zugleich hören, Arist. habe in der Schrift π. φιλοσοφίας die Aechtheit der orphischen Gedichte bestritten (Philop. de an. F, 5, o. vgl. Cic. N. D. I, 38, 107), und sich ebendaselbst über das Alter und die Lehren der Chaldäer geäussert (Diog. I, 8), was sich beides weder in unserer Metaphysik findet, noch in der Darstellung der platonischen Vorträge über die Philosophie (s. o. 48, 2) gefunden haben kann, und da auf die erstere auch das Citat bei Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 487, a, 6 ff. nicht passt, so ist es mir wahrscheinlicher, dass die 3 Bücher von der Philosophie ein eigenes Werk bildeten, in welchem Aristoteles zuerst die Ansichten Anderer über die letzten Gründe darstellte und dann seine eigene entwickelte. Auch die weiteren Anführungen aus Aristoteles b. Cic. N. D. II, 15, 42. 16, 44. 37, 95. 49, 125 werden von Brandis (gr.-röm. Phil. II, b, 84) um so wahrscheinlicher auf das gleiche Werk bezogen, da bei Plut. plac. V, 20, 1 neben dem, was Cicero N. D. II, 15, 42 anführt, auch das N. D. I, 13, 33 Berichtete angedeutet ist. Jenes Werk muss in diesem Fall eine populärere Haltung, als die Metaphysik, gehabt haben; da es bei Diog. und An. Men. mitten unter solchen Schriften steht, welche sich der dialogischen Form bedient zu haben scheinen, könnte man recht wohl an ein Gespräch denken. Aus demselben kann Sext. Math. IX. 20 ff. um so eher stammen, da Arist. darin, nach Simpl. a. a. O., das Dasein Gottes erwiesen hatte. — Mit dieser Darstellung scheint die Schrift π. Εὐχῆς verwandt gewesen zu sein, welche D. 22. An. 62. Ammon. lat. S. 59. anführen, und aus welcher der Letztere, nach Simplicius (De coelo 74, a der lat. Uebersetzung) die Worte mittheilt: *quod Deus aut intellectus est aut aliquid ultra intellectum* (sein Titel: De oratione, bedeutet nämlich nicht: π. λέξεως, sondern nach der richtigen Auffassung der griechischen Rückübersetzung 118, b, m: π. εὐχῆς. Dass unser Text des Simpl. dafür De oratore hat, ist offenbarer Schreib- oder Druckfehler. Näheres über diese Anführung bei Rose S. 247 f.) — Auch π. Τύχης γ' (An. 65) kann man hieher rechnen. — Der Μαγικὸς, von Diog. I, 1. 8. (vgl. Plin. H. 21. XXX, 1, 2) als ächt benützt, An. 67 den Pseudepigraphen beigezählt, wurde nach Suid. Ἀντισθ. auch Antisthenes oder Rhodon (richtiger, nach Bernhardy's glücklicher Vermuthung: Ἀντισθένει Ῥοδίῳ — Antisthenes aus Rhodus ist ein Peripatetiker aus dem Anfang des 2ten Jahrh. v. Chr.) beigelegt. Derselbe scheint bei Hadschi 160 mit *Timaeus, de scientia magica ad modum Graecorum* gemeint zu sein.

per, die elementarischen Stoffe, ihre Eigenschaften und Verhältnisse, nebst den sog. meteorologischen Erscheinungen behandeln [1]); mit

---

1) Es sind diess die folgenden Schriften, welche Arist. selbst Meteor. I, 1 als zusammengehörig behandelt: 1) Φυσικὴ Ἀκρόασις in 8 B. (auch An. 65 sollte statt ιη' wohl η' stehen). So nennen die Handschriften, auch die der Ausleger, Simpl. Phys. Eing., An. 65. Dsch. 147 u. A. das Werk. Aristoteles selbst bezeichnet gewöhnlich nur die ersten Bücher als φυσικὰ oder τὰ περὶ φύσεως (Phys. VIII, 1. 251, a, 8 vgl. m. III, 1; VIII, 3. 253, b, 7 vgl. II, 1. 192, b, 20; VIII, 10. 267, b, 20 vgl. III, 4 ff.; Metaph. I, 3. 983, a, 33. c. 4. 985, a, 12. c. 7. 988, a, 22. c. 10, Anf. XI, 1. 1059, a, 34 vgl. Phys. II, 3. 7; Metaph. I, 5. 986, b, 30 vgl. Phys. I, 2 f.; XIII, 1, Anf. c. 9. 1086, a, 23 vgl. Phys. I.), die späteren dagegen nennt er in der Regel τὰ περὶ κινήσεως (Metaph. IX, 8. 1049, b, 36 vgl. Phys. VIII. VI, 6 f.; De coelo I, 5. 7. 272, a, 30. 275, b, 21 vgl. Phys. VI, 7. 238, a, 20 ff. c. 2. 233, a, 31. VIII, 10; De coelo III, 1. 299, a, 10 vgl. Phys. VI, 2. 233, b, 15; gen. et corr. I, 3. 318, a, 3 vgl. Phys. VIII; De sensu c. 6. 445, b, 19 vgl. Phys. VI, 1 f.; Anal. post. II, 12. 95, b, 10). Doch wird Phys. VIII, 5. 257, a, 34 mit den Worten ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως auf B. VI, 1 f. 4, Metaph. VIII, 1, Schl. mit φυσικὰ auf B. V, 1 verwiesen, und Metaph. I, 8. 989, a, 24. XI, 6. 1062, b, 31. XII, 8. 1073, a, 32 geht der Ausdruck τὰ π. φύσεως nicht allein auf die ganze Physik, sondern auch auf andere naturwissenschaftliche Schriften (vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St.). Dem Inhalt nach wird B. III, 4 f. De coelo I, 6. 274, a, 21 mit den Worten: ἐν τοῖς περὶ τὰς ἀρχὰς, B. VIII, 4 gen. et corr. II, 10. 337, a, 25: mit ἐν τοῖς ἐν ἀρχῇ λόγοις, B. IV, 12. VI, 1 De coelo III, 4. 303, a, 23 mit περὶ χρόνου καὶ κινήσεως, B. I, 7, vgl. III, 5. 205, a, 6, De coelo I, 3. 270, b, 17, B. III, 6. 207, a, 8 De coelo II, 4. 286, b, 19, B. V, 3. 226, b, 23 gen. et corr. I, 6. 323, a, 3, B. VIII, 10 Metaph. XII, 7. 1073, a, 5 ohne Bezeichnung der Schrift angeführt. Simplicius (Phys. 190, a, o. 216, a, m. 258, b, u. 320, a, u.) behauptet, Aristoteles selbst sowohl, als seine ἑταῖροι (Theophrast und Eudem) nennen die fünf ersten Bücher φυσικὰ oder π. ἀρχῶν φυσικῶν, B. VI—VIII π. κινήσεως. Ohne Zweifel hat aber Porphyr (b. Simpl. 190, a, m) Recht, wenn er das mit B. VI so eng verbundene B. V unter dem Titel π. κινήσεως mitbefasste. Denn mögen auch zur Zeit Adrast's (bei Simpl. 1, b, m. 2, a, o.) bei Manchen die fünf ersten Bücher die Ueberschrift: π. ἀρχῶν oder π. ἀρχῶν φυσικῶν getragen haben, welche Andere dem ganzen Werk gaben, B. VI—VIII dagegen den Titel: π. κινήσεως, unter dem sie auch Andronikus anführte (Simpl. 216, a, o.), so lässt sich doch nicht beweisen, dass diess auch schon in der älteren Zeit geschah; wenn vielmehr Theophrast B. V u. d. T. ἐκ τῶν φυσικῶν anführte, so kann er dabei φυσικὰ recht wohl in jener weiteren Bedeutung genommen haben, in der es nicht allein unser ganzes Werk, sondern auch noch andere naturwissenschaftliche Schriften bezeichnete (s. o. und Simpl. 216, a, m), und wenn Damasus, der Lebensbeschreiber und wohl auch Schüler des Eudemus, ἐκ τῆς περὶ φύσεως πραγματείας τῆς Ἀριστοτέλους τῶν περὶ κινήσεως τρία nennt (Simpl. 216, a, m, wo für Damasus den Neuplatoniker Damascius zu setzen durchaus nicht angeht),

diesen Hauptwerken hängen, so weit sie nicht als Theile darin enthalten, oder als unächt zu beseitigen sind, verschiedene andere

---

so folgt doch nicht, dass er damit B. VI — VIII, und nicht vielmehr B. V. VI. VIII meinte (vgl. Rose 198 f. Brandis II, b, 782 f.). B. VII machte nämlich schon auf die Alten den Eindruck, dass es nicht recht in den Zusammenhang des Ganzen verarbeitet sei, und Eudemus hatte es nach Simpl. Phys. 242, a, o. in seiner Bearbeitung der Schrift übergangen. Für unächt (wie Rose S. 199 will) wird es desshalb doch nicht zu halten sein, wohl aber mit Brandis (II, b, 893 ff.) für eine Zusammenstellung vorläufiger Aufzeichnungen, die keinen Theil des physikalischen Werks bildeten. In seinen Text sind aus einer schon Alexander und Simplicius bekannten Paraphrase (Simpl. 245, a, o. b, u. 253, b, u.) vielfache Zusätze und Aenderungen gekommen (s. Spengel Abhandl. der Münchn. Akad. III, 313 ff.); den ursprünglichen Text giebt die kleinere Bekker'sche und die Prantl'sche Ausgabe. Die Aechtheit von B. VI, c. 9. 10 vertheidigt Brandis II, b, 889 mit Recht gegen Weisse. — An die Physik schliessen sich die vier Bücher π. Οὐρανοῦ und an diese die zwei π. Γενέσεως καὶ Φθορᾶς an; die gegenwärtige Abtheilung dieser zwei Werke rührt aber schwerlich von Aristoteles her, denn B. III und IV π. Οὐρανοῦ ist den Ausführungen der zweiten Schrift näher verwandt, als den vorangehenden Büchern. Auf beide Schriften verweist Aristoteles durch einen kurzen Rückblick auf ihren Inhalt am Anfang der Meteorologie; auf De coelo II, 7 ebd. I, 3. 339, b, 36 (vgl. 341, a, 17 ff.) mit den Worten: τὰ περὶ τὸν ἄνω τόπον θεωρήματα; auf gen. et corr. I, 7 De an. II, 5. 417, a, 1 mit: ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (ähnlich gen. an. IV, 3. 768, b, 23: ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένοις); auf gen. et corr. I, 10 (nicht: Meteor. IV) De sensu c. 3. 440, b, 3. 12 mit: ἐν τοῖς περὶ μίξεως; auf gen. et corr. II, 2 ff. De an. II, 11. 423, b, 29. De sensu c. 4. 441, b, 12 mit: ἐν τοῖς περὶ στοιχείων. Eine Schrift π. Οὐρανοῦ hatte nach Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 468, a, 11. 498, b, 9. 42. 502, a, 43 auch Theophrast verfasst und die aristotelische darin berücksichtigt; ausser ihm sind Xenarchus und Nikolaus der Damascener die frühesten Zeugen für das Dasein dieser Schrift (s. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 952), deren Aechtheit übrigens so wenig, als die der Bücher π. γενέσεως κ. φθ., einem Zweifel unterliegt. Aus Stob. Ekl. I, 486. 536 kann man nicht (mit Ideler Arist. Meteorol. I, 415. II, 199) schliessen, dass die Bücher vom Himmel ehmals vollständiger oder in einer andern Recension vorhanden gewesen seien; aus Cic. N. D. II, 15. Plut. plac. V, 20 (s. o. S. 59) ohnedem nicht. — Mit den genannten Werken setzt nun, wie bemerkt, die Meteorologie (Μετεωρολογικὰ, b. An. 65: π. Μετεώρων δ' ἢ μετεωροσκοπιὰ, Dsch. 148: *De meteoris* IV, und wieder S. 155: *De meteoris* III) sich selbst in unmittelbare Verbindung. Die Aechtheit dieser Schrift kann nicht wohl bezweifelt werden: nach Alex. Meteor. 91, a, u. Olympiod. b. Ideler Arist. Meteor. I, 137. 222. 286 scheint sie schon Theophrast (in s. Μεταρσιολογικὰ Diog. V, 44) nachgebildet zu haben; Ideler a. a. O. I, VII f. zeigt, dass sie Aratus, Philochorus (?), Agathemerus, Polybius, Posidonius bekannt war; des Letztern ἐξήγησις Μετεωρολογικῶν (Simpl. Phys. 64, b, m naturwissenschaftliche Abhandlungen zusammen [1]); eine eigene

---

nach Geminus) war vielleicht ein Commentar über das aristotelische Werk. (Eratosthenes dagegen scheint sie nicht gekannt zu haben; s. ebd. I, 462.) Von ihren vier Büchern scheint aber das letzte, seinem Inhalt nach, ursprünglich nicht zu ihr gehört zu haben. Alexander (Meteor. 126, a, m) und Ammonius (bei Olympiod. Arist. Meteor. ed. Id. I, 133) wollen es lieber der Schrift vom Entstehen und Vergehen zuweisen; auch zu dieser passt es aber nicht, und da es nun doch ächt aristotelisch aussieht und von Aristoteles (gen. an. II, 6. 743, a, 6 vgl. Meteor. IV, 9; part. an. II, 9. 655, b, 23) berücksichtigt wird, so wird es für eine abgesonderte Abhandlung zu halten sein, welche beim Anfang der Meteorologie noch nicht in dieser Form beabsichtigt (vgl. Meteor. I, 1, Schl.), in der Folge an die Stelle der Erörterungen trat, die am Schluss des dritten, den Plan des Werks offenbar noch nicht zu Ende führenden Buchs noch in Aussicht gestellt werden. Es selbst führt c. 8. 384, b, 33 die Stelle Meteor. III, 6/7. 378, a, 15 an. Part. an. II, 9. 655, b, 23 wird es u. d. T. ἐν τῇ περὶ τῶν ὑγρῶν καὶ ὁμοιομερῶν θεωρίᾳ angeführt. (Vgl. hiezu Ideler a. a. O. II, 347—360. Spengel üb. d. Reihenfolge d. naturwissensch. Schriften d. Arist. Abhandl. d. Münchn. Akad. V, 150 ff. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 1073. 1076 f. Die entgegengesetzte Annahme Rose's a. a. O. 188 ist blosse Behauptung.) Zweifel gegen das erste Buch bei Olympiod. a. a. O. I, 131 haben nichts auf sich. Dass es im Alterthum eine doppelte Recension der Meteorologie gegeben habe, scheint mir durch das, was Ideler I, XII f. beibringt, nicht erwiesen. Die Angaben, welche er aus einer zweiten Gestalt unseres Werks ableitet, können meist auch andern Schriften entnommen sein, und wo diess nicht der Fall ist (Sen. qu. nat. VII, 28, 1 vgl. Meteor. I, 7. 344, b, 18), lässt sich ein Irrthum des Berichterstatters annehmen. Möglich ist es aber allerdings, dass die Schrift auch in einer erweiternden Ueberarbeitung oder einer mit mancherlei Zusätzen versehenen Ausgabe vorhanden war. Vgl. Brandis S. 1075.

[1] Auf die Physik gehen die Titel: π. Ἀρχῶν ἢ Φύσεως ά (An. 62), ἐν τοῖς π. τῶν ἀρχῶν τῆς ὅλης φύσεως (Themist. De an. 73, b, m. 74, a, u.), ἐν τοῖς π. τῶν ἀρχῶν (ebd. 76, b, m), π. Κινήσεως (D. 23 II B., An. 64 I B., Dsch. 145 VIII B.), vielleicht auch π. Ἀρχῆς (D. 23); wie es sich in dieser Beziehung mit den Titeln π. Φύσεως (D. 25 III, B., An. 63 I B.), Φυσικὸν ά (D. 25), π. Φυσικῶν ά (An. 63) verhält, lässt sich nicht ausmachen. Auch π. Χρόνου (An. 66) könnte möglicherweise nur der Abschnitt Phys. IV, 10—14 sein, doch möchte ich eher an eine besondere Abhandlung, von irgend einem Peripatetiker, denken. Mit der Bezeichnung ἐν τοῖς π. στοιχείων verweist Arist. selbst De an. II, 11. 423, b, 28 auf gen. et corr. II, 2 f.; ob aber auch bei Diog. 23. An. 62 der Titel π. Στοιχείων γ΄ nur auf diese Schrift, oder auch die Bücher π. οὐρανοῦ, geht, ob vielleicht aus beiden Werken das die Elemente Betreffende besonders zusammengestellt, oder ob endlich eine eigene Schrift über die Elemente, welche aber dann kaum für aristotelisch gehalten werden könnte, vorhanden war, muss dahingestellt bleiben. Aehnlich verhält es sich mit dem Buch π. τοῦ Πάσχειν ἢ πεπονθέναι (D. 22). Da Arist. selbst De an. II, 5.

417, a, 1. gen. anim. IV, 3. 768, b, 23 mit der Formel: ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν auf gen. et corr. I, 7 ff. verweist, liegt es nahe, auch bei Diogenes nur an diesen Abschnitt, oder auch an das ganze erste Buch der genannten Schrift zu denken; sollte es aber auch eine eigene Abhandlung sein, so ist es mir doch jedenfalls wahrscheinlicher, dass sie der Eröterung gen. et corr. analog war, als dass sie (wie Trendelenburg glaubt, Gesch. d. Kategorieenl. 130 f.) die Kategorieen des Thuns und Leidens im Allgemeinen behandelte, und dass auch die zwei aristotelischen Citate sich auf eine solche allgemein logische Untersuchung beziehen. — An die Physik würden sich weiter die 38 Bücher Φυσικῶν κατὰ στοιχεῖον (D. 26. An. 64) anreihen; nur können wir uns weder eine klare Vorstellung von dieser Schrift machen, noch sind wir ihrer Aechtheit sicher. — In noch höherem Grade gilt das Letztere von den *Quaestiones de materia* (I oder IV B. Dsch. 150) und der Abhandlung *De accidentibus universalibus* (Dsch. 155); auch π. Κόσμου Γενέσεως (An. 66) hat Aristoteles, welcher De coelo I, 10 — II, 1 vgl. Phys. VIII, 1—6 in gründlicher Untersuchung einen Anfang der Welt bestreitet, gewiss nicht geschrieben. — Gleichfalls unterschoben ist das Buch περὶ Κόσμου, ein Abriss der Himmels- und Erdkunde und der Theologie; dass es dem Eklekticismus des ersten vorchristlichen Jahrhunderts angehöre, sucht unser 3r Th. 1. Aufl. S. 355 ff. zu zeigen; Rose's (De Arist. libr. ord. S. 90 ff. vgl. S. 36. 84) Gründe für einen früheren Ursprung (um 250 v. Chr.) sollen bei einer neuen Bearbeitung dieses Abschnitts geprüft werden. — Auch unter den Abhandlungen, welche in das Gebiet der sog. Meteorologie gehören, scheint viel Unächtes gewesen zu sein. Eine Schrift π. Ἀνέμων (Achill. Tat. in Ar. c. 33. S. 158, A) ist Aristoteles vielleicht nur durch Verwechslung mit Theophrast (über welchen Diog. V, 42. Alex. Meteor. 101, b, o. 106, a, m u. ö. z. vgl.) beigelegt, oder aus Meteor. II, 4 ff. entstanden. Die Σημεῖα Χειμώνων (D. 26; σημασίαι χειμ. An. 64) ferner, von denen ein Auszug S. 973 der akademischen Ausgabe steht, die Schriften π. Ποταμῶν (deren 4tes Buch Ps.-Plut. de fluv. c. 25, Schl. anführt), und π. τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως (An. 66. *De Aegyptiaco Nilo* III B. Dsch. 145) sind gleichfalls höchst verdächtig; Strabo, welcher von Peripatetikern seiner Zeit Schriften über den Nil anführt (XVII, 1, 5. S. 790), kennt die Ansicht des Aristoteles über die Nilüberschwemmungen nur aus Posidonius, dieser aus Kallisthenes, Proklus in Tim. 37 führt aus Aristoteles nur an, was Meteor. I, 14. 351, b, 28 steht, das Weitere hat er Theophrast und Eratosthenes entnommen; auch der Ungenannte b. Phot. Cod. 249, Schl. S. 441, b scheint seine unzuverlässigen Mittheilungen nur aus der Stelle des Proklus geschöpft zu haben. Die Abhandlungen *De humoribus* und *De siccitate* (Dsch. 155) sind schon desshalb nicht für ächt zu halten, weil sie von keinem Griechen erwähnt werden. Gegen die Schrift π. Χρωμάτων hat Prantl (Arist. üb. die Farben, Münch. 1849, S. 82 ff. vgl. 107 ff. 115. 142 f. u. ö.) begründete Einwendungen erhoben. Dass Arist. ein Buch π. Χυμῶν geschrieben habe, nimmt Alex. in Meteor. 98, b, u. Olympiodor in Meteor. 36, a (b. Ideler Arist. Meteor. I, 287 f.) an, keiner von beiden scheint es aber selbst gekannt zu haben; so bemerkt auch der sonst nicht unzuverlässige Commentar zu der Schrift De

Klasse, den genannten nur theilweise verwandt, bilden die mathematischen, mechanischen, optischen und astronomischen Schriften [1]).

---

respiratione, welcher Simplicius De anima beigedruckt ist, S. 175, b, u., die Schriften des Aristoteles π. φυτῶν καὶ χυλῶν seien verloren, wesshalb man sich an Theophrast halten müsse. Arist. selbst verweist Meteor. II, 3. 359, b, 20 auf eine eingehendere Erörterung über die schmeckbaren Eigenschaften der Dinge; da er aber über denselben Gegenstand in der späteren Abhandlung De sensu c. 4, Schl. weitere Untersuchungen für das Werk über die Pflanzen in Aussicht stellt, fragt es sich doch sehr, ob wir diese Verweisung auf eine besondere Schrift π. Χυμῶν, und nicht vielmehr (als später eingetragen) auf die Stelle De sensu c. 4. De an. II, 10 zu beziehen haben. Das Bruchstück π. τῶν 'Ακουστῶν (Arist. Opp. II, 800 ff.) ist ohne Zweifel unächt; vgl. Brandis S. 1201. Rose 220 f. Eine Untersuchung über die Metalle stellt Arist. Meteor. III, Schl. in Aussicht, seine Ausleger erwähnen auch eines μονόβιβλος π. Μετάλλων (Simpl. Phys. 1, a, u. De coelo, Schol. in Ar. 468, b, 25. Damasc. De coelo ebd. 454, a, 22. Philop. Phys. a, 1, m., der aber zur Meteorologie, I, 135 Id., redet, als ob er von einer solchen Schrift nichts wüsste. Olympiod. in Meteor. I, 133 Id.), das aber auch Theophrast beigelegt wurde (Pollux Onomast. VII, 99 vgl. Alex. in Meteor. 126, a, o.). Wie sich hiezu die Schrift *De metalli fodinis* (Hadschi 160) verhält, wissen wir nicht. Die Schrift über den Magnet (π. τῆς Λίθου D. 26. An. 64) war schwerlich ächt, die *De lapidibus* (H. 159; weitere Belege von dem Gebrauch dieser Schrift bei den Arabern giebt Meyer Nicol. Damasc. De plantis praef. S. XI), nach dem Bruchstück zu urtheilen, welches der falsche Galen De incantatione (bei Patricius Discuss. Peripat. S. 83) mittheilt, gewiss nicht.

1) Μαθηματικὸν ά (D. 24). π. τῆς ἐν τοῖς Μαθήμασιν οὐσίας (An. 66.) *De numeris* (H. 159) π. Μονάδος (D. 25. An. 64). π. Μεγέθους (D. 24. An. 63 wenn diess nicht vielmehr eine rhetorische Abhandlung war, s. o. 56, 2). π. ἀτόμων Γραμμῶν, nach Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 510, b, 10. Philop. gen. et corr. 8, b, m. auch Theophrast beigelegt (wogegen Philop. a. a. O. 37, a, u. Phys. m, 8, m. die Schrift einfach als aristotelisch behandelt) was Manches für sich hat. (Gegen ihre Aechtheit auch Rose 193.) Dass Arist. eine Abhandlung über die Quadratur des Zirkels verfasst habe, sagt Eutoc. ad Archim. de circ. dimens. prooem. nicht; seine Aeusserung geht auf soph. el. 11. 171, b, 14. Phys. I, 2. 185, a, 16. Ohne nähere Angabe nennt Simpl. Categ. 1, b, u. (Bas.) Aristoteles' γεωμετρικά τε καὶ μηχανικὰ βιβλία. Unsere Μηχανικὰ jedoch (D. 26. An. 64: μηχανικὸν), die wohl richtiger μηχανικὰ προβλήματα genannt würden, sind gewiss nicht aristotelisch. (Vgl. auch Rose 192.) Ein 'Οπτικὸν nennt D. 26. An. 64, 'Οπτικὰ David in Categ. Schol. 25, a, 36; Andreas Bellunensis (bei Fabric. Bibl. gr. III, 399 Harl.) will diese aristotelische Optik noch gelesen haben. Ob sie ächt war, wissen wir um so weniger, da das Citat in den (gleichfalls unächten) Problemen XVI, 1, Schl. nicht einmal sicher ist. Die Schrift *De speculo* (H. 161) stammt wohl keinenfalls von Aristoteles. Ein 'Αστρονομικὸν kennt nicht blos D. 26. An. 64, sondern auch Aristoteles

Auf die Physik und die verwandten Schriften folgen die zahlreichen und wichtigen Werke über die lebenden Wesen. Dieselben sind theils beschreibende, theils untersuchende. In die erste Klasse gehört die Thiergeschichte [1]) und die anatomischen Beschrei-

---

verweist Meteor. I, 8. 345, b, 1 (καθάπερ δείκνυται ἐν τοῖς περὶ ἀστρολογίαν θεωρήμασιν) und De coelo II, 10. 291, a, 29 (περὶ δὲ τῆς τάξεως αὐτῶν u. s. w. ἐκ τῶν περὶ ἀστρολογίαν θεωρείσθω· λέγεται γὰρ ἱκανῶς) auf ein derartiges Werk, welches sich zu der Schrift vom Himmel ähnlich verhalten haben mag, wie die Thiergeschichte zu den systematischen Werken über die Thiere; auch Simpl. z. d. St. De coelo, Schol. 497, a, 8 denkt an nichts anderes. Dass diess jedoch das gleiche war, welches bei Arabern (H. 159) u. d. T. *De siderum arcanis*, *De sideribus eorumque arcanis* erwähnt wird, glaube ich nicht; noch weniger wird an die Aechtheit des Buches *De stellis labentibus* (H. 160), oder gar der *Mille verba de astrologia judiciaria* (H. 161) zu denken sein. Wie es sich sonst mit der Aechtheit der mathematischen und der verwandten Schriften verhielt, lässt sich nicht ausmachen; dass keine derselben von Aristoteles verfasst sein könne, sucht Rose 192 f. vergeblich zu beweisen.

1) *π. τὰ Ζῷα ἱστορία* (π. ζῴων ἱστορίας ί An. 66. Diog. nennt das Werk nicht; die Araber zählen bald 10, bald 15, bald 19 Bücher, sie hatten es also durch verschiedene Zusätze erweitert, s. Wenrich a. a. O. 148 f.) Aristoteles selbst führt diese Schrift unter verschiedenen Namen an: ἱστορίαι (oder auch — ία) π. τὰ ζῷα (part. anim. IV, 5. 680, a, 1. IV, 8, Schl. IV, 10. 689, a, 18. IV, 13. 696, b, 14. gen. an. I, 4. 717, a, 33. I, 20, 728, b, 13. respir. c. 16, Anf.); ἱστορίαι π. τῶν ζῴων (part. anim. II, 1, Anf. gen. anim. I, 3. 716, b, 31. respir. c. 12. 477, a, 6), ζωϊκὴ ἱστορία (part. anim. III, 5, Schl.) ἱστορία φυσικὴ (ingr. an. c. 1, Schl.), auch einfach ἱστορίαι oder ἱστορία De respir. 16. 478, b, 1. gen. anim. I, 11. 719, a, 10. II, 4. 740, a, 23. III, 1. 750, b, 31. c. 2. 753, b. 17. c. 8, Schl. c. 10, Schl. c. 11, Schl.) Ihrem Inhalt nach ist sie mehr eine vergleichende Anatomie und Physiologie, als eine Thierbeschreibung; über ihren Plan s. m. J. B. Meyer Arist. Thierkunde 114 ff. An ihrer Aechtheit ist im Uebrigen nicht zu zweifeln; nur das 10te Buch wird nicht blos mit Spengel (De Arist. libro X hist. anim. Heidelb. 1842) für die Rückübersetzung aus der lateinischen Uebersetzung einer aristotelischen, hinter B. VII gehörigen, Abhandlung, sondern mit Schneider (IV, 262 f. I, XIII s. Ausg.) Rose (S. 171 ff.) und Brandis (gr.-röm. Phil. II, b, 1257 f.) für unächt zu halten sein. Ausser allem Andern würde schon die unaristotelische Annahme eines weiblichen Samens diess beweisen. Mit diesem Buch ist vielleicht die Schrift ὑπὲρ (oder περὶ) τοῦ μὴ γεννᾷν (D. 25. An. 64) identisch. Ueber Alexander's angebliche Mitwirkung für unser Werk vgl. S. 26 f., über seine Quellen auch Rose S. 206 ff. — Neben der Thiergeschichte existirten im Alterthum noch mehrere ähnliche Werke. So benützt namentlich Athenäus mit den Bezeichnungen: ἐν τῷ π. Ζῴων, ἐν τοῖς π. Ζ., ἐν τῷ π. Ζῳϊκῶν, ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Ζῳϊκῷ, ἐν τῷ π. Ζῴων ἢ [καὶ] Ἰχθύων, ἐν τῷ π. Ζῳϊκῶν καὶ Ἰχθύων, ἐν τῷ π. Ἰχθύων eine und dieselbe, von unserer Thiergeschichte, wie aus seinen Mittheilungen selbst erhellt, ver-

bungen [1]); die zweite eröffnen die drei Bücher von der Seele [2]),

---

schiedene Schrift, während er zugleich seltsamerweise das 5te Buch der Thiergeschichte oft als πέμπτον π. Ζῴων μορίων anführt (m. s. d. Register zu Athen, und die Anmerkungen Schweighäusers zu den betreffenden Stellen, namentlich zu II, 68, b. III, 88, c. VII, 281, f. 286, b). Auch Clemens (Paedag. II, 150, C vgl. m. Athen. VII, 315, e) scheint sich auf dieses Werk zu beziehen; desselben erwähnt Apollon. Mirabil. c. 27. Weiter wird eine Schrift π. Θηρίων (Eratosth. Catasterismi c. 41 und wohl nach ihm das Scholion zu Germanicus Aratea Phaenom. V. 427, Arat. ed. Buhle II, 88), eine ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων Ζῴων (D. 25. An. 64) und eine weitere ὑπὲρ τῶν συνθέτων Ζῴων (ebd.) genannt. Plin. H. nat. VIII, 16, 44 lässt den Philosophen gegen 50, Antigonus Mirab. hist. c. 60 (66) gar gegen 70 Bücher über die Thiere schreiben. Aecht waren aus dieser ganzen Litteratur ohne Zweifel nur die ersten neun Bücher unserer Thiergeschichte; das von Athenäus benützte Werk kann eine erweiternde Ueberarbeitung derselben gewesen sein.

[1] Die Ἀνατομαὶ (nach D. 25 acht, nach An. 64 sechs, nach Dsch. 148 sieben Bücher) werden von Aristoteles sehr oft angeführt (m. s. die Belege bei Brandis a. a. O. S. 1305, auch part. an. IV, 13. 696, b, 14. gen. an. II, 4. 740, a, 23. De somno 3. 456 b, 2. De respir. 16. 478, a, 35), und es ist nicht möglich, diese Verweisungen (mit Rose 188 f.) wegzudeuten; nach H. an. I, 17. 497, a, 31. part. an. IV, 5. 680, a, 1. De respir. a. a. O. waren sie mit Zeichnungen ausgestattet, welche vielleicht ihren Hauptbestandtheil bildeten. Der Scholiast zu ingr. anim. (hinter Simpl. De anima) 178, b, u. citirt sie schwerlich aus eigener Anschauung; Apulejus De Mag. c. 36 bezeichnet ein aristotelisches Werk π. ζῴων ἀνατομῆς als allgemein bekannt, sonst wird aber diese Schrift selten erwähnt. Ein Auszug daraus (Ἐκλογὴ ἀνατομῶν D. 25. An. 64. Apollon. Mirab. c. 39) war schwerlich aristotelisch. Eine Ἀνατομὴ ἀνθρώπου führt An. 66 unter den Pseudepigraphen an; Arist. machte keine Sektionen an Menschen; vgl. H. an. III, 3. 513, a, 12. I, 16, Anf.

[2] π. Ψυχῆς, von Aristoteles an vielen Stellen der gleich zu erwähnenden kleineren Abhandlungen, und gen. an. II, 3. V, 1. 7. 736, a, 37. 779, b, 23. 786, b, 25. De interpr. 1. 16, a, 8 (De motu an. c. 6, Anf. c. 11, Schl.) angeführt (s. Trendelenburg zu Arist. De anima 116 ff.), muss früher sein, als diese Schriften, und mithin (s. u.) auch früher als das Werk über die Theile der Thiere. Dass aus Meteor. I, 1, Schl. das Gegentheil folge (Ideler Arist. Meteor. II, 360), ist nicht richtig. Die Worte ingr. an. c. 19, Schl., welche unsere Schrift erst in Aussicht stellen, während sie die von den Theilen der Thiere voraussetzen, sind wohl mit Brandis (a. a. O. 1078) für eine Glosse zu halten. Von ihren drei Büchern sind die zwei ersten vollendeter, als das dritte, dessen zwei erste Kapitel überdiess vielleicht eine bedeutende Textesverderbniss erlitten haben. Vgl. Brandis a. a. O. 1187 f. — Diog. 24. An. 68 nennen auffallender Weise unser Werk nicht, während es Dsch. 148 anführt; dafür haben sie Θέσεις π. ψυχῆς ά. Zur Seelenlehre gehört auch der Eudemus; (s. o. S. 43, 2.)

denen sich viele weitere Abhandlungen, theils physiologischen, theils psychologischen Inhalts [1]), anreihen. Die weiteren Ausführungen über die Theile [1], die Erzeugung [2] und den Gang [3] der

---

[1]) Von den erhaltenen Schriften gehören hieher die Abhandlungen: 1) π. Αἰσθήσεως καὶ Αἰσθητῶν. Aristoteles citirt diese Schrift, deren Titel aber vielleicht nur π. αἰσθήσεως lautete (s. Ideler Arist. Meteor. I, 650. II, 358), part. an. II, 7. 653, a, 20. c. 10. 656, a, 29 (vgl. I, 1. 641, b, 2). gen. an. V, 1. 779, b, 22. c. 2. 781, a, 21. c. 7. 786, b, 24. 788, b, 1. De memor. c. 1, Anf., während er sie Meteor. I, 3. 341, a, 14 als künftig ankündigt. Dass sie nicht ganz vollständig sei, macht Trendelenburg Arist. De an. S. 119 (den Rose S. 219. 226. mit Unrecht bestreitet) wahrscheinlich. — 2) π. Μνήμης καὶ Ἀναμνήσεως, von Arist. De sensu c. 1. 436, a, 8 angekündigt, u. d. T. π. μνήμης, De motu an. c. 11, Schl. und von den Commentatoren angeführt; wie sich hiezu das Μνημονικὸν (D. 26) verhält, lässt sich nicht bestimmen; Dsch. 148. 154 nennt beide: *De memoria et somno I. Memoriale II.* — 3) π. Ὕπνου καὶ Ἐγρηγόρσεως, gen. an. V, 1. 779, a, 6. part. an. II, 7. 653, a, 20. mot. an. c. 11, Schl. angeführt, De an. III, 9. 432, b, 11. De sensu c. 1. 436, a, 12 ff. angekündigt. Diese Abhandlung wird nicht selten, aber offenbar nur aus äusserlichen Gründen, mit der vorigen zu Einer Schrift, π. μνήμης καὶ ὕπνου, zusammengefasst (Gell. VI, 6. Alex. Top. 279, m. Schol. 296, b, 1, den Suid. μνήμη ausschreibt. Ders. De sensu 125, b, u. Michael in Arist. De mem. 127, a, o. Dsch. a. a. O.); dagegen ergiebt sich aus Arist. De divin. in s. c. 2, Schl., dass sie mit 4) π. Ἐνυπνίων und 5) π. τῆς καθ' Ὕπνον Μαντικῆς zusammengehört. — 6) π. Μακροβιότητος καὶ Βραχυβιότητος (auch von Athen. VIII, 353, a. An. 65. Dsch. 149 angeführt). 7) π. Ζωῆς καὶ Θανάτου. Mit dieser Abhandlung gehört nach Aristoteles' Absicht 8) die π. Ἀναπνοῆς so unmittelbar zusammen, dass sie Ein Ganzes mit ihr bildet (De vita et m. c. 1, Anf. 467, b, 8. De respir. c. 21. 480, b, 21); einer dritten Erörterung, π. Νεότητος καὶ Γήρως, welche Arist. S. 467, b, 6. 10 ankündigt, weisen zwar unsere Ausgaben die zwei ersten Kapitel π. ζωῆς κ. θαν. zu, aber offenbar mit Unrecht; es scheint vielmehr, diese Untersuchung sei von Arist. entweder gar nicht ausgeführt worden, oder schon sehr frühe verloren gegangen (vgl. Brandis S. 1191 f.). Da De vita et m. c. 3. 468, b. 31 vgl. De respir. c. 7. 473, a, 27 die Erörterungen über die Theile der Thiere (wobei nicht wohl mit Rose S. 217 an Hist. an. III, 3. 513, a, 21 gedacht werden kann) als schon vorhanden angeführt, longit. v. c. 6. 467, b, 6 die Untersuchungen über Leben und Tod u. s. w. als Schluss aller Arbeiten über die Thiere bezeichnet werden, so vermuthet Brandis 1192 f., nur die erste Abtheilung der sog. parva Naturalia (Nr. 1—5) sei unmittelbar nach den Büchern von der Seele, das Weitere dagegen, obwohl schon früher beabsichtigt, doch erst nach den Werken über die Theile, den Gang und die Entstehung der Thiere niedergeschrieben. Und wirklich wird gen. anim. IV, 10. 777, b, 6 auf die Untersuchungen über die Gründe der verschiedenen Lebensdauer als etwas erst Zukünftiges verwiesen. Nur müssten dann, wie diess in den aristotelischen Schriften allerdings nicht ganz selten vorkommt, die Anführungen der Schrift π. ἀναπνοῆς part. an. III, 6. 669, a, 4. IV, 13. 696, b, 1 erst später

---

beigefügt sein. Die Aechtheit der ebenbesprochenen Abhandlungen ist neben den inneren Gründen durch die angeführten Verweisungen in andern aristotelischen Schriften verbürgt. Eine beabsichtigte Abhandlung π. Νόσου καὶ Ὑγιείας (De sensu c. 1. 436, a, 17. long. vit. c. 1. 464, b, 32. respir. c. 21. 480, b, 22) ist Allem nach nicht ausgeführt worden; schon Alex. De sensu 94, a, o. weiss nichts davon. Um so unwahrscheinlicher ist die Aechtheit einer bei den Arabern vorkommenden Schrift *De sanitate et morbo* (H. 160). 2 Bücher π. Ὄψεως (An. 66) und 1 B. π. Φωνῆς (ebd.) sind unsicher, letzteres auch dadurch verdächtig, dass es gen. an. V, 7. 786, b, 23. 788, a, 34 nicht erwähnt wird. — Dagegen scheint eine Schrift π. Τροφῆς durch die Stelle De somno c. 3. 456, b, 5. vgl. De an. II, 4, Schl. Meteor. IV, 3. 381, b, 13. gen. an. V, 4. 784, b, 2 vorausgesetzt zu werden, s. Ideler Arist. Meteor. II, 418. 445. — Die Schrift π. Πνεύματος (ob mit den 3 Büchern *De spiritu animali*, Dsch. 145, ganz identisch, wissen wir nicht), welche aber auch noch andere Gegenstände etwas aphoristisch bespricht, muss ausser allem Andern schon desshalb jünger sein, als Aristoteles, weil sie den Unterschied der Venen und der Arterien kennt, welcher jenem noch unbekannt ist. Aus der peripatetischen Schule wird sie allerdings herstammen. Weiteres darüber bei Rose S. 167 ff.

[1] π. Ζῴων Μορίων 4 B. (An. 66 3 B.), angeführt gen. an. I, 1, Anf. c. 15. 720, b, 19. V, 3. 782, a, 21. De vita c. 3. 468, b, 31 (vgl. respir. 7. 473 a, 27) mot. an. c. 11, Schl. Das erste Buch dieses Werks giebt eine allgemeine Einleitung in die zoologischen Untersuchungen, mit Einschluss derer über die Seele die Lebensthätigkeiten und Lebenszustände, welche ursprünglich nicht wohl für diesen Ort bestimmt gewesen sein kann. Vgl. Spengel üb. d. Reihenfolge d. naturwissensch. Schriften d. Arist., Abh. d. Münchn. Akad. IV, 159 ff. und die von ihm Angeführten.

[2] π. Ζῴων Γενέσεως 5 B. (Dass ihm An. 66 nur drei giebt, Dsch. das Werk S. 149 mit fünf und S. 155 noch einmal mit zwei BB. aufführt, hat natürlich nichts auf sich.) Arist. verweist öfters auf dieses Werk, doch nur als ein künftiges (De sensu 4. 442, a, 3. part. an. II, 3. III, 5. IV, 4. 12. 650, b, 10. 668, a, 8. 678, a, 19. 693, b, 24. H. an. III, 22, Anf. vgl. mot. an. c. 11, Schl.), bei Diog. fehlt es; an seiner Aechtheit lässt sich aber nicht zweifeln; dagegen scheint B. V ursprünglich nicht dazu zu gehören, sondern eine ähnliche Ergänzung zu den Werken über die Theile und die Erzeugung der Thiere zu bilden, wie die *parva naturalia* zu der Schrift von der Seele. — Eine Uebersicht über den Inhalt der Schriften De part. an. und De gen. an. giebt Meyer Arist. Thierk. 128 ff. — Die Schrift *De coitu* (H. 159) war sicher unterschoben; denn hiebei (mit Wenrich S. 159) an den Titel π. μίξεως, De sensu c. 3, zu erinnern, ist ganz verfehlt: s. o. S. 61, m. Ueber das Buch π. τοῦ μὴ γεννᾷν s. S. 65, 1.

[3] Π. Ζῴων πορείας. Die Schrift wird part. an. IV, 11. 690, b, 15. 692, a, 17 mit diesem Titel, ebd. c. 13. 696, a, 12 mit dem erweiterten: π. πορείας καὶ κινήσεως τῶν ζῴων, De coelo II, 2. 284, b, 13 (vgl. ingr. an. c. 4. 5. c. 2. 704, b, 18) mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς περὶ τὰς τῶν ζῴων γενέσεις angeführt.

Thiere bringen Aristoteles' zoologisches System zum Abschluss. Der Abfassungszeit nach später, der systematischen Stellung nach früher sind die verlorenen Bücher über die Pflanzen [3]). Andere in das

---

Nach der Schlussbemerkung, c. 19, die uns freilich schon S. 66, 2 verdächtig wurde, wäre sie später als die von den Theilen der Thiere, auf die auch ihre Anfangsworte zu verweisen scheinen; zugleich wird sie jedoch, wie bemerkt, in dieser öfters angeführt, und auch am Schluss derselben (697, b, 29) nicht mehr als bevorstehend in Aussicht genommen. Vielleicht ist sie während der Ausarbeitung des grösseren Werks verfasst worden. — Die Abhandlung π. Ζῴων κινήσεως kann nicht wohl ächt sein, wie diess u. A. aus der Anführung des Buchs π. Πνεύματος (c. 10. 703, a, 1 vgl. De spir. Anf.) hervorgeht. (So auch Rose 163 ff., wogegen Barthélemy St. Hilaire Psychol. d'Aristote 237 die Aechtheit nicht bezweifelt.) Ob sie oder die π. ζώων πορείας mit den Titeln π. *Ζῴων* Κινήσεως γ′ (An. 66), *De animalium motu locali s. incessu* I (Dsch. 149, dabei aber auch 148: *De animalium motu eorumque anatomia* VII) gemeint ist, lässt sich nicht ausmachen.

3) Π. Φυτῶν β′ (D. 25. An. 64. Dsch. 150). Von Aristoteles De sensu c. 4, Schl. long. vitae 6. 467, b, 4. De vita 2. 468, a, 31. part. an. II, 10. 656, a, 3. gen. an. I, 2, Anf. V, 3. 783, b, 20 versprochen, wird die Schrift H. an. V, 1. 539, a, 20. gen. an. I, 23. 731, a, 29 angeführt, wo aber entweder, den sonstigen Anführungen entsprechend, Futuralformen zu setzen, oder spätere Einschiebsel anzunehmen sein werden; auch Damasc. De coelo, Schol. in Ar. 454, a, 29. Simpl. De coelo ebd. 468, b, 28. Philop. Phys. a, 1, m. führen sie an; indessen haben diese Ausleger sie offenbar nicht selbst gesehen, und sie scheint überhaupt im 4. Jahrhundert nicht mehr vorhanden gewesen zu sein (s. S. 63 f.); auch Athen. XIV, 652, a, theilt vielleicht nur aus einer abgeleiteten Quelle einige Worte daraus mit. Unsere jetzigen, auch in dem älteren lateinischen Text durch die Hände von 2—3 Uebersetzern hindurchgegangenen 2 Bücher π. φυτῶν sind entschieden unaristotelisch; Meyer (Nicolai Damasc. de plantis U. II. Lpz. 1841. Praef.) legt sie in ihrer ursprünglichen Gestalt Nikolaus von Damaskus bei, vielleicht sind sie aber auch nur ein überarbeitender Auszug aus demselben. Die Vermuthung (Jessen im Rhein. Mus. Jahrg. 1859. Bd. XIV, 88 ff.), dass das ächte aristotelische Werk in den beiden theophrastischen Schriften, π. φυτῶν ἱστορία und π. φυτῶν αἰτίων erhalten sei, hat wenig für sich. Dass diese Schriften ihrem Inhalt nach vielfach mit dem übereinstimmen, was Aristoteles anderswo ausgesprochen, oder für die Schrift von den Pflanzen versprochen hat, beweist nicht das Geringste; wir wissen ja, in welchem Umfang die älteren Peripatetiker die Lehren und selbst die Worte des Aristoteles sich aneigneten. Dagegen findet sich (um nur Einiges anzuführen) die einzige Stelle aus dem aristotelischen Werk, welche wörtlich mitgetheilt wird (b. Athen. a. a. O.), in den theophrastischen (die allerdings unvollständig sind) nicht; diese ihrerseits enthalten keine einzige bestimmte Hinweisung auf aristotelische Schriften, ein Fall, der in so umfangreichen und mit Früherem in so vielfachem Zusammenhang stehenden aristotelischen Büchern ganz unerhört wäre,

naturwissenschaftliche Gebiet einschlagende Werke, welche für aristotelisch ausgegeben werden, die Anthropologie [1] und die Physiognomik [2], die Schriften über Heilkunde [3], Landwirthschaft [4]

---

und gerade die Stelle, worin Jessen einen Hauptbeweis für seine Ansicht sieht, Caus. pl. VI, 4, 1, weist auf verschiedene in der peripatetischen Schule hervorgetretene Modificationen eines aristotelischen Satzes hin. Von Aristoteles abweichend redet Theophrast von männlichen und weiblichen Pflanzen (Caus. pl. I, 22, 1. Hist. III, 9, 2 f. u. ö.). Was weiter für sich schon entscheidet: er erwähnt nicht allein Alexanders und seines indischen Zuges in einer Weise, wie diess zu Aristoteles Lebzeiten kaum möglich war (Hist. IV, 4, 1. 5. 9 f. Caus. VIII, 4, 5), sondern er berührt auch Vorgänge aus der Zeit des Königs Antigonus (Hist. IV, 8, 4) und der Archonten Archippus (Hist. IV, 14, 11) und Nikodorus (Caus. I, 19, 5), von denen jener 321 und 318, dieser 314 v. Chr. im Amt war. Dass auch die Sprache und Darstellung der theophrastischen Schriften keinen Anlass giebt, sie Aristoteles beizulegen, würde eine genauere Untersuchung darthun. — Rose 177 f. glaubt, Aristoteles habe die Schrift von den Pflanzen gar nicht wirklich geschrieben, was aber doch nicht wahrscheinlich ist.

[1] π. Ἀνθρώπου Φύσεως, nur An. 66 genannt, und schon dadurch mehr als verdächtig.

[2] Φυσιογνωμονικὰ bei Bekker S. 805, Φυσιογνωμονικὸν α′ D. 25, Φυσιογνωμονικὰ β′ An. 64.

[3] D. 25 nennt 2 B. Ἰατρικὰ, An. 64 2 B. und dann wieder S. 66 7 B. π. Ἰατρικῆς, Dsch. 154 5 B. *Quaestiones medicae*, S. 158 1 B. *De universo medicinae sensu*, S. 144 2 B. *De regimine corporis*, welche aus Plato ausgezogen seien (hiefür vermuthet jedoch Wenrich De regimine civitatum, so dass es der S. 48 erwähnte Auszug aus der platonischen Republik wäre), Hadschi 159: *De sanguinis profusione*. 160: *De arteriarum pulsu*. Galen in Hippocr. de nat. hom. I, 1. T. XV, 25 K. kennt eine Ἰατρικὴ Συναγωγὴ, in mehreren Büchern, welche den Namen des Aristoteles trage, welche jedoch anerkanntermassen von seinem Schüler Meno verfasst sei, möglicherweise (wie Wenrich S. 158 vermuthet) mit der Συναγωγὴ in 2 B. bei Diog. 25 identisch. Dass Arist. ärztliche Gegenstände technisch, und nicht etwa nur nach ihrer naturwissenschaftlichen Seite, behandeln wollte, wird durch die Stellen De sensu I, 1. 436, a, 17. Divin. p. s. 1. 463, a, b (s. o. 6, 4) Longit. v. 464, b, 32. De respir. c. 21, Schl. part. an. II, 7. 653, a, 8 unwahrscheinlich, und eine so unbestimmte Aussage, wie die Aelian's V. H. IX, 22, kann das Gegentheil nicht beweisen. Ueber die Schrift π. νόσου καὶ ὑγιείας s. S. 68.

[4] An. 67 nennt die Γεωργικὰ unter den Pseudepigraphen, Dsch. 154 dagegen 15 B. (H. nur 10) *De agricultura* als ächt, und eben daher, nicht aus der Schrift von den Pflanzen, scheint die Angabe Geopon. III, 3, 4 über Düngung der Mandelbäume genommen zu sein. Dass A. nicht über Landwirthschaft und solche Gegenstände schrieb, erhellt auch aus Polit. I, 11. 128, a, 38. 39.

und Jagd 1), sind wohl ohne Ausnahme unterschoben; und wenn den Problemen 2) allerdings aristotelische Aufzeichnungen zu Grunde liegen 3), so kann doch unsere jetzige Sammlung nur für ein allmählig entstandenes und ungleich ausgeführtes Erzeugniss der peripatetischen Schule gehalten werden 4).

Wenden wir uns weiter der Ethik und Politik zu, so besitzen

---

1) Dsch. 146: *De animalium captura, nec non de locis, quibus deversantur atque delitescunt.* I.

2) M. s. über diese Schrift die gründliche Untersuchung von Prantl Ueb. d. Probl. d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. VI, 341—377. Rose 189 ff.

3) Arist. verweist an 7 oder 8 Stellen auf die προβλήματα oder προβληματικὰ (Prantl a. a. O. 364 f.), kaum ein einziges dieser Citate passt aber auf unsere Probleme, und das Gleiche gilt (s. a. a. O. 367 ff.) von der Mehrzahl der späteren Anführungen.

4) Prantl a. a. O. hat diess erschöpfend nachgewiesen, und Derselbe hat (Münchn. Gel. Anz. 1858, Nr. 25) gezeigt, dass auch unter den weiteren, von Bussemaker in der Didot'schen Ausgabe des Aristoteles Bd. IV beigefügten 262 Problemen, welche früher theilweise, aber gleichfalls mit Unrecht, den Namen Alexanders von Aphrodisias trugen, (m. vgl. über diese auch Usener Alex. Aphr. probl. libri III. IV, Berl. 1859, S. IX ff.) sich nichts Aristotelisches mit einiger Wahrscheinlichkeit ausscheiden lässt. — Mit diesem Charakter der Problemensammlung hängen wohl auch die vielen Abweichungen in den Angaben über ihren Titel und ihre Bücherzahl zusammen. In den Handschriften werden sie theils Προβλήματα theils Φυσικὰ Προβλήματα genannt, zum Theil mit dem Beisatz: κατ' εἶδος συναγωγῆς. Gellius sagt gewöhnlich *Problemata*, XIX, 4. *Probl. physica*, XX, 4 (Probl. XXX, 10 anführend) προβλήματα ἐγκύκλια, Apul. De magia c. 51 *Problemata*, Athenäus und Apollonius (s. Prantl. 369 f.) immer προβλήματα φυσικὰ, Macrob. Sat. VII, 12 *physicae quaestiones*. Um so wahrscheinlicher ist es, dass die Titel: Προβλημάτων (oder π. Προβλ. D. 23. An. 63), ἐπιτεθεαμένων Προβλημάτων β′ (D. 26. An. 64), Ἐγκυκλίων β′ (D. 26. An. 64), *Physica Problemata*, *Adspectiva Probl.* (Ammon. v. Arist. lat. S. 58), *Quaestiones physicae* 4 B; *Quaestiones 28* (al. 68) B., *Prolegomena in Problemata* 3 B., *Quaestiones orbiculares* (Dsch. 150. 153), Ἄτακτα ιβ′ (D. 26. Διατάκτων ιβ′ An. 64) Φυσικὰ Ἀπομνημονεύματα (D. 32. Cobet: ὑπομνήματα) Συμμίκτων Ζητημάτων οβ′ (An. 66 mit dem Beisatz: ὥς φησιν Εὔκαιρος ὁ ἀκουστὴς αὐτοῦ; von 70 Büchern π. συμμίκτων ζητημάτων an Eukairios redet auch David Schol. in Ar. 24, b, 8), Ἐξηγημένα (oder ἐξητασμένα) κατὰ γένος ιδ′ (D. 26. An. 64) — dass sich alle diese Titel auf die Problemensammlung oder einzelne Theile derselben, wenn auch nicht alle auf die gleiche Recension dieser Sammlung, beziehen. Dagegen können mit den ἐγκύκλια Eth. N. 1, 3. 1096, a, 3 nicht wohl unsere Probleme gemeint sein, Arist. scheint vielmehr damit keine besondere Schrift, sondern nur das Gleiche im Auge zu haben, was er sonst ἐξωτερικοὶ λόγοι nennt.

wir über die erstere drei umfassende Werke ¹), von denen aber nur Eines, die Nikomachische Ethik, unmittelbar aristotelischen Ursprungs ist ²); ausserdem wird uns eine grosse Anzahl von kleine-

---

1) Ἠθικὰ Νικομάχεια 10. B., Ἠθικὰ Εὐδήμια 7 B., Ἠθικά Μεγάλα 2 B. Von unsern Verzeichnissen nennt D. 23 nur Ἠθικῶν ε′ (al. δ′), wiewohl er vorher V, 21, mit Beziehung auf Eth. Eud. VII, 12. 1245, b, 20) das 7te Buch der Ethik citirt. An. 62 hat Ἠθικῶν κ (Eth. Nik., deren letztes Buch κ ist), und dann S. 66 noch einmal, wie es scheint, einen Auszug daraus: π. Ἠθῶν Νικομαχείων ὑποθήκας. Aristoteles selbst citirt Metaph. I, 1. 981, b, 25 Eth. N. VI, 3 oder Eud. V, 3, ebenso Pol. II, 1. 1261, a, 30. III, 9. 1280, a, 18. c. 12. 1282, b, 10. VII, 1. 1323, b, 39. c. 13. 1332, a, 7. 21 IV, 11. 1295, a, 35 die ἠθικὰ, und zwar sichtbar die Nikomachien (vgl. Bendixen im Philologus X, 203. 290 f.) Cic. Fin. V, 5, 12 meint, des Nikomachus *libri de moribus* (Eth. Nik.) werden zwar Aristoteles zugeschrieben, indessen könne ja der Sohn recht wohl dem Vater ähnlich gewesen sein. Auch Diog. VIII, 88 führt Eth. N. X, 2 mit den Worten an: φησὶ δὲ Νικόμαχος ὁ Ἀριστοτέλους. Dagegen nennt Attikus b. Eus. pr. ev. XV, 4, 6 alle drei Ethiken mit ihren jetzigen Namen als aristotelisch; ebenso Simpl. in Cat. 1, b, u. 43, b, m. und der Scholiast zu Porphyr, Schol. in Ar. 9, b, 22, welcher die eudemische Ethik an Eudemus, die μεγάλα Νικομάχια (M. Mor.) an Nikomachus den Vater, die μικρὰ Νικομάχια (Eth. N.) an Nikomachus den Sohn des Aristoteles gerichtet sein lässt. Das Gleiche wiederholt David Schol. in Ar. 25, a, 40. Eustrat. in Eth. N. 141, a, m (vgl. Arist. Eth. Eud. VII, 4, Anf. c. 10. 1242, b, 2) behandelt die eudemische Ethik als Werk des Eudemus, d. h. er hat hier diese Angabe bei einem von den Vorgängern, die er benützt (vgl. S. 72, b, m), und wie es scheint keinem ganz Ungelehrten, gefunden, wogegen er 1, b, m nach eigener Vermuthung oder einer gleich werthlosen Quelle Eth. N. einem gewissen Nikomachus, Eth. Eud. einem gewissen Eudemus gewidmet sein lässt. Auch ein Scholion, das Aspasius beigelegt wird, (b. Spengel Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, Abh. d. Münchn. Akad. III, 439—551, S. 520) muss Eudemus für den Verfasser der eudemischen Ethik halten, da es nur unter dieser Voraussetzung die Abhandlung über die Lust Eth. N. VII, 12 ff. ihm beilegen kann. Commentare (von Aspasius, Alexander, Porphyr, Eustratius) sind uns nur über die Nikomachien bekannt. Zum Vorstehenden vgl. m. Spengel a. a. O. 445 ff.

2) Nachdem noch Schleiermacher (Ueber die ethischen Werke d. Arist., Abhandlung v. J. 1817. W. W. Z. Philos. III, 306 ff.) die Ansicht aufgestellt hatte, von den drei ethischen Werken sei die sog. grosse Moral das älteste, die nikomachische Ethik das jüngste, so ist jetzt durch die angeführte Abhandlung Spengel's die umgekehrte Annahme, dass die nikomachische Ethik das ächte Werk des Aristoteles, die eudemische eine Ueberarbeitung desselben durch Eudemus, die grosse Moral ein Auszug, zunächst aus der eudemischen, sei, zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden. Dagegen ist die Stellung der drei Bücher, welche der nikomachischen und eudemischen Ethik gemeinsam

ren Abhandlungen genannt, unter denen jedoch gleichfalls viel Unächtes gewesen zu sein scheint[1]. Auch von den staatswissenschaft-

---

sind (Nik. V—VII, Eud. IV—VI), noch streitig. Spengel (480 ff.) glaubt, sie gehören ursprünglich den Nikomachien an, nachdem aber die entsprechenden Abschnitte der Eudemien frühe verloren gegangen, seien sie zur Ausfüllung der Lücke in diesen verwendet worden; die Abhandlung über die Lust, Nik. VII, 12 ff., ist er (S. 518 ff.) geneigt, für ein Bruchstück der eudemischen Ethik zu halten, ohne doch die Möglichkeit ausschliessen zu wollen, dass sie ein von Aristoteles für die nikomachische bestimmter und später durch X, 1 ff. ersetzter Entwurf sei. Dagegen will Fischer (De Ethicis Eudem. et Nicom. Bonn. 1847) und an ihn sich anschliessend Fritzsche (Arist. Eth. Eud. 1851. Prolegg. XXXIV) nur Nik. V, 1—14 der nikomachischen, Nik. V, 15. VI. VII der eudemischen Ethik zuweisen, während Bendixen (Philologus X, 199 ff. 263 ff.) umgekehrt den aristotelischen Ursprung der drei Bücher, mit Einschluss von VII, 12—15, mit beachtenswerthen Gründen vertheidigt, Brandis (gr.-röm. Phil. II, b, 1555 f.) und Prantl (üb. die dianoëtischen Tugenden d. Arist. Münch. 1852. S. 5 ff.) Spengel's Ergebnissen beitreten. Auch ich kann nicht umhin, diese im Wesentlichen für richtig zu halten, wenn auch Einzelnes noch nicht ganz erledigt ist; so namentlich die Fragen hinsichtlich der Abschnitte Nik. VII, 12—15. V, 15, und der Eud. VII unordentlich genug zusammengestellten Erörterungen.

[1] Es sind diess die folgenden: Der noch vorhandene kleine Aufsatz π. Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν (Arist. Opp. 1249—1251), die Arbeit eines halb akademischen halb peripatetischen Eklektikers, schwerlich älter, als das erste vorchristliche Jahrhundert; wie sich hiezu die zwei oder 3 B. Προτάσεις π. Ἀρετῆς (D. 23. An. 62) und die Abhandlung π. Ἀρετῆς (An. 66) verhalten, lässt sich nicht ausmachen. Π. Δικαιοσύνης δ′ (D. 22. An. 61. Dsch. 142, vgl. Cic. Rep. III, 8; ein Fragment daraus, welches ebenso, wie die Stellung in den Verzeichnissen, auf Gesprächsform hinweist, b. Demetr. De elocut. 28. s. o. S. 43, 2). Π. Δικαίων β′ (D. 24. An. 63). Π. τοῦ Βελτίονος α′ (D. 23. An. 63). Π. Καλοῦ α′ (D. 24. π. Κάλλους α′ An. 63). Π. Ἑκουσίου (-ίων) α′ (D. 24. An. 63). Π. τοῦ Αἱρετοῦ καὶ τοῦ Συμβεβηκότος α′ (D. 24. π. Αἱρετοῦ καὶ Συμβαίνοντος An. 63). Π. Ἡδονῆς α′ (D. 22. 24. An. 62. Dsch. 145. Aus dieser Schrift scheint das Fragment b. Plut. Sto. rep. 15, 6. S. 1040 zu stammen, nicht aus der π. δικαιοσύνης, der letztere Titel geht dort, wie §. 1. 3. 10 u. a. St. zeigen, auf das chrysippische Werk). Ob Aristoteles auch eine eigene Schrift π. Ἐπιθυμίας verfasst hat, ist zweifelhaft; De sensu, Anf. stellt er Untersuchungen über das Begehrungsvermögen als künftige in Aussicht, wir hören aber nicht, dass sie ausgeführt wurden; was Seneca de Ira I, 9, 2. 17, 1. III, 3, 1 mittheilt, für diese psychologische Abhandlung ohnediess weniger passend, mag eher in der Schrift π. Παθῶν Ὀργῆς (D. 23, ders. 24: πάθη α′) gestanden haben. Die Ἐρωτικὰ (nach An. 66 in 6 Büchern und von dem Ἐρωτικὸς noch verschieden) sind schon S. 43 berührt worden; neben ihnen nennt An. 63. D. 24 (wo sie aber Cobet streicht) noch 4 B. Θέσεις ἐρωτικαὶ, ebenso hat

lichen Werken des Philosophen ist uns nur Eines, die acht Bücher der Politik [1], erhalten, seinem Inhalt nach eines von den reifsten und bewunderungswürdigsten Erzeugnissen seines Geistes, das aber ähnlich, wie die Metaphysik, nicht zur letzten schriftstellerischen

---

Dsch. 144. 146. 152 3 B. *De amore*, 3 *De rebus amatoriis*, und noch einmal 1 B. *Objecta amatoria*. Π. Φιλίας α′ (D. 22, γ′ An. 2) könnte Eth. N. VIII. IX sein, die Θέσεις φιλικαὶ β′ dagegen (An. 63. D. 24, von Cobet eingeklammert) lassen sich nicht hierauf beziehen. Zur Moral, nicht zur Physik, werden auch die *libri de matrimonio* (Hieron. c. Jovin. I. T. IV, 191, u. Mart.) zu rechnen sein, für welche An. 66 die Titel giebt: π. Συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός. Νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς. Vgl. Eth. N. 1162, a, 29. Rose S. 60 f. glaubt die Schrift π. Συμβιώσ. u. s. f. in dem sog. 2ten Buch der Oekonomik erhalten, welches Aretin nach einer älteren Uebersetzung herausgab. Aus einer Abhandlung π. Πλούτου (D. 22. An. 62) theilt Cic. Off. II, 16, 56 etwas mit; auf dieselbe scheint sich Philodem. De virt. et vit. (Arist. Oecon. ed. Göttl. S. 58) zu beziehen; vgl. Spengel, Abh. d. Münchn. Akad. V, 449, der statt π. π[ολιτικῆς] mit Recht π. πλούτου vermuthet. Ein ἐγκώμιον πλούτου nennt An. 66 unter den Pseudepigraphen. Von der Schrift π. Εὐγενείας (D. 22. An. 62. Dsch. 143, der ihr offenbar irrig 5 Bücher giebt. Plut. Arist. c. 27. Pseudoplut. De nobilit. c. 7. 9, der aber aus ihr anführt, was Polit. III, 12 f. zu lesen ist. Athen. XIII, 556 a), deren Bruchstücke b. Stob. Floril. 76, 24. 25. 77, 13 ihre dialogische Form beweisen, war schon in unserer 1ten Abth. S. 47 f. die Rede. Ihre bereits von Plutarch bezweifelte Aechtheit lässt sich nach dem dort Beigebrachten kaum annehmen, es müssten denn die Angaben über ihre Erzählung von der Ehe des Sokrates mit Myrto die wesentlichsten Irrthümer enthalten. — Einer Schrift π. Μέθης (Hadschi 159) erwähnt Plut. qu. conviv. III, 3, 1. 5. S. 650 vgl. ebd. 5, 1, 1, 3. S. 652. Athen. II, 44, d. X, 429, c. f. 447, a (I, 34, b). XI, 464, c. 496, f. XIV, 641, b. d. II, 40, d. Apollon. Mirab. c. 25. Macrob. Sat. VII, 6. Συμποτικοὶ Νόμοι, vielleicht zunächst für den Gebrauch seiner Schule verfasst, nennt Athen. I, 3, f. V, 186, b. e. Nur ein Schreibfehler dafür scheinen die Titel: Νόμος συστατικὸς (D. 26), Νόμων συστατικῶν (West. συσσιτικῶν) α′ (An. 65), nur eine andere Bezeichnung Συσσιτικὸς bei Prokl. Praef. in Plat. Remp., welcher die Schrift noch gekannt haben muss. Dagegen führt An. 65. 66 3 B. Συσσιτικῶν Προβλημάτων und eine Schrift π. Συσσιτίων ἢ Συμποσίων noch besonders auf, mit welchem Recht wissen wir nicht. — Auch die Κοιναὶ Διατριβαὶ Ἀριστοτέλους, von denen Stob. Floril. 88, 37. 45, 21 Bruchstücke mittheilt, scheinen dem Philosophen, nicht etwa einem andern Gleichnamigen, beigelegt gewesen zu sein; sie waren aber wohl eher eine Sammlung von Sentenzen aus dessen Schriften, als ein ächtes Werk.

1) Arist. setzt dieses Werk mit der Ethik in die engste Verbindung, indem er die letztere als eine Hülfswissenschaft der Politik behandelt (Eth. N. I, 1. 1094, a, 26 ff. 1095, a, 2. c. 2, Anf. c. 13. 1102, a, 5. VII, 12, Anf. Rhet. I, 2. 1356, a, 26), und die Verwirklichung der Grundsätze, welche die Ethik aufgestellt hat, von der Politik erwartet (ebd. X, 10); doch sollen beide nicht blos zwei Theile

Vollendung gelangt ist [1]. Die Oekonomik kann nicht für ächt gehalten werden [2]; alles Andere, darunter auch die unersetzlichen Politieen, ist bis auf dürftige Bruchstücke verloren [3]. Nur ein Bruchstück ist

---

Einer Schrift sein (vgl. Polit. VII, 1. 1323, b, 39. c. 13. 1332, a, 7. 21. II, 1. 1261, a, 30. III, 9. 1280, a, 18. c. 12. 1282, b, 19). An seiner Aechtheit lässt sich, auch abgesehen von dem Citat Rhet. I, 8, Schl. und der Anführung in den Verzeichnissen (D. 24. An. 63; dass Letzterer 20 Bücher nennt, ist wohl blosser Schreibfehler, K für H), nicht zweifeln, so selten es auch sonst von den Alten genannt wird. (m. s. die Nachweisungen bei Spengel. Ueb. d. Politik d. Arist. Abhandl. d. Münchn. Akad. V, 44).

[1] Das Nähere hierüber in dem Abschnitt über die Politik.

[2] Von dem zweiten Buch (über dessen Anfang Rose S. 59 f. z. vgl.) ist diess längst anerkannt, in dem ersten will Göttling (Arist. Oecon. S. VII. XVII) einen Auszug aus einer ächt aristotelischen Schrift sehen; mir ist es wahrscheinlicher, dass es eine auf Polit. I ruhende Arbeit eines Späteren ist. D. 22. An. 65 nennen Οἰκονομικὸς ά. Ueber Aretin's zweites Buch der Oekonomik s. S. 74.

[3] Die politischen Schriften, welche ausser den angeführten genannt werden, sind diese: 1) Πολιτεῖαι (von Rose S. 56 f. aus höchst unzureichenden Gründen verworfen), eine Beschreibung der Verfassung von 158 Staaten (D. 27. An. 65 vgl. Cic. Fin. V, 4, 11); wenn Ammon. v. Ar. 48: 255, Ammon. lat. S. 56. David Schol. in Ar. 24, a, 34. Schol. anon. ebd. 9, b, 26: 250, Philop. ebd. 35, b, 19: ungefähr 250, Dsch. S. 156: 171, ein Anderer (b. Herbelot Bibl. Or. 971, a) 191 Politieen zählt, so mag diess theilweise von Verwechslung der Zahlzeichen, mehr jedoch von Erweiterung der Sammlung durch unächte Stücke herrühren; auch Simpl. Categ. 2, c (Schol. 27, a, 43) kennt solche, denn er nennt unter den gemeinverständlichen Schriften des Aristoteles die γνήσιαι αὐτοῦ πολιτεῖαι. Die zahlreichen, aber nicht sehr ausgiebigen, Bruchstücke hat Müller Fragm. hist. gr. II, 102 ff. gesammelt, einen Nachtrag dazu giebt Bournot im Philologus IV, 266 ff. — Vielleicht nur ein Theil dieses Werks sind 2) die Νόμιμα βαρβαρικὰ (Apollon. Mirab. c. 11), auch Νομίμων βαρβ. συναγωγὴ genannt (An. 66), deren Bruchstücke bei Müller a. a. O. 178 ff. zu finden sind. Zu diesen werden auch die Νόμιμα Ῥωμαίων, welche An. Men. 66 besonders aufführt, so gut, wie die Νόμιμα Τυῤῥηνῶν (Athen. I, 23, d) gehört haben. — Dagegen können 3) die 4 Bücher Νόμων (D. 26. Νομίμων An. 65) nicht wohl damit zusammenfallen. — Von den Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Staaten und den Gründen, worauf sich die gegenseitigen Ansprüche stützten, scheinen 4) die Δικαιώματα πόλεων (Ammon. De differ. vocab. u. d. W. Νῆες *Justificationes graecarum civitatum* Ammon. vita Arist. lat. S. 58) gehandelt zu haben, welche auch kürzer blos Δικαιώματα genannt werden (D. 26. Harpokrat. Δρυμός). — 5) Mit Unrecht scheinen 5 Bücher π. τῶν Σόλωνος Ἀξόνων (An. 65) Aristoteles beigelegt zu werden (vgl. Müller a. a. O. S. 109, 12); auch Gell. II, 12, 1 kann den Politieen entnommen sein. —

auch unsere Poëtik [1]); von den übrigen Schriften zur Theorie und

---

6) Ein Πολιτικὸς (nach D. 22 zwei, nach An. 61 Ein B.) scheint Gesprächsform gehabt zu haben; neben ihm werden aber noch 7) Πολιτικὰ β′ (D. 24), wohl identisch mit den Θέσεις πολιτικαὶ β′ (An. 68) genannt, wogegen An. 62 dem Gryllos (s. o. 43, 2) nur aus Versehen der Nebentitel ἢ π. πολιτικῆς beigelegt sein kann. — 8) Ein Buch π. Βασιλείας (D. 22. An. 62. H. 161. Ein ebräisches Verzeichniss b. Wenrich S. 139) war an Alexander gerichtet, s. o. S. 20, m; ebenso 9) nach Ammon. Schol. in Ar. 35, b, 45 der Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων (oder -ιῶν) D. 22. An. 62. — 10) Des Ἀλέξανδρος ἢ π. ῥήτορας ἢ πολιτικοῦ wurde schon S. 55, 2 erwähnt. — 11) Von einer Abhandlung π. Ἀρχῆς (D. 23) kann man zweifeln, ob sie politischen oder metaphysischen Inhalts war; die Schrift π. Πλούτου (s. S. 74) wird weniger zur Oekonomik, als zur Ethik, zu rechnen sein. Ueber ein mittelalterliches Machwerk, welches sich für die Schrift π. βασιλείας auszugeben scheint: *secretum secretorum* (oder: *liber moralium de regimine principum*) *ad Alexandrum* vgl. Geier Arist. und Alex. 234 f. Rose 183 f.

[1] Diese Schrift hat in unsern Ausgaben den Titel: π. Ποιητικῆς. Aristoteles selbst führt sie öfters, theils als zukünftig (Polit. VIII, 7. 1341, b, 38 vgl. interpret. c. 4, Schl.), theils als schon vorhanden (Rhet. I, 11, Schl. III, 18. 1419, b, 2. III, 1, Schl. c. 2. 1404, b, 7. 27. 1405, a, 3) an, mit der Bezeichnung ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, wofür nur einmal ἐν τοῖς π. ποιήσεως steht. Die Verzeichnisse nennen: πραγματεία τέχνης ποιητικῆς β′ (D. 24), τέχνης ποιητ. β′ (An. 63), ποιητικὰ (oder -ὸν), α′ (D. 26. An. 64), π. ποιητικῶν (Ammon. V. Ar. 44), *tractatus de poëtica* (Ammon. lat. 54), *De arte poëtica secundum Pythagoram ejusque sectatores* l. II (Dsch. 145). Alex. in soph. el., Schol. in Arist. 299, b, 44 (wo aber der Text zu ändern ist) hat: ἐν τῷ π. ποιητικῆς, Hermias in Phaedr. S. 111 Ast: ἐν τῷ π. ποιητ., Simpl. in Categ., Schol. 43, a, 12. 25: ἐν τῷ π. π., David ebd. 25, b, 17 τὸ π. ποι., Philop. De an. H, 12, u.: ἐν τῇ ποιητικῇ, dagegen Boeth. in libr. de interpret. S. 290: *libros de arte poëtica* (s. Ritter Arist. Poët. praef. VI ff.). Die älteren Zeugen kennen somit zwei Bücher der Poëtik (über die angeblichen Zeugnisse für ein drittes s. m. folg. Anm.), die späteren, seit Alexander von Aphrodisias, mit wenigen Ausnahmen, und was ihre eigene Kenntniss betrifft wohl durchaus (denn auch von Boeth. a. a. O., Simpl. und Philop. in den gleich anzuführenden Stellen ist zu vermuthen, dass sie nur Aelteren nachschreiben), nur noch eines. Wird nun schon dadurch der Verdacht nahe gelegt, unsere Poëtik sei blos ein Theil oder Auszug des ursprünglichen Werks, so wird dieser Verdacht durch ihre offenbare Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit zur Gewissheit. Polit. VIII, 7. 1341, b, 38 verheisst Arist. für die Poëtik eine Untersuchung über die κάθαρσις, und der Natur der Sache nach ist es ganz undenkbar, dass er diesen Grundbegriff seiner Definition der Tragödie in ihr nicht erläutert habe, in unserer Poëtik (c. 6) erfahren wir nichts darüber. Die Poëtik selbst verspricht c. 6, Anf. später von der Komödie zu handeln, Rhet. I, 11, Schl. sagt Arist., über das Lächerliche habe er sich in der Poëtik eingehend geäussert (διώρισται περὶ γελοίων χωρὶς ἐν τοῖς π. π.),

Geschichte der Kunst und zur Erklärung von Dichtern 1) ist nicht

---

und ebd. III, 18. 1419, b, 2: wie viele Arten des Lächerlichen es gebe, habe er in derselben auseinandergesetzt; wir vermissen in unserem Buche sowohl diese Erörterungen, als die nach c. 1. 1447, a, 14. b, 26 zu erwartende Ausführung über die lyrische Poësie. Ebensowenig findet sich in ihm die von Simpl. a. a. O. aus der Poëtik angeführte Auseinandersetzung über die Synonymen, und die von Philop. a. a. O. ihr beigelegte Bemerkung über den Unterschied eines doppelten οὗ ἕνεκα (des οὗ und des ᾧ, worüber De an. II, 4. 415, b, 2 und Trendelenburg z. d. St. zu vgl.). Ueberhaupt hat seine Darstellung manche Lücken, Einzelnes ist auffallend kurz berührt, Anderes scheint von späterer Hand eingeschoben. Es ist Düntzer (Rettung d. arist. Poëtik. 1840) schwerlich gelungen, diese Bedenken durch die Annahme zu entkräften, dass unsere Schrift eigentlich nur von der Komposition, der Darstellung des Mythus in der Poësie, handeln wolle, die vollständigere Ausführung der Theorie der Dichtkunst dagegen in einem verloren gegangenen grösseren Werke enthalten gewesen sei; ebenso unwahrscheinlich ist Stahr's Vermuthung (Hall. Jahrb. 1839, 1670 ff.), sie sei ein von einem Schüler nach mündlichen Vorträgen aufgezeichnetes Heft; auch die Ansicht von G. Hermann (in s. Ausgabe) u. A., dass sie ein unvollendeter Entwurf des Aristoteles sei, hat wenig für sich; wir müssen vielmehr der Hauptsache nach Spengel (Ueb. Arist. Poëtik. Philos.-philol. Abhandl. d. Münchn. Akad. II, 211 ff.) und Ritter (Arist. Poëtica. 1839. Praef.) beistimmen, wenn sie in derselben nur eine unvollständige und mehrfach interpolirte Zusammenstellung von einzelnen Abschnitten des aristotelischen Werks sehen. Im Einzelnen werden freilich über den Umfang der Auslassungen, Veränderungen und Zuthaten noch sehr verschiedene Ansichten möglich sein; so gering jedoch können wir unsern Verlust nicht anschlagen, wie Rose (S. 181 ff.), der mit Ausnahme des fehlenden kurzen Schlussabschnitts über die Komödie Alles in bester Ordnung findet. — Werthvolle Ueberbleibsel aus dem verlorenen Abschnitt über die Komödie und das Lächerliche hat Bernays (Ergänzung zu Arist. Poët. Rhein. Mus. VIII. 1853. S. 561 ff.) in Cramer's Anecd. Paris. T. I, Anh. scharfsinnig nachgewiesen.

1) π. Ποιητῶν γ' (D. 22 vgl. III, 48. VIII, 57. An. 61. Athen. XI, 505, c. Macrob. Sat. V, 18.) Nach Ammon. lat. V. Arist. S. 54 war diese Schrift in Gesprächsform verfasst, wofür auch ihre Stellung bei Diog. und An. Men. spricht. Nicht verschieden von ihr scheint der Κύκλος π. ποιητῶν γ', welchen An. 64 besonders aufführt; ebenso ist bei Plut. V. Hom. c. 3. Diog. II, 46 mit Aelteren und Neueren (vgl. Spengel Abh. d. Münchn. Akad. II, 215. Ritter Arist. Poët. X, welche Düntzer a. a. O. 9 f. schwerlich widerlegt hat) statt π. ποιητικῆς zu lesen: π. ποιητῶν. Die wenigen Ueberbleibsel b. Müller Fragm. Hist. gr. II, 185 ff. vgl. Bournot Philol. VIII, 297. Vorarbeiten für dieses Werk scheinen die Titel 2) π. Τραγῳδιῶν α' (D. 26) und 3) Κωμικοὶ (Erotian exp. voc. Hippocr. s. v. Ἡρακλ. νόσου) zu bezeichnen. Für einen Theil der Schrift über die Tragödien hält Müller a. a. O. 182 die Διδασκαλίαι (D. 26), deren Fragmente er S. 184 f. giebt. 4) Ἀπορήματα Ποιητικά. Mit dieser Bezeich-

einmal so viel übriggeblieben. Nur Weniges hat sich endlich auch von den anderweitigen Büchern erhalten, welche ausser dem Fachwerk des wissenschaftlichen Systems stehend, noch zu erwähnen sind[1], und auch hier hat sich ohne Zweifel manches Unächte eingeschlichen.

---

nung werden wir alle jene Erörterungen zusammenfassen dürfen, welche unter verschiedenen Titeln erwähnt werden: Ἀπορημάτων ποιητικῶν α′ (An. 65), Αἰτίαι ποιητικαί (ebd. — αἰτίαι scheint nämlich eben die Form der Behandlung zu bezeichnen, welche den ἀπορήματα oder προβλήματα eigen ist, dass nach dem διὰ τί gefragt, und mit Angabe des διότι oder der αἰτία geantwortet wird), Ἀπορημάτων Ὁμηρικῶν ϛ′ (D. 26. An. 64 ζ′ vgl. Plut. aud. poët. c. 12, S. 32. Athen. XIII, 556, d. Phrynich. βασίλισσα). Προβλημάτων Ὁμηρικῶν ι′ (An. 65. Ammon. V. Ar. 44. Amm. lat. 54. Dsch. 157). Ἀπορήματα Ἡσιόδου α′ (An. 65). Ἀπορ. Ἀρχιλόχου, Εὐριπίδους, Χοιρίλου γ′ (ebd.). Ebendahin scheinen die Ἀπορήματα θεῖα (An. 64) zu gehören; nur eines der homerischen Probleme wird die Abhandlung sein: Εἰ δέ ποτε Ὅμηρος ἐποίησεν τὰς Ἡλίου βοῦς; (An. 65). Vielleicht in der Schrift über Euripides stand die π. Ἑρμιόνης ἱεροῦ (Schol. in Theocrit. XV, 64). Wie viel aber in dieser Litteratur, und ob überhaupt etwas Aristotelisches darin war, müssen wir dahingestellt sein lassen. Im besten Fall wird es sich damit ähnlich, wie mit unsern Problemen (s. o. S. 71) verhalten haben. — 5) π. Μουσικῆς α′ (D. 26. An. 64 zweimal. Dsch. 152 nennt θέσεις μουσικαὶ und Labbeus Bibl. nova 116, b. Brandis S. 94, erwähnt einer Handschrift, welche Aristoteles' musikalische Probleme enthalte). Dieser Abhandlung scheint das Bruchstück b. Plut. De mus. c. 23 S. 1139 anzugehören — Der Schrift π. Καλοῦ wurde schon S. 73, 1 erwähnt.

[1] Hieher gehören die nachstehenden, meist historischen Werke: Ὀλυμπιονῖκαι α′ (D. 26. An. 64); Πυθιονικῶν Ἔλεγχος α′ (D. 26), wovon der Πυθικὸς α′ (ebd.) wohl nicht verschieden ist, und die Πυθιονῖκαι Μουσικῆς (ebd.) nur ein Theil sind; Νῖκαι Διονυσιακαὶ α′ (D. 26. An. 65). Die Ueberbleibsel dieser Schriften b. Müller a. a. O. 182 f. — Π. Εὑρημάτων (Clemens Strom. I, 308, A, wo mir denn doch mit Bestimmtheit eine aristotelische, wahrscheinlicher allerdings pseudoaristotelische Schrift dieses Titels angeführt zu sein scheint; die Notizen, welche derselben entnommen sein mögen, finden sich b. Müller a. a. O. 181 f.) — Π. Ἀλεξάνδρου s. o. S. 43, 1. — Π. Κυάμων (Diog. VIII, 34 vgl. 19; Cobet scheint hier nur aus eigener Vermuthung statt ἐν τῷ π. κυάμ. blos π. κυάμ. zu setzen, wodurch aber, wenn es nicht mit jenem identisch sein soll, im Folgenden eine lästige Tautologie entstände); diese Schrift kann aber doch kaum ächt gewesen sein, es müsste denn ein Abschnitt der Πυθαγορικὰ (s. o. 48, 1) gemeint sein, aus dem Diogenes missverständlich ein eigenes Buch gemacht hätte. — Π. Θαυμασίων Ἀκουσμάτων von Athen. (XII, 541, a vgl. θαυμ. ἀκ. c. 96) u. d. T. ἐν Θαυμασίοις, vielleicht auch von Antigon. Mirabil. c. 25 (vgl. θαυμ. ἀκουσμ. c. 30) angeführt, eine Sammlung von Abenteuerlichkeiten, an deren Aechtheit nicht gedacht werden kann. Ist dieselbe (wie Rose Arist. libr. ord. S. 54 f. annimmt) um 250 v. Chr. entstan-

Wie Vieles aber auch von der reichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Philosophen für uns verloren ist, wie manches Andere seinen Namen mit Unrecht an der Stirne trägt, so schlimm hat es das Schicksal doch nicht mit uns gemeint, dass es uns die urkundlichen Quellen für bedeutendere Theile des aristotelischen Systems ganz entzogen hätte, oder dass wir andererseits über die Aechtheit von Schriften, welche für unsere Auffassung desselben von Wichtigkeit sind, zu keiner Gewissheit gelangen könnten. Das Erstere erhellt schon aus dem beachtenswerthen Umstand [1], dass unter den zahlreichen Verweisungen der aristotelischen Schriften auf einander verhältnissmässig so wenige vorkommen, die sich auf verlorene Werke bezögen. Die Darstellung der pythagoreïschen Lehre, das Verzeichniss der ursprünglichen Gegensätze (in der Schrift vom Guten), die Schrift über die Philosophie, die Methodika, die Epichereme, die Rhetorik des Theodektes, die astronomischen Untersuchungen, die Bücher von den Pflanzen, die anatomischen Beobachtungen, die Abhandlung über die Ernährung sind die einzigen, auf welche Aristoteles in den vorhandenen Schriften Bezug nimmt [2]. Folgt nun daraus auch nicht das Geringste gegen den Werth der verlorengegangenen Werke, so scheint jener Umstand doch zu beweisen, dass weit die meisten derselben von Aristoteles nur als Vorarbeiten, nicht als wesentliche Bestandtheile jener zusammenhängenden Reihe von wissenschaftlichen Untersuchungen betrachtet wurden, welcher die erhaltenen Schriften grösstentheils angehören. Was die Frage über die Aechtheit betrifft, so sind zwar, wie aus unserer bisherigen Erörterung hervorgeht, nicht allein von

---

den, so scheint sie doch, wie die meisten derartigen Werke, später manche Zusätze erhalten zu haben eine erweiternde Bearbeitung derselben scheinen die Παράδοξα zu sein, aus deren zweitem Buch Plut. parall. gr. et rom. c. 29, S. 312 etwas beibringt, was in unsern θαυμ. ἀκ. nicht steht. — Παροιμίαι α' (D. 26), eine Sprüchwörtersammlung, welche nach Athen. II, 60, d schon Cephisodor dem Philosophen als seiner unwürdig vorgerückt hatte; aus ihr stammen wohl die Angaben b. Eustath. in Odyss. V, 408. Synes. Enc. Calvit. S. 59 (Müller a. a. O. 188). — Endlich sind hier noch zu nennen die Προτάσεις α' (D. 23. An. 62) und die 34 B. *De objectis* (Hadschi 160), zwei Schriften, über deren Inhalt die Titel gar nichts verrathen, nebst der jedenfalls unächten *De grammatices arcanis* (H. 161).

1) Auf welchen Brandis S. 97 f. mit Recht aufmerksam macht.

2) S. o. S. 48, 1. 2. 53, 1. 55, 2. 64, 1. 69, 3. 66, 1. 68.

den verlorenen Schriften aller Wahrscheinlichkeit nach sehr viele unserem Philosophen von Späteren unterschoben, oder auch gegen die Absicht ihrer Verfasser ihm fälschlich beigelegt worden; sondern das Gleiche gilt auch von einem nicht unerheblichen Theil unserer gegenwärtigen Sammlung [1]. Indessen ist der Schaden, welcher uns von dieser Seite her droht, doch geringer, als man wohl glauben möchte. Die nachweisbare Benützung der meisten wichtigeren Werke durch Theophrast, Eudemus und andere alte Peripatetiker [2], die zahlreichen eigenen Verweisungen des Aristoteles, das feste Gepräge der aristotelischen Sprache und des aristotelischen Geistes, welches den ächten Erzeugnissen des Philosophen aufgedrückt ist, — alle diese Merkmale geben uns für die ganz überwiegende Mehrzahl der Schriften, welche uns als aristotelisch überliefert sind, so sichere Kennzeichen ihres Ursprungs an die Hand, dass eine besonnene Kritik nur hinsichtlich weniger und verhältnissmässig minder wichtiger Stücke im Zweifel sein wird. Ueber die verlorenen Bücher natürlich ist uns nur zum kleineren Theil ein ebenso bestimmtes Urtheil möglich; aber für die Ausmittlung der aristotelischen Lehre haben die zerstreuten Ueberbleibsel dieser Schriften auch keine grosse Bedeutung.

Bedenklicher wäre es für uns, wenn sich darthun liesse, dass auch die ächten Schriften sich in einem Zustand befinden, der sie als Urkunden der aristotelischen Lehre unbrauchbar oder doch in hohem Grad unsicher machte. Nach einer bekannten Erzählung STRABO's und PLUTARCH's wäre die Hauptmasse der aristotelischen und theophrastischen Werke seit Theophrast's Tode nur in den Exemplaren vorhanden gewesen, welche Neleus aus Skepsis von

---

[1] Als unaristotelisch bezeichneten wir die Schriften über Xenophanes u. s. w. (s. S. 48, 1); die Rhetorik an Alexander (56, 3); das Buch von der Welt (S. 63); von den Farben (ebd.); über die Namen der Winde (ebd.); über die Töne (S. 64); die Mechanik (64, 1); über die Pflanzen (69, 3); vom Lebensgeist und von der Bewegung der Thiere (67, 1. 68, 3); die Physiognomik (70, 2); das 10te Buch der Thiergeschichte (65, 1); die Probleme (S. 71); die eudemische und die sog. grosse Ethik (72, 2); über die Tugenden und Fehler (73, 1); die Oekonomik (75, 2); die wunderbaren Geschichten (78, 1). Zweifelhaft erschien uns die Abhandlung über die untheilbaren Linien (64, 1).

[2] Das Nähere hierüber ist uns theils schon vorgekommen, theils wird es sogleich, bei der Untersuchung über die Schicksale der aristotelischen Schriften, beizubringen sein.

Theophrast geerbt hatte; von den Erben des Neleus in einem Keller versteckt, wären diese erst nach dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts im verdorbensten Zustand durch den Tejer Apelliko entdeckt und nach Athen, in der Folge von Sulla als Kriegsbeute nach Rom gebracht worden; erst nach Sulla's Tode sollen sie von Tyrannio, und durch dessen Vermittlung von Andronikus, benützt und herausgegeben worden sein [1]). Von diesem Schicksal der aristotelischen Schriften wollen es die Genannten herleiten, dass den alten Peripatetikern nach Theophrast mit den Hauptwerken ihres Meisters auch seine ächte Lehre unbekannt geblieben sei; Neueren [2]) war dasselbe ein willkommener Erklärungsgrund für die Unvollständigkeit und Unordnung unserer jetzigen Sammlung. Und wenn es sich damit wirklich so verhielte, wie Strabo und Plutarch sagen, so könnten wir uns wirklich über den gegenwärtigen Zustand derselben so wenig verwundern, dass wir vielmehr eine viel tiefere und unheilbarere Verderbniss befürchten müssten, als sie jetzt vorliegt. Denn wenn gerade für die wichtigsten Werke des Philosophen die einzige Quelle unseres jetzigen Textes in jenen Handschriften lag, welche ein Jahrhundert und länger im Keller von Skepsis moderten, bis sie Apelliko, von Würmern zerfressen und durch Feuchtigkeit zu Grunde gerichtet, ungeordnet und durcheinandergeworfen an sich nahm; wenn Apelliko selbst, wie Strabo sagt, das Fehlende schlecht ergänzte, wenn auch Tyrannio und Andronikus keine weiteren handschriftlichen Hülfsmittel zu Gebot standen: wer verbürgt uns, dass nicht in unbestimmbar vielen Fällen Fremdes, was sich unter den Handschriften des Neleus befand, in die aristotelische Sammlung mitaufgenommen, Zusammengehöriges auseinandergerissen, Anderes irrthümlich verbunden, grössere und kleinere Lücken willkührlich ausgefüllt wurden? Indessen sind in neuerer Zeit, unter Zustimmung der sachkundigsten Gelehrten, gegen jene

---

[1]) Strabo XIII, 1, 54. S. 608. Plut. Sulla c. 26, aus dem Suid. Σύλλας schöpft. Plutarch's Bericht ist übrigens sichtbar aus Strabo entnommen, und wenn er den Zusatz in Betreff des Andronikus hat, welchen wir bei jenem nicht lesen, so wird dieser entweder aus Strabo's historischem Werke geflossen, oder es wird, was mir wahrscheinlicher ist, in der Stelle der Geographica eine Lücke im Text anzunehmen sein. Vgl. Schneider Arist. hist. an. I, LXXX. Stahr Aristotelia II, 23. 128.

[2]) Z. B. Buhle Allg. Encyklop. Sect. I. Bd. V, 278 f.

Darstellung Strabo's gegründete Bedenken erhoben worden ¹). Dass Theophrast seine Büchersammlung dem Neleus vermacht hatte, ist allerdings unbestreitbar ²); dass aus dieser Sammlung die aristotelischen und theophrastischen Schriften an die Erben des Neleus gekommen sind, dass sie von diesen vor der Bücherliebhaberei der pergamenischen Könige in einen Kanal oder Keller geflüchtet, und im verwahrlostesten Zustand von Apelliko aufgefunden wurden, brauchen wir gleichfalls nicht zu bezweifeln ³); und insofern kann alles, was von Strabo über diesen bestimmten Vorgang überliefert ist, richtig sein; die weitere Voraussetzung dagegen, dass jene Werke ausser dem Keller zu Skepsis nirgends zu finden gewesen seien, und dass sie namentlich der peripatetischen Schule seit Theophrast's Tode gefehlt haben, hat die gewichtigsten Gründe gegen sich. Zunächst ist es schon ganz unbegreiflich, dass ein so äusserst wichtiges Ereigniss, wie die Entdeckung der verlorenen aristotelischen Hauptwerke, von keinem der Männer auch nur mit einem Worte berührt sein sollte, welche sich eben damals und in den folgenden Jahrhunderten als Kritiker und als Philosophen mit Aristoteles beschäftigt haben: nicht von Cicero, der so viele Veranlassung dazu gehabt hätte, der während der ersten Ausbeutung der sullanischen Bücherschätze durch Tyrannio in Rom lebte, und mit Tyran-

---

1) Nachdem schon um den Anfang des 18. Jahrhunderts die vereinzelte und nicht weiter beachtete Stimme eines französischen Gelehrten diese Erzählung in Zweifel gezogen hatte (m. s. was Stahr Arist. II, 163 ff. aus dem Journal des Sçavans v. J. 1717, S. 655 ff. über die anonyme Schrift: Les Aménitez de la Critique mittheilt), war es zuerst Brandis (Ueb. die Schicksale d. arist. Bücher. Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis I, 236 ff. 259 ff. vgl. jetzt gr.-röm. Phil. II, b, 66 ff.), welcher dieselbe gründlich berichtigte; einen Nachtrag hiezu gab Kopp Rhein. Mus. III, 93 ff.; mit erschöpfender Ausführlichkeit hat endlich Stahr (Aristotelia II, 1—166 vgl. 294 f.) die Streitfrage erörtert. Gegen die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind von keiner Seite her erhebliche Einwendungen erfolgt.

2) Theophrast's Testament b. Diog. V, 52. Athen. I, 3, a mit dem Zusatz: Ptolemäus Philadelphus habe die ganze Sammlung von Neleus gekauft und nach Alexandrien bringen lassen.

3) Denn wenn Athenäus, oder der Epitomator seiner Einleitung, a. a. O. die ganze Bibliothek des Neleus nach Alexandrien wandern lässt, so kann dies leicht ein ungenauer Ausdruck sein, ebenso wie es umgekehrt ungenau ist, wenn Derselbe V, 214, d den Apelliko die Bibliothek, nicht blos die Werke des Aristoteles besitzen lässt.

nio selbst wohl bekannt war [1]; nicht von Alexander, dem „Exegeten,“ nicht von einem einzigen jener griechischen Erklärer, welche die eigenen Schriften des Andronikus theils mittelbar theils unmittelbar benützt haben. Ja Andronikus selbst scheint Apelliko's Fund eine so geringe Bedeutung beigelegt zu haben, dass er weder bei der Untersuchung über die Aechtheit eines aristotelischen Buches, noch bei der Frage über die richtige Lesart, auf die Handschriften des Neleus zurückgieng [2], und die Späteren glauben sich durch seine Lesarten, welche nach Strabo die einzig authentischen sein müssten, keineswegs gebunden [3]. Soll ferner das Verschwinden der aristotelischen Werke daran schuld sein, dass Theophrast's Nachfolgern die ursprüngliche Lehre ihrer Schule abhanden gekommen sei, dass sie entartet seien und sich in ihrer Philosophie auf rednerische Ausführungen beschränkt haben, so steht diese Behauptung in grellem Widerspruch mit den Thatsachen; denn wenn sich auch die Peripatetiker des dritten Jahrhunderts mit der Zeit den naturwissenschaftlichen und metaphysischen Untersuchungen entfremdeten, so geschah dieses doch nicht schon seit Theophrast's Tod, sondern frühestens seit dem seines Nachfolgers Strato; dieser selbst dagegen hat sich so wenig auf Ethik und Rhetorik beschränkt, dass er sich vielmehr mit einseitiger Vorliebe der Physik zuwandte; auch die Metaphysik aber und die Logik hat er nicht vernachlässigt. Hat er dabei Aristoteles vielfach widersprochen, so kann es doch nicht Unbekanntschaft mit der aristotelischen Lehre gewesen sein, die ihn hiezu veranlasste, da er ja eben diese Lehre bestritt [4]. Ebendamit fällt aber auch die Voraussetzung, als ob die Abweichung der späteren Peripatetiker von Aristoteles durch die Entfernung seiner

---

1) Vgl. Stahr S. 122 ff.

2) M. vgl., das Erstere betreffend, die S. 51, 1 angeführten Mittheilungen über seine Zweifel gegen die Schrift π. Ἑρμηνείας, hinsichtlich des zweiten Punkts Dexipp. in Arist. Categ. S. 25, Speng. (Schol. in Ar. 42, a, 30): πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τὸ „ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας“ πρόςκειται, ὡς καὶ Βοηθὸς μνημονεύει καὶ Ἀνδρόνικος — dass dieser den Streit aus den sullanischen Handschriften geschlichtet habe, wird nicht gesagt. Es scheint also, dass diese Handschriften weder die einzigen, noch auch nur die Urschriften der betreffenden Werke waren. Vgl. Brandis Rh. Mus. I, 241.

3) Vgl. Simpl. Phys. 101, a, o.

4) Die Belege für das Obige werden theils sogleich theils in dem Abschnitt über Strato gegeben werden.

Schriften aus Athen herbeigeführt sei; dieselbe wird vielmehr ebenso zu beurtheilen sein, wie die entsprechenden Erscheinungen in der Akademie, welcher es doch an den platonischen Werken nicht gefehlt hat. Wer wird es aber überhaupt glaublich finden, dass gerade die Hauptwerke des Philosophen beim Tod seines Nachfolgers in keinen anderen Abschriften vorhanden gewesen seien, als in denen, welche Neleus von Theophrast erbte? Dass nicht allein bei seinen Lebzeiten, sondern auch in den neun Olympiaden zwischen seinem und Theophrast's Tod, von den zahlreichen Schülern der beiden Männer auch nicht Einer den Versuch gemacht oder die Gelegenheit gefunden hätte, die wichtigsten Urkunden der peripatetischen Lehre sich zu verschaffen? Dass Eudemus, der treueste unter den aristotelischen Schülern, dass Strato, der bedeutendste unter den Peripatetikern, die Schriften des Meisters entbehrt, dass der Phalereer Demetrius seine gelehrte Sammlerthätigkeit auf sie nicht mit ausgedehnt, dass Ptolemäus Philadelphus zwar die übrigen Bücher des Aristoteles und Theophrast für seine alexandrinische Bibliothek angekauft [1]), von ihren eigenen Werken dagegen Abschriften zu erwerben versäumt hätte? Man müsste denn annehmen, diess sei ihnen von den Eigenthümern verwehrt worden, Aristoteles habe seine Schriften in strengem Verschluss gehalten, Theophrast, wiewohl für ihn jeder Grund dazu wegfiel, habe dasselbe Geheimniss bewahrt und seinen Erben zur Pflicht gemacht. Aber dieser Einfall wäre doch gar zu ungereimt, um ihn ernstlich zu widerlegen. Doch wir brauchen uns nicht auf Vermuthungen zu beschränken: so mangelhaft auch unsere Beweismittel für einen Zeitraum sind, dessen philosophische Literatur uns ein herbes Verhängniss fast vollständig geraubt hat, so können wir doch von einem grossen Theil der aristotelischen Werke genügend darthun, dass sie in den zwei Jahrhunderten zwischen Theophrast's Tod und der Eroberung Athen's durch Sulla den Gelehrten nicht unbekannt waren. Diese Werke selbst tragen, mit wenigen Ausnahmen, das Gepräge von Schriften, welche für die Oeffentlichkeit bestimmt sind [2]), von welchen sich daher nicht an-

---

1) S. o. S. 82, 2.

2) Falls dieselben nicht diese Bestimmung hatten, wird nur eine von den drei folgenden Annahmen übrig bleiben. Sie könnten 1) Aufzeichnungen zu eigenem Gebrauch (hypomnematische Schriften vgl. S. 44, 1) sein. Ihre Beschaffenheit jedoch widerspricht dieser Annahme fast durchaus. Denn hiefür

nehmen lässt, dass sie ein halbes Jahrhundert lang nur in Einer Abschrift vorhanden waren; von einzelnen wird auch ausdrücklich

---

sind fast alle erhaltenen Werke viel zu sorgfältig ausgearbeitet. Schon die Einleitungs-, Uebergangs- und Schlussbemerkungen, welche sich so häufig darin finden, die Formeln, in welchen der Verfasser von sich selbst, offenbar doch zu einem Leser, spricht (wie νῦν δὲ λέγωμεν, soph. el. c. 2, Schl. Metaph. VII, 12, Anf. XIII, 10. 1086, b, 16 u. o.; ὥσπερ λέγομεν, ὥσπερ ἐλέγομεν, Eth. N. VI, 3. 1139, b, 26. Metaph. IV, 5. 1010, a, 4. Rhet. I, 1. 1055, a, 28 u. o.; καθάπερ ἐπήλθομεν, Metaph. X, 2, Anf. XIII, 2. 1076, b, 39; καθάπερ διειλόμεθα, Metaph. VII, 1, Anf.; ἃ διωρίσαμεν, ἐν οἷς διωρισάμεθα, τὰ διωρισμένα ἡμῖν Metaph. I, 4. 985, a, 11. VI, 4, Schl. I, 7. 1028, a, 4; δῆλον ἡμῖν Rhet. I, 2. 1356, b, 9. 1357, a, 29; τεθεώρηται ἡμῖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν, Metaph. I, 3. 983, a, 33), die Stellen, in welchen früher Erörtertes zusammengefasst, und weiter Auszuführendes angekündigt wird (wie Metaph. XIII, 9. 1086, a, 18 ff. Rhet. I, 2. 1356, b, 10 ff. soph. el. c. 33. 183, a, 33 ff. Meteorol. Anf.), die Anrede an die Leser soph. el. c. 33. 184, b, 3 — schon diese Züge nöthigen uns zu dem Zugeständniss, dass die Werke, worin sie sich finden, nicht blos für eigenen, sondern auch für fremden Gebrauch bestimmt gewesen sein müssen; die hypomnematischen Schriften sollen sich ja (s. S. 44, 1), wie diess in der Natur der Sache liegt, gerade durch das Fehlen derselben von den syntagmatischen unterscheiden. Nur sehr wenige, in Betreff ihrer Aechtheit verdächtige, Schriften könnten für hypomnematische gehalten werden: die über Xenophanes u. s. w., von den untheilbaren Linien, von den Tugenden und Lastern, die Wundergeschichten; selbst die Probleme können es nicht gewesen sein, da sie in anderen, herausgegebenen Schriften angeführt werden (s. o. 71, 3). — 2) Eine zweite mögliche Annahme wäre die, dass unsere aristotelische Schriftsammlung ganz oder grossentheils aus Entwürfen bestehe, welche Aristoteles für den Zweck seiner Lehrvorträge niedergeschrieben, oder aus Aufzeichnungen, welche Andere auf Grund derselben gemacht hatten. Auch diese Vermuthung hat aber Mehreres gegen sich. An Aufzeichnungen von Schülern wird man (wie Brandis II, b, 114 richtig bemerkt) wenigstens bei denjenigen Werken nicht denken können, von denen wir wissen, dass ein Eudemus und Theophrast sich in ihren gleichartigen Darstellungen bis auf die Worte hinaus ihnen anschlossen, und selbst über die Richtigkeit ihres Textes Nachforschungen anstellten, wie diess von der Physik (s. u.) und der ersten Analytik (s. o. 52, 1) gilt; an eigene Entwürfe für die zu haltenden Vorträge schon desshalb nicht, weil sich doch nicht annehmen lässt, dass Aristoteles in solche, wie ein angehender Docent, der noch keines Worts sicher ist, auch alle jene obenerwähnten Uebergangs-, Einleitungs- und Schlussformeln mit aufgenommen hätte, denen wir in seinen Schriften so häufig begegnen. Für mündliche Vorträge geht ferner der Inhalt vieler, namentlich der naturwissenschaftlichen Werke viel zu tief in's Einzelne, vollends wenn wir uns den Philosophen dabei in den Gängen des Lyceums lustwandelnd vorstellen; denn von Diktaten zu nachheriger Durcharbeitung, welche ohnediess nur eine andere Form für die Vervielfältigung eines berichtet, sie seien noch bei Lebzeiten ihres Verfassers herausgegeben worden [1]). Von mehreren der ältesten Peripatetiker hören

---

handschriftlich vorhandenen Buchs sind, wird bei Aristoteles doch wohl nicht die Rede sein können. Sehr entschieden sprechen weiter gegen jene Annahme jene häufigen, fast über unsere ganze Sammlung ausgestreuten Verweisungen der Schriften auf einander; denn theils lautet keine einzige von diesen Anführungen so, dass wir dabei an mündliche Vorträge, und nicht vielmehr an Schriften, zu denken veranlasst wären, theils liess sich überhaupt im mündlichen Unterricht nur eine Verweisung auf die wenigen Vorträge erwarten, welche den Zuhörern noch frisch im Gedächtniss sein konnten, wogegen hier eine und dieselbe Schrift (wie die Analytiken und die Physik s. o. 52, 1. 60, 1) an den entlegensten Orten, und umgekehrt die verschiedensten Erörterungen in Einer Schrift angeführt werden; in der Metaphysik z. B. die Analytika, die Physik, die Schriften vom Himmel und vom Werden und Vergehen, die Ethik, die Darstellung der pythagoreïschen Lehre, die Ἐκλογὴ τῶν Ἐναντίων (s. Schwegler Metaph. d. Arist. IV, 386 f.). Während endlich sonst in keinem der vorhandenen Werke eine Hindeutung auf Zuhörer vorkommt, wie sie bei so ausgearbeiteten Entwürfen oder Nachschriften von Vorlesungen wenigstens bei den zahlreichen Einleitungsworten u. s. w. kaum fehlen könnte, wendet sich Aristoteles am Schluss seiner Topik (soph. el. 33, Schl.) neben denen, welche seine Vorträge gehört haben, auch an alle Andern (λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροημένων ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην τοῖς δ' εὑρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν), so dass wir hier nur an eine den Inhalt gewisser Vorträge wiederholende und weiter ausführende Schrift, nicht an eine Aufzeichnung des Vortrags als solche denken können; da man aber freilich nur das ἢ vor τῶν ἠκροημένων streichen dürfte, um eine Anrede an Zuhörer zu erhalten, will ich darauf kein Gewicht legen. — Können aber unsere aristotelischen Werke ihrer Mehrzahl nach weder Vorlesungen noch Aufzeichnungen für den eigenen Gebrauch sein, sollten sie andererseits doch von Aristoteles nicht veröffentlicht sein, so bliebe nur 3) die Behauptung übrig, sie seien zwar als Bücher zum Gebrauch eines Leserkreises von Aristoteles geschrieben, ihre Benützung sei aber von ihm sowohl, als von Theophrast nur seinen Schülern gestattet worden. Dass wir jedoch nicht den geringsten Grund haben, ihm eine so seltsame Geheimhaltung dessen zuzutrauen, was er vor Allem zum Gemeingut gemacht zu sehen wünschen musste, wird auch noch in der Untersuchung über die sog. esoterischen Werke des Philosophen gezeigt werden. — Die vorstehenden Bemerkungen schliessen nun natürlich die Möglichkeit nicht aus, dass die eine oder die andere Schrift eine hypomnematische, oder die Nachschrift oder Vorbereitung mündlicher Vorträge sein könnte; diess müsste aber im einzelnen Fall wahrscheinlich gemacht werden.

[1] Aristoteles selbst beruft sich Poët. c. 15, Schl. auf Früheres mit den Worten: εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἱκανῶς; wegen seiner Sprichwörtersammlung hatte ihn sein Zeitgenosse Cephisodor getadelt (s. o. S. 75); dass auch seine Angriffe gegen Isokrates in Schriften erfolgt waren,

wir, dass sie sich in den Titeln und dem Inhalt ihrer Schriften an die ihres Lehrers angeschlossen haben [1]. Von Hermippus ist es gleich unwahrscheinlich, dass er in seiner ausführlichen Schrift über Aristoteles [2] das Verschwinden der aristotelischen Werke berührt hat [3], und dass er diess, wenn die Sache richtig wäre, nicht gethan hätte; die theophrastischen, nach Strabo mit denen des Aristoteles verloren, hatte er in seinem Werke über Theophrast verzeichnet [4]. Vor ihm soll schon Ptolemäus Philadelphus die Werke des Stagiriten auf 1000 Bücher berechnet haben [5]; ist aber auch diese Angabe wahrscheinlich unrichtig, so lässt sich doch um so weniger bezweifeln, dass die grosse alexandrinische Bibliothek einen reichen Schatz aristotelischer Schriften enthielt [6], wie es denn auch nur dadurch den dortigen Grammatikern möglich war, den Philosophen

---

macht Cephisodor's giftige Gegenschrift (Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4. Athen. II, 60, d. III, 122, b. VIII, 354, c) wahrscheinlich. Auch von Eubulides (s. o. 1. Abth. 175, 6) ist zu vermuthen, dass er in seiner Schrift gegen Aristoteles auf Schriften desselben Bezug nahm.

[1] Vgl. S. 51, 1. 52, 1. Weiteres sogleich.

[2] Deren erstes Buch Athen. XIII, 589, c. XV, 696, f anführt.

[3] Denn eine so auffallende Nachricht wäre dann doch wohl auch von Diogenes, welcher Hermipp's Werk V, 1 anführt, mitgetheilt worden, besonders da sich erwarten lässt, dass sie auch noch von anderen seiner Quellen berücksichtigt worden wäre.

[4] Scholion am Schluss von Theophrast's Metaphysik, S. 323 Brand.: τοῦτο τὸ βιβλίον Ἀνδρόνικος μὲν καὶ Ἕρμιππος ἀγνοοῦσιν· οὐδὲ γὰρ μνείαν αὐτοῦ ὅλως πεποίηνται ἐν τῇ ἀναγραφῇ τῶν Θεοφράστου βιβλίων. Dass dieses Verzeichniss in der Schrift über Theophrast (Diog. II, 55) stand, ist wohl sicher anzunehmen; um so unglaublicher ist es dann aber, dass er dem entsprechenden Werke über Aristoteles weder ein Schriftenverzeichniss beigefügt, noch den Grund, warum er diess nicht konnte, deutlich genug auseinandergesetzt hätte, um selbst einem Diogenes in die Augen zu fallen.

[5] S. S. 41.

[6] Ausser dem, was S. 84 bemerkt wurde, gehört hieher die Angabe, dass Ptolemäus Philadelphus sich sehr um aristotelische Bücher bemüht, hohe Preise dafür bezahlt, und ebendadurch zur Unterschiebung solcher Werke Anlass gegeben habe (Ammon. Schol. in Arist. 28, a, 43. David ebd. Z. 14. Simpl. Categ. 2, E). Auch was S. 49, 1. 52, 1 von den 2 Büchern der Kategorieen und den 40 der Analytiken angeführt wurde, welche sich nach Adrast in alten Bibliotheken fanden, wird vor Allem von der alexandrinischen gelten. Dass aber diese nur unterschobene Werke erworben, die ächten, deren Vorhandensein die Unterschiebung selbst doch beweist, entbehrt habe, lässt sich nicht annehmen.

in ihre Liste der mustergültigen Schriftsteller aufzunehmen [1]). Von einem Alexandriner scheint auch das Verzeichniss des Diogenes ursprünglich herzustammen, da es von der Anordnung des Andronikus noch nicht berührt ist. Dass Theophrast's Schriften schon seinen Zeitgenossen wenigstens theilweise bekannt waren, sehen wir auch aus der Aeusserung Krantor's über eine derselben [2]); dass diejenigen des Aristoteles der Folgezeit nicht unbekannt blieben, aus der stoischen Lehre, welche sich gerade in ihrer systematischeren Ausführung durch Chrysippus sowohl in der Logik, als in der Physik, so eng an Aristoteles anlehnt, wie diess ohne Kenntniss seiner Schriften kaum möglich war [3]). Und auch von ausdrücklichen Zeugnissen für die Berücksichtigung dieser Schriften durch Chrysippus sind wir nicht ganz verlassen [4]). Wie könnte ferner von Kritolaus gesagt werden, er habe die alten Meister seiner Schule (Aristoteles und Theophrast) nachgeahmt [5]), von Herillus, er habe sich an sie angeschlossen [6]), von Panätius, er habe den Aristoteles beständig im Munde geführt [7]), wie könnte von der vielfachen Hinneigung des Posidonius zu Aristoteles gesprochen werden [8]), wie hätte Cicero's Lehrer Antiochus die peripatetische Lehre für einerlei mit der akademischen erklären, und ihre durchgängige Verschmelzung versuchen können [9]), woher könnten Gegner, wie Stilpo und Hermachus, den Stoff zu ihren Streitschriften gegen Aristoteles [10]) ge-

---

1) Vgl. Stahr S. 65 f. So wird auch von Aristophanes aus Byzanz eine Arbeit über die Thiergeschichte angeführt (s. u. 91, 5).

2) Bei Diog. IV, 27.

3) Den Beweis für diese Behauptung wird unsere Darstellung des stoischen Systems zu liefern haben.

4) B. Plut. Sto. rep. c. 24, S. 1045 redet Chrysippus von den eingehenden Untersuchungen des Plato, Aristoteles u. s. w. über die Dialektik, u. ebd. 15, 6. S. 1040 widerspricht er einer Aeusserung, welche Aristoteles, wie es scheint, in der Schrift π. Ἡδονῆς gethan hatte (s. o. 73, 1).

5) Cic. Fin. V, 5, 14.

6) Ebd. V, 25, 73.

7) Ebd. IV, 28, 79, wozu man die weiteren Nachweisungen über das Peripatetische bei Panätius in unserem 3. Th. 1. A. S. 344 f. vergleiche.

8) Strabo II, 3, Schl. S. 104 vgl. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 517, a, 31 und unsern 3. Th. 1. A. S. 348. 351.

9) Das Nähere hierüber a. a. O. 336 ff.

10) Stilpo schrieb nach Diog. II, 120 einen Ἀριστοτέλης, Hermachus nach Dems. X, 25 πρὸς Ἀριστοτέλην. Aus der Aeusserung des Kolotes freilich b. Plut. adv. Col. 14, 1. S. 1115 lässt sich nichts schliessen.

schöpft haben, wenn die Werke dieses Philosophen erst durch Apelliko, und vollständig erst durch Tyrannio und Andronikus bekannt wurden? Wenn endlich schon Andronikus den Brief mitgetheilt hat, worin sich Alexander bei Aristoteles über die Veröffentlichung seiner Lehre beschwert [1]), so müssen schon längere Zeit vorher Schriften des Philosophen, und auch solche im Umlauf gewesen sein, die von den Späteren zu den esoterischen gerechnet werden. Wir selbst können, so dürftig die Quellen auch fliessen, doch noch von der Mehrzahl der erhaltenen und nicht ganz wenigen verlorenen Werken ihre Benützung vor Andronikus nachweisen. Den Protreptikus kennt Teles (um 240 v. Chr.) und der Cyniker Krates liest ihn [2]). Von den Kategorieen und den Analytiken ist schon S. 49 ff. gezeigt, von der Schrift π. Ἑρμηνείας wenigstens wahrscheinlich gefunden worden, dass sie nicht blos von Theophrast, sondern auch von Eudemus und andern aristotelischen Schülern gebraucht und nachgebildet wurden; auch Andronikus kannte von den Kategorieen verschiedene Abschriften mit abweichenden Lesarten [3]), sie müssen also schon längere Zeit vor ihm in den Händen der Abschreiber gewesen sein [4]). Die Topik hat nach Theophrast [5]) auch sein Schüler Strato berücksichtigt [6]). Auf rhetorische Schriften scheint sich schon Cephisodor zu beziehen [7]). Die Physik hatten

---

[1]) S. S. 19, 2.

[2]) Teles b. Stob. Floril. 95, 21.

[3]) S. S. 83, 2.

[4]) Das Gleiche würde aus der Angabe (Simpl. Categ., Schol. 79, a, 1) folgen, dass Andronikus sich mit einer gewissen Bestimmung an die Kategorien des Archytas anschliesse, da diese jedenfalls den aristotelischen nachgemacht sind; Simplicius redet aber hier ohne Zweifel nur aus seiner falschen Voraussetzung von ihrer Aechtheit heraus.

[5]) Von Theophrast erhellt diess aus Alex. in Top. S. 5, m (vgl. 68, o) 72, u. 31, o. in Metaph. 342, 30. 873, 2. (705, b, 30. 719, b, 27.) Simpl. Categ., Schol. in Ar. 89, a, 15.

[6]) Vgl. Alex. Top. 173, u. (Schol. 281, b, 2). Unter Strato's Schriften finden sich b. Diog. V, 59: Τόπων προοίμια.

[7]) S. o. S. 86, 1. Aelter als Andronikus ist vielleicht auch Demetrius De elocutione, oder doch die Schriftsteller, welchen er folgt; Anführungen unserer Rhetorik finden sich hier c. 38. 41 (Rhet. III, 8. 1409, a, 1); c. 11. 34 (Rhet. III, 9. 1409, a, 35. b, 16); c. 81 (Rhet. III, 11, Anf.); auf dieselbe bezieht sich ebd. c. 34 schon vor dem Verfasser Archedemus, vielleicht der Stoiker (um 140 v. Chr.). Auch das Citat der theodektischen Rhetorik Rhet. ad Alex. c. 1 dürfte früher sein, als Andronikus.

Theophrast und Eudemus bearbeitet, und der Letztere namentlich sich so genau an den aristotelischen Text gehalten, dass er geradezu als Zeuge für die richtige Lesart gebraucht wird [1]; ja wir besitzen noch die Worte von Briefen, in denen sich Eudemus bei Theophrast nach dem Text einer gewissen Stelle erkundigt, und dieser die Anfrage beantwortet [2]. Ebenso lässt sich von Strato darthun, dass ihm das aristotelische Werk vorlag [3]; auch der Stoiker Posidonius verräth seine Bekanntschaft mit demselben [4]. Die Bücher vom Himmel lassen sich zwar vor Andronikus mit Sicherheit nur bei Theophrast nachweisen [5]; dass aber diese Schrift nebst der vom Werden und Vergehen nach Theophrast verloren gewesen sein sollte, ist um so unwahrscheinlicher, da die mit beiden so eng zusammenhängende Meteorologie gleichzeitig vielfach gebraucht wurde [1]; ihre Lehre von den Elementen hatte sich Posidonius angeeignet [2], ihrer Theorie über die Schwere und Leichtigkeit der Körper Strato widersprochen [3]. Die Thiergeschichte wurde nach Theophrast [4] von dem Alexandriner Aristophanes aus Byzanz bearbeitet [5]. Die Schrift von der Seele lässt sich wenigstens bei Theophrast nachweisen [6]. Von den Problemen [7] ist es sehr unwahrscheinlich, dass ihre Ueberarbeitung in der peripatetischen Schule erst nach Andronikus begonnen hat. Ueber die Metaphysik als Ganzes fehlen uns allerdings sichere Zeugnisse, und es ist wohl möglich, dass erst Andronikus dieses Werk in seine jetzige Gestalt gebracht hat; aber doch verdient die Angabe Beachtung, dass sich dasselbe beim Tod seines Verfassers in den Händen des Eudemus befunden, dass dieser es herausgegeben [8] und sein Neffe Pasikles das zweite Buch beigefügt habe [9]; ja in einer Stelle seiner Ethik könnte man sogar Worte der Metaphysik durchklingen hören [1]. Auf das Vorhandensein metaphysischer Schriften weisen ausser theophrastischen Werken, welche doch wohl einem aristotelischen Vorgang folgten [2], auch die Angaben über ein Buch Strato's [3]. Ist endlich die Abhandlung über die Bewegung der Thiere jünger, als Aristoteles, und älter, als Andronikus [4], und gilt das Gleiche auch vom eilften Buch der Metaphysik, so muss nicht allein die Physik nebst den Schriften von der Seele, dem Gang und den Theilen der Thiere, sondern auch die Metaphysik, den Peripatetikern jener Zeit bekannt gewesen sein [5]. Ueber ein der Metaphysik verwandtes Werk, die drei Bücher von der Philosophie, spricht Cicero nach dem Epikureer Phädrus [6]; dieses Werk kann daher durch den Keller zu Skepsis der Benützung nicht entzogen worden sein. Noch weniger lässt sich diess von der Ethik annehmen, da sie sonst nicht von Eudemus und dem Verfasser der grossen Moral überarbeitet sein könnte [7]; auch von anderen

---

[1] Wir sehen diess ausser Anderem namentlich aus den äusserst zahlreichen Anführungen bei Simplicius zur Physik; beispielsweise vgl. m. über Theophrast Simpl. Phys. 141, a, m. b, u. 187, a, m. 201, b, u. Ders. in Categ., Schol. 92, b, 20 ff. Themist. Phys. 54, b, o. 55, a, m. b, o. (Schol. 409, b, 8. 411, a, 6. b, 28), und dazu Brandis Rhein. Mus. I, 282 f.; über Eudemus Simpl. Phys. 18, b, u. (vgl. Arist. Phys. I, 2. 185, b, 11). 29, a, o.: ὁ Εὔδημος τῷ Ἀριστοτέλει πάντα κατακολουθῶν. 120, b, o., wo zu Phys. III, 8. 208, b, 18 bemerkt wird: κάλλιον γὰρ, οἶμαι, τὸ „ἔξω τοῦ ἄστεως“ οὕτως ἀκούειν, ὡς ὁ Εὔδημος ἐνόησε τὰ τοῦ καθηγεμόνος u. s. w. 121, b, u.: ἔν τισι δὲ [sc. ἀντιγράφοις] ἀντὶ τοῦ „κοινὴ“ „πρώτη.“ καὶ οὕτω γράφει καὶ ὁ Εὔδημος. 128, b, o.: Εὔδημος δὲ τούτοις παρακολουθῶν u. s. w. 178, b, m: Eud. schreibt Phys. IV, 13. 222, b, 18 nicht Πάρων, sondern παρών. 201, b, u.: Εὐδ. ἐν τοῖς ἑαυτοῦ φυσικοῖς παραφράζων τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους. 216, a, m: Eud. knüpft unmittelbar an das, was bei Aristoteles am Schluss des 5ten Buchs steht, den Anfang des 6ten. 223, a, u.: bei Aristoteles bringt (Phys. VI, 3. 234, a, 1) ein in verschiedener Beziehung wiederholtes ἐπὶ τάδε eine Unklarheit in den Ausdruck; Eudemus setzt für das zweite ἐπὶ τάδε „ἐπέκεινα.“ 242, a, o. (Anfang des 7ten Buchs): Εὐδ. μέχρι τοῦδε ὅλης σχεδὸν πραγματείας κεφαλαίοις ἀκολουθήσας, τοῦτο παρελθὼν ὡς περιττὸν ἐπὶ τὰ ἐν τῷ τελευταίῳ βιβλίῳ κεφάλαια μετῆλθε. 279, a, m: καὶ ὅ γε Εὐδ. παραφράζων σχεδὸν καὶ αὐτὸς τὰ Ἀριστοτέλους τίθησι καὶ ταῦτα τὰ τμήματα συντόμως. 294, b, o: Arist. zeigt, dass das erste Bewegende unbewegt sein müsse, Eudemus fügt bei: τὸ πρώτως κινοῦν καθ’ ἑκάστην κίνησιν. Eine vollständige Analyse von Simplicius’ Angaben über Eudemus Physik könnte nur bestätigen, dass er Aristoteles Schritt für Schritt folgt.

[2] Simpl. a. a. O. 216, a, o.

[3] M. vgl. Simpl. Phys. 153, a, o. (155, b. m.) 154, b, u. 168, a, o. 187, a, m ff., 189, b, u. (vgl. Phys. IV, 10). 214, a, m.

[4] In dem Bruchstück b. Simpl. Phys. 64, b, m, von dem schon Simplicius bemerkt, dass er sich darin an Aristoteles (Phys. II, 2) anlehne.

[5] S. o. S. 61.

---

[1] S. o. a. a. O.

[2] SIMPL. De coelo, Schol. in Ar. 517, a, 31.

[3] SIMPL. a. a. O. 486, a, 5.

[4] DIOG. V, 49 nennt von ihm Ἐπιτομῶν Ἀριστοτέλους π. Ζώων ϛ΄.

[5] Nach HIEROKL. Hippiatr. praef. S. 4 hatte dieser Grammatiker eine Ἐπιτομὴ derselben geschrieben, wofür ARTEMIDOR Oneirocrit. II, 14 ὑπομνήματα εἰς Ἀριστοτέλην sagt. (S. SCHNEIDER in s. Ausg. I, XIX.) Auch DEMETR. de elocut. 97, 157. (H. an. II, 1. 497, b, 28. IX, 2. 32. 610, a, 27. 619, a, 16) kennt sie. Dagegen möchte ich dem, was schon S. 65, 1 aus Eratosthenes Katasterismen, Apollonius' und Antigonus' (angeblich des Karystiers) Wundergeschichten über zoologische Werke des Arist. angeführt wurde, und der Berücksichtigung der Schriften von der Erzeugung und den Theilen der Thiere bei ANTIG. Mirab. c. 16. 19 (18. 23) bei dem verdächtigen Ursprung jener Schriften kein grosses Gewicht beilegen.

[6] Vgl. THEMIST. De an. 89, b, u. 91, a, o. m. PHILOP. De an. C, 4, u.

[7] Worüber S. 71 z. vgl.

[8] ASKLEP. Schol. in Ar. 519, b, 38: der Mangel an Ordnung in der Schrift werde richtig daraus erklärt, ὅτι γράψας τὴν παροῦσαν πραγματείαν ἔπεμψεν αὐτὴν Εὐδήμῳ τῷ ἑταίρῳ αὐτοῦ τῷ Ῥοδίῳ· εἶτα ἐκεῖνος ἐνόμισε μὴ εἶναι καλὸν, ὡς ἔτυχεν ἐκδοθῆναι εἰς πολλοὺς τηλικαύτην πραγματείαν. ἐν τῷ οὖν μέσῳ χρόνῳ ἐτελεύτησε καὶ διεφθάρησάν τινα τοῦ βιβλίου· μὴ τολμῶντες δὲ προςθεῖναι οἴκοθεν οἱ μεταγενέστεροι… μετήγαγον ἐκ τῶν ἄλλων αὐτοῦ πραγματειῶν τὰ λείποντα. PSEUDOALEX. 483, 19 Bon.: καὶ οἶμαι καὶ ταῦτα ἐκείνοις ἔδει συντάττεσθαι καὶ ἴσως ὑπὸ μὲν Ἀριστοτέλους συντέτακται ὑπὸ δὲ Εὐδήμου κεχώρισται.

[9] Anon. Schol. in Arist. 589, a, 41. (Dasselbe Scholion findet sich in manchen Handschriften der Metaphysik am Anfang von Klein-Alpha; s. Arist.

---

ed. Bekk. Var. lect. zu 998, a, 29); Asklep. a. a. O. 520, a, 6, der offenbar aus Versehen Gross-Alpha Pasikles beilegt.

[1] Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 22 von der Ideenlehre: ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Metaph. XIII, 1. 1076, a, 28 von derselben: er wolle darüber kurz sein, τεθρύλληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων.

[2] Die Metaphysik, deren Bruchstücke Brandis herausgegeben hat, und die schon im Titel dem 5ten Buch der arist. Metaphysik (s. o. S. 58) entsprechende Schrift π. τῶν Ποσαχῶς (Alex. Top. 83, o. 189, u.).

[3] Das Buch π. Προτέρου καὶ Ὑστέρου, welches nach den Mittheilungen bei Simpl. Categ. 106, a, o, 107, a (Schol. 89, a, 37. 90, a, 12) ohne allen Zweifel auf aristotelische Erörterungen, und zwar, wie es scheint, auf Metaph. V, 11 Rücksicht nahm, denn das δυνάμει καὶ φύσει πρότερον, dessen Simpl. aus Strato erwähnt, findet sich nur hier 1019, a, 1. 7.

[4] Was sich freilich nicht bestimmt behaupten lässt, aber doch die Wahrscheinlichkeit für sich hat; vgl. S. 68, 3.

[5] Auf. Phys. VIII, 6 ff. bezieht sich mot. an. c. 1. 698, a, 7; auf π. Ζῴων Πορείας: c. 1, Anf.; die Schrift von der Seele wird c. 6, Anf., Metaph. XII, 7 mit der Bezeichnung ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, welche man nicht auf B. XII allein wird beziehen können, ebd. 700, b, 8, π. Ζῴων Μορίων c. 11, Schl. angeführt. Ueber Metaph. XI s. o. S. 57.

[6] S. o. S. 58 f.

[7] S. S. 72 f. Nach Eustrat. in Eth. N. 61, b, o. 141, a, m hatte sich auch Theophrast in seiner Ethik und in der Schrift π. Ἠθῶν (vielleicht auch der von Diog. V, 45 angeführten π. Φιλίας) an die aristotelische Ethik angeschlossen; dass dieselbe Herillus und Kritolaus bekannt war, sagt Cicero a. o.

ethischen Schriften wissen wir aber, dass sie vor der Entdeckung Apelliko's im Gebrauch waren [1]. Die Politieen hat Polybius und vor ihm Timäus in Händen gehabt [2], das Verzeichniss olympischer Sieger Eratosthenes [3], die Didaskalieen, wie es scheint, Symmachus und Didymus [4], die Sprichwörter Cephisodor [5]; eine Briefsammlung scheint schon vor Andronikus vorhanden gewesen zu sein [6]. Reichen diese Spuren auch lange nicht aus, um von den sämmtlichen Werken des Philosophen, oder auch nur von allen erhaltenen Werken zu beweisen, dass sie während des zweiten und dritten Jahrhunderts vor Christus im Gebrauch waren, so wird doch Strabo's und Plutarch's Angabe durch dieselben vollständig widerlegt, und die Annahme, welche an sich die natürlichste ist, dass die Schriften des Aristoteles von ihm selbst für die Oeffentlichkeit bestimmt und den Gelehrten der nächsten Folgezeit nicht unbekannt gewesen seien, auch in Betreff derer, von denen wir diess nicht ausdrücklich nachweisen können, zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben. Dass einzelne Schriften das Schicksal betroffen hat, welches von Strabo auf alle oder fast alle ausgedehnt wird, ist allerdings möglich und selbst wahrscheinlich; es werden

---

S. 88. Dagegen ist mit den S. 72 angeführten Angaben über eine Ethik des Nikomachus (der ohnedem frühe starb; s. o. 17, 2 Schl.), nichts anzufangen.

[1] Die Abhandlung π. Δικαιοσύνης führt Demetr. de elocut. 28 (über den S. 89, 7 z. vgl). an, die Schrift π. Ἡδονῆς scheint schon Theophrast (Diog. V, 44), später Chrysippus, die π. Πλούτου Philodemus berücksichtigt zu haben (s. o. 73, 1. 88, 4), den Ἐρωτικὸς nach Athen. XV, 674, b Aristo von Keos; die Schrift π. Εὐγενείας, wie es sich auch mit ihrer Aechtheit verhalten mag, Aristoxenus, Demetrius von Phalerus, Satyrus, Hieronymus (Athen. XIII, 556, a vgl. unsere 1ste Abth. S. 47), oder wenigstens der erste von diesen.

[2] Polyb. XII, 5 ff. Das Gleiche macht Stahr Arist. II, 78 ff. noch von mehreren Männern der alexandrischen Zeit wahrscheinlich. Die Νόμιμα βαρβαρικὰ (s. o. S. 75, 3) führt Apollon. Mirabil. c. 11 an, aber das Alter dieses Zeugnisses ist unsicher.

[3] Diog. VIII, 51.

[4] S. Stahr a. a. O.

[5] S. o. S. 79.

[6] Ich möchte wenigstens vermuthen, dass die von Demetr. de elocut. 223 angeführte Sammlung Artemon's (s. o. 42, 1) älter war, als die des Andronikus; und wenn der Letztere schon unterschobene Briefe vorfand (s. o. 19, 2), werden auch wohl die ächten schon vor ihm im Umlauf gewesen sein.

diess aber doch wohl hauptsächlich nur solche gewesen sein, welche von ihrem Verfasser nur zu eigenem Gebrauch niedergeschrieben waren, und desshalb weder während seiner, noch während Theophrast's Schulführung durch Abschriften vervielfältigt wurden. Gegen das Ganze unserer Sammlung dagegen wird uns Strabo's Erzählung nicht misstrauisch machen dürfen, und wenn von einzelnen Theilen derselben zu vermuthen sein sollte, dass sie nur aus den verdorbenen Abschriften Apelliko's herausgegeben worden seien, so wird diese Vermuthung doch immer in jedem einzelnen Fall aus der inneren Beschaffenheit der betreffenden Schriften begründet werden müssen.

Nun lässt sich allerdings nicht läugnen, dass ein bedeutender Theil der aristotelischen Werke Erscheinungen darbietet, welche zu der Vermuthung berechtigen, es seien bei der jetzigen Gestalt derselben noch andere Hände, als die ihres Verfassers, im Spiele gewesen: Verderbniss des Textes, Lücken der wissenschaftlichen Ausführung, Versetzung ganzer Abschnitte, Zuthaten, welche nur von Späteren herrühren können, andere, die zwar aristotelisch, aber ursprünglich nicht für diese Stelle bestimmt scheinen, Wiederholungen, die sich einem sonst so sparsamen Schriftsteller schwer zutrauen und doch auch kaum von späterer Interpolation herleiten lassen (1). Zur Erklärung dieser Erscheinungen reicht aber Strabo's Erzählung schon desshalb nicht aus, weil sie sich auch bei solchen Schriften finden, welche nachweisbar vor Apelliko im Umlauf waren, wie die zwei logischen Abhandlungen, die Physik und die Ethik; und wenn uns die Benützung und das Verständniss der aristotelischen Werke dadurch allerdings erschwert wird, so lässt sich doch wenigstens ein Theil der Lücken, von denen unsere Kenntniss des Systems dadurch bedroht ist, aus anderweitigen Aussagen des Philosophen und aus dem ganzen Zusammenhang seiner Lehre ausfüllen. Der Schaden, welcher uns aus diesem Zustand unserer Quellenschriften erwächst, ist immerhin empfindlich genug, aber er ist doch nicht so durchgreifend, als man wohl geglaubt hat.

---

1) M. vgl. hierüber, was früher über den letzten Abschnitt der Kategorieen (S. 51), Kap. 14 π. Ἑρμηνείας (51, 1), B. II der Rhetorik (56, 3), B. VII der Physik (S. 61), einige Kapitel von der Seele (66, 2), die Abhandlung von den Sinnen (67, 1), die Ethik (72, 2), die Poëtik (76, 1), namentlich aber, was über die Metaphysik (56, 4) bemerkt wurde, und was noch später von der Politik zu zeigen sein wird.

Sind aber die Schriften des Philosophen, welche wir besitzen, überhaupt eine ausreichende und zuverlässige Urkunde seiner wissenschaftlichen Ansichten? Diese Frage würde wohl schwerlich irgend Jemand aufgeworfen haben, wenn nicht das herkömmliche blinde Vertrauen auf missverstandene oder irrthümliche Angaben alter Schriftsteller die späteren Gelehrten noch bis in die neuere Zeit herab an der unbefangenen Untersuchung einer an sich ziemlich einfachen Sache verhindert hätte 1). Aristoteles bezieht sich in seinen Schriften öfters auf „exoterische Reden", ohne doch denselben esoterische gegenüberzustellen 2). Spätere wissen, wie von zweierlei Lehrvorträgen 3), so auch von zweierlei Schriften des Philosophen, den esoterischen oder akroamatischen und den exoterischen 4). Im Besonderen wird der Unterschied beider theils in ihrer Form gesucht, theils in ihrem Gegenstand, theils in ihrer Bestimmung. Die Form soll bei jenen eine streng wissenschaftliche gewesen sein, bei diesen eine populäre 5), im Anschluss an die gewöhnlichen Vorstellungen 6), und näher die dialogische 7); der Gegen-

---

1) M. vgl. zum Folgenden die gründliche Erörterung Stahr's: Ueber den Unterschied exoterischer und esoterischer Schriften d. Arist., Aristotelia II, 235 ff., der auch die frühere Literatur gibt. Ritter III, 21 ff. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 101 ff. Ravaisson Metaphysique d' Aristote I, 209—244.

2) Die sämmtlichen Stellen sind tiefer unten angeführt.

3) S. o. 26, 2.

4) Nur zwei unzuverlässige Ausleger der Ethik, Eustrat. 90, a, u. und der angebliche Andronikus S. 69, deuten den Ausdruck: ἐξωτερικοὶ λόγοι bei Aristoteles nicht von Schriften, jener vielmehr von der gemeinen Meinung, dieser von mündlicher Belehrung.

5) Strabo XIII, 1, 54. S. 609: weil die Peripatetiker nach Theophrast seine und Aristoteles' Schriften nicht hatten, πλὴν ὀλίγων καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, so begegnete es ihnen, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς (wissenschaftlich), ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν. Cic. Fin. V, 5, 12: über das höchste Gut gebe es von Aristoteles und Theophrast zweierlei Schriften, *unum [scil. genus] quod populariter scriptum est*, *quod* ἐξωτερικὸν *appellabant*, *alterum limatius*, *quod in commentariis reliquerunt;* im Wesentlichen stimmen aber diese mit jenen überein. Simpl. Phys. 2, b, m: die arist. Schriften zerfallen in die akroamatischen und die exoterischen, οἷα τὰ ἱστορικὰ καὶ τὰ διαλογικὰ καὶ ὅλως τὰ μὴ ἄκρας ἀκριβείας φροντίζοντα. Ammon. u. Philop. s. A. 7. S. 96, 2.

6) Alex. Top. 52, m: Arist. rede bald λογικῶς, so dass er die Wahrheit als solche entwickle, bald διαλεκτικῶς πρὸς δόξαν. So in der Topik, den ῥητορικὰ und den ἐξωτερικά. καὶ γὰρ ἐν ἐκείνοις πλεῖστα καὶ περὶ τῶν ἠθικῶν καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐνδόξως λέγεται. (David Schol. in Ar. 24, b, 33 entstellt diess dahin, dass

stand für die einen die Metaphysik, Physik und Dialektik, für die andern Politik und Rhetorik [1]; ihrer Bestimmung nach sollen die esoterischen auf den engeren Kreis der aristotelischen Schüler berechnet gewesen sein, die exoterischen auf den weiteren der ganzen Lesewelt [2]. Mit dieser Angabe verknüpft sich dann die weitere

---

Aristoteles nach Alexander ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα τὰ ψευδῆ.) Simpl. Phys. 164, a, m: ἐξωτερικὰ δέ ἐστι τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα ἀλλὰ μὴ ἀποδεικτικὰ μηδὲ ἀκροαματικά. Ebenso Philop. phys. a, 4, m.

7) Schon Cicero hat ohne Zweifel die Gespräche im Auge, wenn er sagt (ad Att. IV, 16), in den exoterischen Schriften wende Aristoteles Proömien an; vgl. ad Att. XIII, 19. ad Div. I, 9, 23. Bestimmter Plut. adv. Col. 14, 4. S. 1115: ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν (was hier, wie Cicero's *commentarii*, die fortlaufende wissenschaftliche Darstellung bezeichnen muss), ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων. Ammon. in Categ. 6, b (bei Stahr a. a. O. 255): von den syntagmatischen Schriften seien die einen αὐτοπρόσωπα καὶ ἀκροαματικὰ, die andern διαλογικὰ καὶ ἐξωτερικά. Jene seien für die γνήσιοι ἀκροαταὶ, diese πρὸς τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν geschrieben. In den akroamatischen Schriften begründe Arist. seine Ansichten mit streng wissenschaftlicher Beweisführung, in den dialogischen spreche er zwar auch seine Ansicht aus, ἀλλ' οὐ δι' ἀποδεικτικῶν ἐπιχειρημάτων, καὶ οἷς οἷοί τέ εἰσιν οἱ πολλοὶ παρακολουθεῖν. Das Gleiche, offenbar nach Ammonius, David Schol. in Ar. 24, b, 12.

1) Gell. N. A. XX, 5: Arist. Vorträge und Schriften zerfielen in zwei Klassen, die ἐξωτερικὰ und die ἀκροατικά. Ἐξωτερικὰ *dicebantur quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum* (die Topik) *civiliumque rerum notitiam conducebant*, ἀκροατικὰ *autem vocabantur in quibus philosophia remotior subtiliorque* (Metaphysik) *agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesque dialecticas pertinebant.* Diesen sei im Lyceum der Morgen, jenen (wie auch Quintilian III, 1, 14 angiebt) der Abend gewidmet worden. *Libros quoque suos, earum omnium rerum commentarios, seorsum divisit, ut alii exoterici dicerentur partim acroatici.* Hierauf das S. 19, 2 erwähnte Geschichtchen von Alexanders Beschwerde über die Herausgabe akroatischer Schriften und Aristoteles Antwort: sie seien herausgegeben und nicht herausgegeben; ξυνετοὶ γάρ εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσασιν. Diese Bestimmung über das Verhältniss des Exoterischen und Akroamatischen scheint zugleich mit den beiden Briefchen aus Andronikus entlehnt zu sein, denn eine ähnliche Angabe hat Plut. Alex. c. 7, (s. u.), indem er sich gleichfalls auf jene Briefe bezieht, und derselben Quelle folgt wohl auch Quintilian. Vgl. Ravaisson Metaph. d'Arist. I, 216 f.

2) Galen de subst. facult. natur. Bd. IV, 758 K.: Ἀριστοτέλους ἢ Θεοφράστου τὰ μὲν τοῖς πολλοῖς γεγραφότων τὰς δὲ ἀκροάσεις τοῖς ἑταίροις. Ammon. u. David, s. vorl. Anm. Philop. De an. E, 2, u.: τὰ ἐξωτερικὰ συγγράμματα, ὧν εἰσι καὶ οἱ διάλογοι, ὧν ὁ Εὔδημος, ἅπερ διὰ τοῦτο ἐξωτερικὰ κέκληται, ὅτι οὐ πρὸς τοὺς γνησίους

Vorstellung, dass Aristoteles die esoterischen Schriften, um sie für Andere, als seine Schüler, unverständlich zu machen, absichtlich dunkel geschrieben [1]), oder dass er und seine Schüler dieselben vor Uneingeweihten verborgen haben [2]). Wären alle diese Angaben geschichtlich, so entstände allerdings die Frage, zu welcher Klasse der Schriften die vorhandenen gehören, und inwiefern sich demnach erwarten lasse, dass sie die Ansichten ihres Verfassers treu wiedergeben. Auch in diesem Fall freilich würden wir kaum für sie zu fürchten haben. Denn soll das unterscheidende Merkmal der exoterischen Bücher in der dialogischen oder überhaupt in der populären Form liegen, so findet sich diese bei keinem einzigen von denen, welche wir haben; soll es im Gegenstand zu suchen sein, so könnten immer nur die wenigsten derselben, etwa die Rhetorik und die Poëtik, und höchstens noch die Politik und die Ethik, den exoterischen zugezählt werden [3]). Ganz unbedenklich wäre die Sache

---

ἀκροατὰς ἐγράφη, ἀλλ' εἰς τὴν κοινὴν καὶ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν. Eine eigenthümliche Modification dieser Unterscheidung finden wir in der Annahme (Eustrat. in Eth. N. 29, a, u. Anon. Schol. in Arist. 487, b, 1, wo zwischen die ἀκροαματικὰ u. ἐξωτερικὰ συγγράμματα noch ἑταιρικὰ, an die Freunde des Philosophen, eingeschoben werden), dass die akroamatischen Schtiften für die γνήσιοι μαθηταὶ, die exoterischen oder encyklischen für Einzelne ausser der Schule auf besondere Anfragen geschrieben worden seien.

[1]) Schon dem vorhin erwähnten unterschobenen Schreiben des Aristoteles an Alexander liegt diese Vorstellung zu Grunde. Weiter vgl. m. Themist. or. XXVI, 319, A ff.: Arist. habe für die Masse nicht dieselben Reden passend gefunden, wie für die Philosophen, und desshalb jener die höchsten Geheimnisse seiner Lehre (die τέλεα ἱερὰ, das μυστικὸν) durch Dunkelheit entzogen. Simpl. Phys. 2, b, m. mit Beziehung auf die ebengenannten Briefe: ἐν τοῖς ἀκροαματικοῖς ἀσάφειαν ἐπετήδευσε u. s. w. Daher Lucian V. auct. c. 26: Arist. sei διπλοῦς, ἄλλος μὲν ὁ ἔκτοσθεν φαινόμενος ἄλλος δὲ ὁ ἔντοσθεν, exoterisch und esoterisch.

[2]) So Plut. Alex. c. 7: ἔοικε δ' Ἀλέξανδρος οὐ μόνον τὸν ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν παραλαβεῖν λόγον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποῤῥήτων καὶ βαρυτέρων [βαθυτ.] διδασκαλιῶν, ἃς οἱ ἄνδρες ἰδίως ἀκροαματικὰς καὶ ἐποπτικὰς (wie bei den Mysterien) προςαγορεύοντες οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλοὺς, μετασχεῖν. Clemens Strom. V, 575, A: nicht allein die Pythagoreer und Platoniker, sondern alle Schulen haben Geheimlehren und Geheimschriften, auch von den aristotelischen Werken seien die einen esoterische, die andern κοινά τε καὶ ἐξωτερικά. In demselben Sinn wird Rhet. ad Alex. c. 1. 1421, a, 26 ff. Aristot. von Alexander um strengste Geheimhaltung dieser Schrift ersucht, welche er seinerseits jenem gleichfalls zur Pflicht macht.

[3]) Auch die nikomachische Ethik nennt aber Cic. Fin. V, 5, 12 *accurate scripti de moribus libri*, was offenbar mit dem früher von den sog. esoterischen

aber in diesem Fall doch nicht. Wenn die esoterischen Schriften darauf angelegt waren, nur den Schülern verständlich zu sein, wer verbürgt uns, dass wir den Schlüssel für sie besitzen? wenn dieselben gar, wie behauptet wird, unter strengem Verschluss lagen, ist nicht zu besorgen, dass ihnen das Schicksal der theophrastischen Bibliothek am Ende doch grösseren Schaden gebracht habe, als wir zugeben wollten? Indessen sind auch diese Bedenken überflüssig. Schon die Widersprüche der Angaben über die zwei Klassen von Schriften beweisen, dass wir es hier nicht mit einer zuverlässigen Ueberlieferung zu thun haben. Einen Theil derselben könnte man zwar, wie diess theilweise auch schon die Alten thun, miteinander verknüpfen. Die exoterischen Schriften, könnte man sagen, sind die, welche Aristoteles für einen grösseren Leserkreis, auch ausser seiner Schule, bestimmt hatte. Dieser ihrer Bestimmung gemäss bediente er sich in ihnen theils einer gemeinverständlichen Form, und so namentlich der Gesprächsform, theils beschränkte er sich darin auf solche Stoffe, welche diese Behandlung zuliessen. Andere Werke dagegen, die sog. esoterischen, an die systematischen Lehrvorträge des Philosophen sich anschliessend, zogen alle Gegenstände der Forschung ohne Unterschied, vor Allem natürlich die tiefsten grundlegenden Untersuchungen, in ihren Bereich, um sie mittelst eines streng wissenschaftlichen Verfahrens in schmuckloser Sprache zu beantworten. Diese Werke, zunächst nur für die Schüler des Philosophen bestimmt, wurden ausserhalb der Schule nicht ausdrücklich verbreitet, und aus demselben Grunde hatten sie auch an sich selbst eine solche Haltung, dass sie zu ihrem vollen Verständniss den mündlichen Unterricht des Philosophen voraussetzten. Wiewohl aber eine solche Vorstellung von der Sache das Verhältniss der streng wissenschaftlichen Schriften zu den populären ohne Zweifel nicht unrichtig bezeichnen würde, so lässt sich doch für die oben angeführten Angaben über Esoterisches und Exoterisches der Vorzug einer sicheren Ueberlieferung auch auf diesem Wege wohl schwerlich gewinnen. Denn sobald wir genauer zusehen, widersprechen sich dieselben fast auf allen Punkten. Die Einen lassen die esote-

---

Büchern gebrauchten *genus librorum limatius scriptum* zusammenfällt, und Aristoteles selbst Polit. III, 12. 1282, b, 19 sagt: τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν.

rischen Schriften auf die peripatetische Schule beschränkt sein, Andere, und darunter die älteste Nachricht bei Andronikus, wissen von solchen Schriften, welche Aristoteles selbst herausgab. Die Einen unterscheiden sie von den exoterischen blos durch ihre Form, so dass ein und derselbe Gegenstand (wie z. B. nach Cicero die Ethik) sowohl exoterisch als esoterisch behandelt werden konnte; Andere behaupten, ihr Unterschied beziehe sich auf den Inhalt, die rhetorischen topischen und politischen Schriften seien als solche exoterische, die logischen metaphysischen und naturwissenschaftlichen esoterische. Was endlich jene Form selbst anbelangt, so wollen die Einen alle populär gehaltenen Darstellungen, Andere nur die Gespräche als exoterisch betrachtet wissen. Wo die Zeugen über eine und dieselbe Sache so vielfach von einander abweichen, da lässt sich kaum annehmen, es haben ihnen genauere Nachrichten darüber vorgelegen, das Wahrscheinlichere ist vielmehr, dass ihnen als gemeinsame Grundlage ihrer Aussagen eben nur die allgemeine Voraussetzung des Unterschieds von exoterischen und esoterischen Schriften gegeben war, welche sie nun nach eigener Vermuthung weiter ausführten. Diese Voraussetzung selbst aber erscheint um so unsicherer, da wir uns überhaupt eine strenge Scheidung der beiden Gattungen kaum denken können. Soll der Gegenstand den Eintheilungsgrund abgeben, so liegt am Tage, dass sich ein und derselbe Stoff sowohl strengwissenschaftlich als populär behandeln liess; und so wird uns ja auch ausdrücklich berichtet, es seien Grundfragen der Ethik, der Theologie und der Anthropologie in beiderlei Gestalt von Aristoteles besprochen worden 1). Soll das unterscheidende Merkmal der exoterischen Schriften in der Gesprächsform liegen, so sieht man nicht ein, warum andere gleichfalls gemeinverständliche Darstellungen 2) davon ausgeschlossen sein sollten; will man dasselbe in der populären Form überhaupt suchen, so erhebt sich das Bedenken, dass die Grenze zwischen populärer und strengwissenschaftlicher Darstellung eine fliessende, und desshalb eine Vertheilung der Werke in die zwei Schriftgattungen kaum durchführbar ist;

---

1) M. s. S. 95, 5 und was S. 58 f. 43, 2 über die Schrift von der Philosophie und den Eudemus bemerkt wurde, auch Schol. in Arist. 487, b, 8.

2) Wie die Politieen, π. Βασιλείας, Ὀλυμπιονῖκαι, Πυθιονῖκαι, Παροιμίαι, und wohl ein grosser Theil der kleineren ethischen Aufsätze, so weit diese ächt waren.

aus unserer Sammlung selbst z. B. werden die Topik, die Rhetorik, die Ethik und die Politik als populäre Schriften bezeichnet [1], während es doch Aristoteles in ihnen allen auf eine wissenschaftlich erschöpfende Behandlung seines Gegenstands abgesehen hat. Wird endlich behauptet, die esoterischen Schriften seien nur Mitgliedern der peripatetischen Schule mitgetheilt worden, so ist diess offenbar falsch: nicht allein weil von Mehreren, und darunter gerade von den ältesten Zeugen [2], die Herausgabe solcher Schriften berichtet wird, sondern auch weil dieselben, wie oben gezeigt ist, von Anfang an auch ausserhalb der peripatetischen Schule gebraucht wurden. Soll andererseits ihr Inhalt von Aristoteles absichtlich durch eine dunkle Darstellung dem gemeinen Verständniss entzogen worden sein, so widerspricht dem, selbst abgesehen von der Ungereimtheit der Sache, der Augenschein: die Schwierigkeiten der aristotelischen Werke liegen weit weniger in der Darstellung, als im Inhalt; die Sprache und Darstellung dagegen ist für jeden, der solchen Untersuchungen überhaupt zu folgen im Stande ist, klar genug, ja sie zeichnet sich durch Bestimmtheit und Genauigkeit in hohem Grad aus; und wenn nichtsdestoweniger manches Einzelne dem Ausleger Mühe macht, so wird der Grund davon in allem Anderen eher, als in der Absicht des Schriftstellers zu suchen sein, welcher vielmehr durch eine fest ausgeprägte Terminologie, durch scharfe Begriffsbestimmungen, durch Erläuterungen und Beispiele, durch methodischen Fortschritt der Gedanken dem Verständniss des Lesers zu Hülfe zu kommen sichtbar bemüht ist. Wird nun schon durch diese Erwägungen der Glaube an die Ueberlieferung über esoterische und exoterische Schriften auf's Aeusserste erschüttert, so muss derselbe vollends zu Fall kommen, wenn wir uns überzeugen, dass Aristoteles selbst in den hergehörigen Stellen seiner Werke jenen Unterschied nicht gemacht, dass er aber darin zugleich hinreichenden Anlass zur Entstehung der späteren Annahmen geboten hat. Alle diese Stellen gestatten, mehrere fordern eine solche Erklärung, dass unter „exoterischen Reden" nicht eine eigene Klasse populär geschriebener Bücher, sondern nur überhaupt solche Erörterungen verstanden werden, welche nicht in den Bereich der eben vorliegenden Untersuchung gehören [3], und der gleiche Sprachgebrauch in Betreff des Exoterischen lässt sich auch anderwärts, sowohl bei Aristoteles ¹) als bei Eudemus ²), nach-

---

[1] Von Alexander, Gellius und Plutarch; s. S. 95, 6. 96, 1. 97, 2.

[2] Andronikus und die von ihm benützten Briefe, s. S. 96, 1.

[3] Ganz klar ist diese Bedeutung des Ausdrucks zunächst Phys. IV, 10,

---

Anf.: ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἐστὶν ἐπελθεῖν περὶ χρόνου· πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων. Die ἐξωτ. λόγοι bezeichnen hier die unmittelbar folgende Erörterung, welche in demselben Sinn exoterisch genannt wird, in dem Aristoteles sonst auch das Logische dem Physischen entgegensetzt, weil sie nicht von bestimmten Thatsachen, deren Betrachtung der Physik eigenthümlich ist, sondern von gewissen allgemeineren Annahmen über die Zeit ausgeht. An exoterische Schriften kann hier nicht gedacht werden. Auch Metaph. XIII, 1. 1076, a, 28 werden wir nicht wohl an solche denken können. Ueber die Ideenlehre, sagt hier Arist., wolle er sich nur kurz erklären; τεθρύλληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων. Die Kritik der Ideenlehre eignete sich aber gewiss am Wenigsten für populäre Schriften; Arist. wird daher wohl eher solche Erörterungen im Auge haben, wie sie uns Phys. II, 2. 193, b, 35 ff. IV, 1. 209, b, 33. gen. et corr. II, 9. 335, b, 7. Eth. N. I, 4 (um die zahlreichen Stellen der Metaphysik selbst zu übergehen) begegnen; namentlich aber das, was er in den Büchern von den Ideen (s. o. 48, 2) ausgeführt hatte, die Allem nach nicht zu den populären Werken gehört haben. Polit. VII, 1. 1323, a, 21 (νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς) wird man am Passendsten auf Eth. N. I, 6 ff. X, 6 ff. beziehen, zwei Ausführungen, von denen namentlich die erste mit dem hier Angeführten genau stimmt; da es doch gar zu unnatürlich wäre, auf anderweitige minder wissenschaftlich gehaltene Schriften zu verweisen, und die eingehenden Untersuchungen eines Werks, welches Arist. selbst mit der Politik in den engsten Zusammenhang setzt, zu übergehen. Ebd. III, 6. 1278, b, 30 scheinen die ἐξωτ. λόγοι nicht auf bestimmte Schriften, sondern auf die Annahmen und den Sprachgebrauch, welche auch ausserhalb der Wissenschaft gelten, zu gehen; ebenso möglicherweise Eth. N. VI, 4, Anf.: πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν (der Unterschied von ποίησις und πρᾶξις) καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις, wiewohl auch Aristoteles diesen Gegenstand ausser Metaph. VI, 1. 1025, b, 18 ff. c. 2. 1026, b, 5 schon Top. VI, 6. 145, a, 15. VIII, 1. 157, a, 19 und vielleicht anderswo noch eingehender berührt hatte. Auch Eth. N. I, 13. 1102, a, 26 ist wohl nicht die Stelle De an. III, 9. 432, a, 22 ff. gemeint, sondern entweder andere Schriften des Verfassers, oder wahrscheinlicher die sonst verbreiteteten Annahmen: die Unterscheidung eines unvernünftigen und eines vernünftigen Theils in der Seele ist ja zunächst platonisch, und wird von Aristoteles a. a. O. nicht unbedingt gutgeheissen.

1) Polit. I, 5. 1254, a, 33: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως (gehört nicht zu der gegenwärtigen Untersuchung). Vgl. ebd. II, 6. 1264, b, 39: in der Republik hat Plato nur unvollständig von der Gesetzgebung gehandelt, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν λόγοις πεπλήρωκε τὸν λόγον. Die ἔξωθεν λόγοι, welche offenbar ganz dasselbe sind, wie λόγοι ἐξωτερικοὶ, enthalten in diesem Fall gerade die speculativsten Untersuchungen.

2) In der Stelle des Eudemus, welche Simpl. Phys. 18, b, u. vgl. ebd. o.

weisen [1]). So wenig man sich aber hiernach für die späteren Angaben auf Aristoteles zu berufen ein Recht hat, so begreiflich ist es doch, wenn seine Aeusserungen, welche ja theilweise wirklich auf gewisse Schriften gehen, in der Folge durchweg von solchen gedeutet, und nun die Werke des Philosophen nach dem Unterschied des Esoterischen und Exoterischen eingetheilt wurden; wobei aber eine Verschiedenheit und theilweise Unvereinbarkeit der Ergebnisse um so weniger ausbleiben konnte, da es eben an einer wirklichen Ueberlieferung über diesen Gegenstand fehlte, und da bald auch das Vorurtheil von dem Schulgeheimniss der alten Philosophen weitere Irrungen hereinbrachte. Für geschichtlich kann nur das gelten, dass Aristoteles neben den streng wissenschaftlichen auch gemeinverständlichere Werke geschrieben hat [2]), und dass namentlich seine Gespräche ganz oder grösstentheils dieser Art waren. Aber diese Eintheilung ist keine feste; die einzelnen Werke gehören nicht immer in die eine oder die andere Klasse, sondern viele liegen zwischen beiden in der Mitte, nähern sich der einen Darstellungsweise mehr, der anderen weniger an, verbinden populärere und wissenschaft-

---

anführt, werden die Worte des Aristoteles Phys. I, 2. 185, b, 11: ἔχει δ' ἀπορίαν περὶ τοῦ μέρους καὶ τοῦ ὅλου, ἴσως δὲ οὐ πρὸς τὸν λόγον ἀλλ' αὐτὴν καθ' αὑτήν, so wiedergegeben: ἔχει δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀπορίαν ἐξωτερικήν. Ein ἐξωτερικὸν ist also, was nicht dieses Orts ist. Auch in der eudemischen Ethik wird der Ausdruck: ἐξωτ. λόγοι nicht anders gebraucht, als bei Aristoteles. II, 1, Anf. heisst es von der Eintheilung der Güter in äussere und geistige: καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις, I, 8. 1217, b, 22 von der Ideenlehre: ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. In der ersten Stelle können die ἐξωτ. λόγοι nur das Gleiche bezeichnen, was Eth. N. I, 8, Anf. τὰ λεγόμενα heisst, die gewöhnlichen Vorstellungen, in der zweiten wird der Ausdruck auf solche Erörterungen (mündliche oder schriftliche) gehen, welche nicht so erschöpfend und ausdrücklich auf die Ideenlehre eingehen können, wie die logisch-metaphysischen Untersuchungen, die διατριβὴ λογικωτέρα, wie es vorher heisst. Vgl. auch Fritzsche z. d. St.

[1] M. vgl. auch Themist. De an. 66, a, o.: ταῦτα μὲν ἔξωθεν διηρήσθω οὐ λίαν ὄντα τῆς προκειμένης πραγματείας ἀλλότρια· ἐπανιτέον δὲ ὅθεν ὁ λόγος. Das Exoterische ist auch hier, wie bei Eudemus, was οὐ πρὸς τὸν λόγον ist.

[2] Auf solche populärere Schriften bezieht Simpl.. Schol. 487, a, 3 auch den Ausdruck ἐγκύκλια, ἐγκύκλια φιλοσοφήματα Eth. N. I, 3. 1096, a, 2. De coelo I, 9. 279, a, 30, der aber wenigstens in der zweiten von diesen Stellen auf gar keine bestimmten Werke zu gehen scheint. Höchst ungereimte Erklärungen dieses Ausdrucks finden sich Schol. 487, b, 1 ff., bei Eustrat. in Eth. N. 10, a, m. und in dem Scholium bei Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 107, A. 174.

lichere Ausführungen; dass Aristoteles vollends in einem Theil seiner Schriften seine eigentliche Meinung verborgen, oder dass seine Schüler dieselben der allgemeinen Kenntniss entzogen haben, lässt sich durchaus nicht annehmen.

Um schliesslich noch die Abfassungszeit und die Reihenfolge der aristotelischen Schriften [1] zu berühren, so haben wir uns schon früher [2] überzeugt, dass Aristoteles bereits während seines ersten Aufenthalts in Athen als Schriftsteller auftrat; dass er diese Thätigkeit auch in Atarneus Mitylene und Macedonien fortsetzte, lässt sich wenigstens vermuthen [3]. Von den erhaltenen Schriften jedoch wissen wir durchaus nicht, ob ein Theil derselben aus dieser früheren Zeit stammt. Weit die meisten von ihnen scheinen jedenfalls dem zweiten athenischen Aufenthalt anzugehören, oder wenigstens erst damals vollendet worden zu sein, wenn auch ohne Zweifel schon früher Vieles für sie vorbereitet war. Diess ergiebt sich theils aus einzelnen Spuren ihrer Abfassungszeit, welche nicht blos für die Werke, in denen sie vorkommen, sondern auch für alle späteren beweisen [4], theils aus dem Umstand, dass sich in ihnen manche Beziehungen auf Athen und selbst auf den Ort des aristotelischen Unterrichts finden [1]). Noch entscheidender ist aber vielleicht die Wahrnehmung, dass in dieser ganzen so umfassenden Sammlung kaum irgend eine nennenswerthe Aenderung in den Ansichten oder der Terminologie zu bemerken ist. Alles ist so reif und fertig, Alles stimmt bis in's Einzelste so vollständig überein, die wichtigsten Schriften sind untereinander, mit wenigen Ausnahmen, theils durch ausdrückliche Verweisungen, theils durch ihre ganze Anlage in einen so engen Zusammenhang gesetzt, dass wir in ihnen nicht weitauseinanderliegende Erzeugnisse verschiedener Lebensperioden, sondern nur das planmässig ausgeführte Werk einer Zeit sehen können, in der ihr Verfasser, mit sich selbst vollständig zum Abschluss gekommen, die wissenschaftlichen Früchte seines Lebens zusammenfasste, und auch von den früheren Arbeiten diejenigen, welche er mit den späteren verknüpfen wollte, einer nochmaligen Durchsicht unterwarf.

---

[1] Brandis II, b, 114 ff.

[2] S. 43, 2. 86, 1.

[3] Bestimmte Angaben haben wir aber nur über die Schriften π. Βασιλείας und ὑπὲρ Ἀποίκων; s. S. 19, 2.

[4] So geschieht Meteor. I, 7. 345, a, 1 eines Kometen Erwähnung, welcher unter dem Archon Nikomachus (Ol. 109, 4. 341 v. Chr.) in Athen sichtbar war, indem sein Lauf und Standort genau, wie aus eigener späterer Erkundigung, angegeben wird. Die Politik berührt nicht blos den heiligen Krieg wie etwas Vergangenes (V, 4. 1304, a, 10), und den Zug des Phaläkus nach Kreta, welcher am Schluss desselben, um Ol. 108, 3 stattfand (Diodor XVI, 62), mit einem νεωστὶ (II, 10, Schl.), sondern auch V, 10. 1311, b, 1 die Ermordung Philipp's (336 v. Chr.), und zwar letztere ohne jede Andeutung davon, dass sie der neuesten Zeit angehöre. Die Rhetorik bezieht sich II, 23. 1397, b, 31. 1399, b, 12 ohne Zweifel auf Vorgänge aus den Jahren 338—336 v. Chr.; III, 17. 1418, b, 27 führt sie Isokrates' Philippus (345 v. Chr.) an; von derselben zeigt Brandis (Philologus IV, 10 ff.), dass die vielen in ihr angeführten attischen Redner, welche jünger als Demosthenes sind, kleinsten Theils vor Aristoteles' erste Abreise von Athen gesetzt werden können, und das Gleiche wird von den zahlreichen Werken des Theodektes gelten, welche hier und in der Poëtik benützt sind. Metaph. I, 9. 991, a, 17. XII, 8. 1073, b, 17. 32 wird von Eudoxus und dem noch jüngeren Kallippus, Eth. N. VII, 14. 1153, b, 5. X, 2, Anf. von Speusipp und Eudoxus so gesprochen, als wären sie nicht mehr am Leben. Von der Thiergeschichte hat Rose (Arist. libr. ord. 212 ff.) aus VIII, 9. II, 5,

Es führt diess auf die weitere Frage nach der Abfolge und dem Zusammenhang der einzelnen Schriften. Diese Untersuchung ist uns nun freilich dadurch erschwert, dass die Verweisungen derselben

---

Anf. u. a. St. gezeigt, dass sie erst einige Zeit nach der Schlacht bei Arbela, in welcher den Macedoniern zuerst Elephanten zu Gesicht kamen, und wahrscheinlich nicht vor dem indischen Feldzug, verfasst (oder doch vollendet) sei. Dass aber andererseits auch viel Früheres mit einem νῦν angeführt wird, wie Meteor. III, 1. 371, a, 30 der ephesinische Tempelbrand (Ol. 106, 1. 356 v. Chr.), Polit. V, 10. 1312, b, 10 der Zug Dio's (Ol. 105, 4 f.), kann bei der Unbestimmtheit dieses Ausdrucks nichts beweisen. Ebensowenig folgt aus Anal. pri. II, 24, dass Theben damals noch nicht zerstört war; eher könnte man aus Polit. III, 5. 1278, a, 25 für diese Schrift das Gegentheil abnehmen.

1) Vgl. Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 116. Ich setze hier bei, was mir ausser dem eben Angeführten Derartiges aufgestossen ist, ohne jedoch damit auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. Kateg. c. 9, Schl.: τὸ δὲ ποῦ, οἷον ἐν Λυκείῳ. Anal. pri. II, 24: Athen und Theben, als Beispiele von Nachbarn. Ebenso Phys. III, 3. 202, b, 13. Ebd. IV, 11. 219, b, 20: τὸ ἐν Λυκείῳ εἶναι. Metaph. V, 5. 30. 1015, a, 25. 1025, a, 25: τὸ πλεῦσαι εἰς Αἴγιναν, als Beispiel einer Geschäftsreise. Ebd. V, 24, Schl.: die athenischen Feste der Dionysien und Thargelien (auch der attischen Monate bedient sich Arist. z. B. Hist. an. V, 11 u. ö., doch will ich darauf kein Gewicht legen). Rhet. II, 22. 1396, a, 7: λέγω δ᾽ οἷον πῶς ἂν δυναίμεθα συμβουλεύειν Ἀθηναίοις u. s. w. Ebd. III, 2. 1404, b, 22. Polit. VII, 17. 1336, b, 27: der Schauspieler Theodorus. Auch die Bemerkung über die corona borealis Meteor. II, V. 362, b, 9 passt, wie Ideler z. d. St. I, 567 f. zeigt, für die Breite von Athen.

aufeinander mitunter gegenseitig sind [1]; doch werden dieselben durch diesen Umstand nicht in dem Maass unbrauchbar, wie man wohl geglaubt hat. Denn im Verhältniss zu der Gesammtmasse solcher Anführungen sind es doch immer nur einzelne Fälle, in denen eine frühere Schrift auf die spätere als eine schon vorhandene verweist [2]; wird aber dadurch auch wahrscheinlich gemacht, dass Aristoteles zu den betreffenden Werken fortwährend Zusätze machte und überhaupt kleine Aenderungen an ihnen vornahm [3], so wird doch unser Urtheil über die Reihenfolge der Schriften im Ganzen nicht wesentlich davon berührt werden. Im Besonderen werden wir unter den uns erhaltenen Werken, so weit sie sich nicht jeder derartigen Bestimmung entziehen [4], die logischen, mit Ausnahme des Schriftchens über die Sätze (π. Ἑρμηνείας) [5], für die ersten zu halten haben. Denn theils ist es natürlich und dem methodischen Verfahren des Aristoteles entsprechend, dass er der materiellen Ausführung seines Systems jene formalen Untersuchungen voranschickte, durch welche die Regeln und Bedingungen alles wissenschaftlichen Denkens festgestellt werden sollten; theils erhellt auch aus seinen eigenen Anführungen, dass dieselben den naturwissenschaftlichen Werken, der Metaphysik, Ethik und Rhetorik vorangiengen[1]. Unter den logischen Schriften selbst scheinen die Kategorieen die erste zu sein; auf sie folgte die Topik, mit Einschluss des Buchs über die Trugschlüsse, dieser die zwei Analytiken; erst später ist die Abhandlung von den Sätzen beigefügt worden[2]. An die logischen Untersuchungen schliessen sich die naturwissenschaftlichen, und unter ihnen zunächst die Physik an, welche nicht allein von der Metaphysik, sondern auch von der Mehrzahl der übrigen naturwissenschaftlichen Werke angeführt oder vorausgesetzt wird, während sie selbst keines von ihnen anführt oder voraussetzt[3]. Dass auf sie die Bücher vom Himmel und vom Entstehen und Vergehen nebst der Meteorologie in dieser Ordnung folgten, sagt die letztere sehr bestimmt[4]. Ob diesen Untersuchungen über die unorganische Natur die Thiergeschichte oder die Schrift von der Seele der Zeit nach näher steht, lässt sich nicht entscheiden; sehr möglich, dass das erstgenannte Werk, weitschichtig, wie es ist, vor dem zweiten begonnen, aber erst nach ihm vollendet wurde[5]. Mit der Schrift von der Seele sind jene kleineren Abhandlungen zu verbinden, welche theils ausdrücklich [1], theils durch ihren Inhalt auf sie zurückweisen; doch ist ein Theil derselben wohl erst nach den Werken über die Theile, den Gang und die Erzeugung der Thiere verfasst worden [2], welche sich im Uebrigen zunächst an sie anreihen werden; denn dass sie jünger sind, als die Schrift von der Seele und die ihr zunächst folgenden Abhandlungen, und ebenso auch jünger als die Thiergeschichte, wird durch ihre Hindeutungen auf diese Werke [3] bewiesen, wie es denn auch der Natur der Sache entspricht; dass sie andererseits der Ethik und Politik vorangehen, ist desshalb wahrscheinlich, weil sich nicht annehmen lässt, Aristoteles habe seine naturwissenschaftlichen Darstellungen durch ausführliche Arbeiten in so ganz anderer Richtung unterbrochen [4]. Eher könnte man fragen, ob die ethischen Schriften nicht überhaupt vor die physikalischen zu setzen seien [5]. Wiewohl sich aber diese Frage durch ausdrückliche Verweisungen der einen auf die andern nicht entscheiden lässt, werden wir doch für die frühere Abfassung der naturwissenschaftlichen Bücher stimmen müssen; denn wer so, wie Aristoteles, überzeugt war, dass der Ethiker die menschliche Seele kennen müsse [6], von dem lässt sich erwarten, dass er die Untersuchung über die Seele der über die sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse voranstellte. Und wirklich sind auch in der Ethik die Spuren der Seelenlehre und der ihr gewidmeten Schrift kaum zu verkennen [7]. An die Ethik schliesst sich unmittelbar die Politik an [1]. Später als beide ist die Rhetorik [2]; zwischen die Politik und die Rhetorik fällt die Poëtik [3]. Das letzte Werk unserer Sammlung scheint die Metaphysik zu sein; ihr ganzer Zustand dient wenigstens der Angabe [4] zur Bestätigung, sie sei erst nach Aristoteles Tod, von ihm selbst nicht vollendet, herausgegeben worden; sie selbst sagt uns, dass sie jünger ist, als die Analytiken, die Physik und die Ethik [5], in Betreff der Physik erhellt es auch aus dieser [6]. Da übrigens in dem wissenschaftlichen Inhalt der verschiedenen uns vorliegenden Schriften keine Abweichungen von einiger Erheblichkeit wahrzunehmen sind, so ist die Frage nach ihrer Reihenfolge für die Auffassung des aristotelischen Systems von geringer Bedeutung.

---

[1] Vgl. Ritter III, 29 f.

[2] Die Analytiken, im Ganzen später als die Topik, werden hier B. VIII. IX (soph. el.) angeführt (s. o. S. 53), und man kann diess nicht etwa aus der späteren Abfassung dieser zwei Bücher erklären, da Anal. pri. II, 15. 17. 64, a, 37. 65, b, 16 gerade auf sie verwiesen ist; s. Waitz z. d. St. — De coelo II, 2 wird die Schrift vom Gang der Thiere citirt (s. S. 68, 3), während doch diese nach Meteor. I, 1, Schl. ebenso, wie die übrigen zoologischen Werke (von denen die Thiergeschichte ingr. an. c. 1, Schl. angeführt wird), jünger sein muss, als die Bücher vom Himmel. — Hist. an. V, 1. 539, a, 20 ist die θεωρία περὶ τῶν φυτῶν genannt; eben diese wird aber in Schriften, welche jedenfalls später als die Thiergeschichte sind, und diese öfters anführen, gen. anim. und part. an., erst als künftig in Aussicht gestellt (s. S. 69, 3 vgl. m. 65, 1). — De somno c. 3. 456, b, 5 wird die Abhandlung π. Τροφῆς als eine frühere angeführt, während die spätere (s. o. 67, 1) Schrift De gen. anim. V, 4. 784, b, 2 sie erst ankündigt. — Die Schriften π. Ζῴων Μορίων auf der einen, π. Μακροβιότητος und π. Ἀναπνοῆς auf der andern Seite citiren sich gegenseitig; s. S. 67, 1. Ueber die Schrift π. Ζῴων Πορείας in ihrem Verhältniss zu denen von der Seele und von den Theilen der Thiere ist schon S. 68, 3. 66, 2 gesprochen worden. —

[3] Diese Erklärung der fraglichen Erscheinung wird wenigstens ungleich natürlicher sein, als Rose's Gewaltstreich (Arist. libr. ord. 118 f.) εἴρηται = εἰρήσεται zu nehmen und in Ausdrücken, wie: εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω die Beziehung auf die Zukunft zu läugnen.

[4] Was aber nur bei wenigen, von verdächtigem Ursprung, wie die Schriften über die untheilbaren Linien und über Melissus u. s. w. der Fall ist.

[5] Dieses nämlich muss nicht allein der Topik und den Analytiken, sondern auch der Schrift von der Seele nachgesetzt werden, da es sie alle anführt (s. o. 53, 1. 52, 1. 66, 2). Wann es aber verfasst ist, lässt sich um so weniger ausmitteln, da es nirgends citirt wird.

---

[1] Ausser den S. 52, 1. 53, 1. gegebenen Nachweisungen gehört hieher die entscheidende Stelle Anal. post. II, 12. 95, b, 10: μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν. Die Physik aber ist das früheste von den naturwissenschaftlichen Werken. Auch das negative Merkmal trifft zu, dass in den Kategorieen, den Analytiken und der Topik keine von den übrigen Schriften angeführt wird.

[2] S. S. 49 ff. und die S. 51 angeführte Abhandlung von Brandis, welche S. 256 ff. durch eine Vergleichung der Analytiken mit der Topik die frühere Abfassung der letzteren darthut.

[3] S. o. 60, 1. Auf die Physik (III, 1. 201, b, 31) geht auch De an. II, 5. 417, a, 16.

[4] Meteor. I, 1, wozu man weiter S. 61 und das scheinbar entgegenstehende Citat De coelo II, 2 betreffend S. 105, 2 vergleiche.

[5] Dass die Vollendung der Thiergeschichte nicht zu frühe gesetzt werden kann, dürfte, auch abgesehen von dem S. 105, 2 besprochenen Citat, aus dem hervorgehen, was S. 103, 4 angeführt wurde.

---

[1] So De sensu c. 1, Anf. c. 3. 439, a, 16. c. 4, Anf. De somno c. 2. 455, a, 8. De somniis c. 1. 459, a, 15. De respir. c. 8. 474, b, 11.

[2] S. o. 67, 1.

[3] S. S. 66, 2. 67, 1. 65, 1. Die Thiergeschichte verweist auch III, 22, Anf. auf künftige Untersuchungen, welche sich gen. an. I, 4 finden.

[4] Die weitere Frage nach der Reihenfolge der genannten drei Schriften ist schon S. 68 erledigt.

[5] So Rose S. 122 ff.

[6] Eth. N. I, 13. 1102, a, 23.

[7] M. vgl. Eth. N. 1, 13. 1102, a, 26 ff. mit De an. III, 9. 432, a, 22 ff. II, 3, welche Stellen hier zwar mit dem Ausdruck ἐξωτερικοὶ λόγοι schwerlich gemeint sind, aber doch ihrem Inhalt nach berücksichtigt sein dürften. Auch II, 2, Anf. scheint die Mehrzahl der theoretischen Schriften schon vorauszusetzen. Wenn es aber solcher Spuren nicht mehrere sind, haben wir uns diess vielleicht daraus zu erklären, dass Aristoteles bei der praktischen Abzweckung der ethischen Werke (Eth. N. I, 1. 1095, a, 4. II, 2 Anf.) keine Untersuchungen

5. Standpunkt, Methode und Theile der aristotelischen Philosophie.

Wie Plato an die sokratische, so knüpft Aristoteles zunächst an die platonische Philosophie an. Auch die früheren Philosophen hat er zwar in umfassender Weise benützt. Vollständiger, als irgend ein Anderer vor ihm, mit den Lehren und Schriften seiner Vorgänger vertraut, liebt er es, der eigenen Untersuchung eine Uebersicht über ihre Ansichten voranzuschicken; er lässt sich von ihnen die Aufgaben bezeichnen, um die es sich handelt, er will ihre Irrthümer widerlegen, ihre Bedenken lösen, das Richtige, was sich bei ihnen findet, aufzeigen. Aber einen bedeutenderen Einfluss üben die vorsokratischen Systeme bei ihm weit mehr auf die Behandlung ein-

---

hereinziehen wollte, welche für diesen Zweck entbehrlich und einem weiteren Leserkreise fremd waren; vgl. I, 13. 1102, a, 23.

1) S. S. 74, 1.

2) Denn sie führt theils die Politik selbst (I, 2. 1356, a, 26), theils die Poëtik (s. o. 76, 1) an, welche von der Politik erst für die Zukunft versprochen wird. Auffallend ist aber, dass III, 1. 1404, b, 22 von dem Schauspieler Theodorus gesprochen wird, als ob er noch lebte und aufträte, während Polit. VIII, 17. 1336, b, 27 derselbe wie ein Verstorbener behandelt ist. Doch giebt uns diess kein Recht, mit Rose (S. 121. 129 ff.) die Rhetorik unmittelbar nach den logischen Schriften und vor die Poëtik zu setzen.

3) Wie diess aus dem S. 76, 1 Angeführten erhellt.

4) Worüber S. 91, 8 z. vgl.

5) S. o. S. 53. 60. 72, 1.

6) I, 9. 192, a, 34. II, 2, Schl. Rose's Annahme (S. 135 ff. 186 f.), dass die Metaphysik den sämmtlichen naturwissenschaftlichen Schriften vorangehe, wird ausser allem Andern schon durch diese Verweisungen ausgeschlossen.

zelner Fragen, als auf das Ganze seines Standpunkts. Im Princip sind sie schon von Plato widerlegt; Aristoteles findet es nicht mehr nöthig, sich mit ihnen so eingehend auseinanderzusetzen, wie jener [1]. Noch weniger lässt er sich, wenigstens in den noch vorhandenen Schriften, auf jene propädeutischen Erörterungen ein, durch welche Plato das Recht der Philosophie und den Begriff des Wissens theils dem gewöhnlichen Bewusstsein, theils der Sophistik gegenüber erst festgestellt hatte. Er setzt den allgemeinen Standpunkt der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie voraus, und will nur innerhalb dieses Standpunkts durch genauere Bestimmung der leitenden Grundsätze, durch ein strengeres Verfahren, durch Erweiterung und Verbesserung der wissenschaftlichen Ergebnisse ein vollkommeneres Wissen gewinnen. Wiewohl daher in seinen eigenen Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Aeusserungen der Zustimmung fast verschwinden [2], ist doch in der Hauptsache seine Uebereinstimmung mit Plato weit grösser, als sein Gegensatz gegen denselben [3], und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehen, wenn wir es als eine Umbildung und Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weiter geführten Begriffsphilosophie betrachten.

Mit Plato stimmt Aristoteles zunächst schon in seiner Ansicht über den Begriff und die Aufgabe der Philosophie grossentheils überein. Ihr Gegenstand ist auch nach ihm nur das Seiende als solches [1]), nur das Wesen, und näher das allgemeine Wesen des Wirklichen [2]); es handelt sich in ihr um die Ursachen und Gründe der Dinge [3]), und zwar um ihre höchsten und allgemeinsten Gründe, und in letzter Beziehung um das schlechthin Voraussetzungslose [4]); wesshalb er denn auch, mit Rücksicht auf diesen Einheitspunkt alles Wissens, dem Philosophen in gewissem Sinn ein Wissen um Alles zuschreibt [5]). Wie ferner Plato das Wissen, als die Erkenntniss des Ewigen und Nothwendigen, von der Vorstellung oder Meinung, deren Gebiet das Zufällige ist, unterschieden hatte, so auch Aristoteles: das Wissen entsteht ihm, wie Plato, aus der Verwunderung, aus dem Irrewerden der gewöhnlichen Vorstellung an sich selbst [6]), und Gegenstand desselben ist auch ihm nur das Allgemeine und Nothwendige, das Zufällige kann nicht gewusst, sondern nur gemeint werden; wir meinen, wenn wir glauben, dass etwas auch anders sein könnte, wir wissen, wenn wir die Unmöglichkeit des Andersseins einsehen; beides ist daher so wenig einerlei, dass es vielmehr, nach Aristoteles, geradezu unmöglich ist, dasselbe zugleich

---

[1] Auch Metaph. I, 8 werden ihre Principien nur kurz, vom aristotelischen Standpunkt aus, beurtheilt, und gerade die Eleaten und Heraklit, mit denen sich Plato so viel beschäftigt, übergangen.

[2] Jene Polemik, wie sie namentlich gegen die Ideenlehre Metaph. I, 9. XIII. XIV u. o. geführt ist, wird uns noch später beschäftigen; Stellen, worin sich Arist. ausdrücklich mit Plato einverstanden erklärte, finden sich nur wenige; ausser dem, was S. 9, 1. 11, 4 angeführt wurde, s. m. Eth. N. I, 2. 1095, a, 32. II, 2. 1104, b, 11. De an. III, 4. 429, a, 27. Polit. II, 6. 1265, a, 10.

[3] M. vgl. hierüber auch die guten Bemerkungen von Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 177. Aristoteles selbst fasst sich, wie schon S. 11, 3 bemerkt wurde, nicht selten in der ersten Person mit der übrigen platonischen Schule zusammen. Sein gewöhnliches Verfahren ist aber freilich das Gegentheil des platonischen. Während Plato auch sein Eigenes, selbst wo es dem ursprünglich Sokratischen widerspricht, seinem Lehrer in den Mund gelegt hatte, bestreitet Aristoteles den seinigen nicht selten auch da, wo sie in der Hauptsache einverstanden und nur in Nebenpunkten verschiedener Meinung sind.

---

1) Anal. post. II, 19. 100, a, 6: ἐκ δ' ἐμπειρίας . . . τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὂν, ἐπιστήμης. Metaph. IV, 2. 1004, b, 15: τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές. Ebd. 1005, a, 2. c. 3. 1005, b, 10.

2) Metaph. III, 2. 996, b, 14 ff., wo u. A.: τὸ εἰδέναι ἕκαστον . . . τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν. VII, 1. 1028, a, 36: εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ u. s. w. c. 6. 1031, b, 20: τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι. Ebd. Z. 6. XIII, 9. 1086, b, 5: die Begriffsbestimmung ist unerlässlich, ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. c. 10. 1086, b, 33: ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. III, 6, Schl.: καθόλου αἱ ἐπιστῆμαι πάντων. III, 4. 999, b, 26: τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων; ebd. a, 28. b, 1. XI, 1. 1059, b, 25. Anal. post. I, 11, Anf. II, 19. 100, a, 6. I, 24. 85, b, 13. Eth. N. VI, 6, Anf. X, 10. 1180, b, 15. Weiteres unten, in der Lehre vom Begriff.

3) Anal. post. I, 2, Anf. c. 14. 79, a, 23. II, 11, Anf. u. o. Eth. N. VI, 7. 1141, a, 17. Metaph. I, 1, Schl. c. 2. 982, b, 2 ff. VI, 1, Anf. Vgl. Schwegler Arist. Metaph. III, 9.

4) Phys. I, 1, Anf. II, 3, Anf. Metaph. I, 1. 981, a, 28. c. 2. 982, b, 7. c. 3, Anf. III, 2. 996, b, 8. IV, 3. 1005, b, 5. 11 ff.

5) Metaph. I, 2. 982, a, 8, 21. IV, 2. 1004, a, 35.

6) Metaph. I, 2. 982, b, 12: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν u. s. f. Ebd. 983, a, 12. vgl. 1. Abth. 384, 3.

zu wissen und zu meinen [1]. Ebensowenig fällt das Wissen mit der Wahrnehmung zusammen, da uns die letztere nur über das Einzelne, nicht über das Allgemeine, nur über die Thatsachen, nicht über die Ursachen unterrichtet [2]; und ähnlich unterscheidet es sich von der blossen Erfahrung dadurch, dass uns diese nur von dem Dass eines Gegenstands Kunde giebt, jenes auch von dem Warum [3]; das gleiche Merkmal, wodurch Plato das Wissen von der richtigen Vorstellung unterschieden hatte. Auch darin endlich begegnet sich Aristoteles mit seinem Lehrer, dass er ebenso, wie dieser, die Philosophie für die Beherrscherin aller andern Wissenschaften, und die Wissenschaft überhaupt für das Höchste und Beste, was der Mensch erreichen kann, für den wesentlichsten Bestandtheil seiner Glückseligkeit erklärt [4].

---

[1] Anal. post. I, 33 vgl. ebd. c. 6, Schl. c. 8, Anf. c. 30 ff. Metaph. VII, 15. VI, 2. 1026, b, 2 ff. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 18. c. 6, Anf. Ebendahin gehört die Widerlegung des Satzes, dass für Jeden wahr sei, was ihm als wahr erscheint, die Metaph. IV, 5. 6 ähnlich, wie im platonischen Theätet, geführt wird.

[2] Anal. post. I, 31: οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. Denn die Wahrnehmung geht immer auf Einzelnes (Mehreres hierüber tiefer unten). τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι u. s. w. Selbst wenn man sehen könnte, dass die Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich sind, oder dass bei der Mondsfinsterniss die Erde zwischen Sonne und Mond steht, wäre diess doch noch kein Wissen, so lange die allgemeinen Ursachen der betreffenden Erscheinungen nicht erkannt wären.

[3] Metaph. I, 1. 981, a, 28.

[4] M. s. Metaph. I, 2. 982, b, 4: ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις. Jene Wissenschaft aber sei die, welche die obersten Gründe und Ursachen untersucht, da ja das Gute und der höchste Zweck auch zu diesen gehöre. Ebd. Z. 24: δῆλον οὖν, ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν· διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις . . . ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, . . οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν· ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη . . . . ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. XII, 7. 1072, b, 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Eth. N. X, 7: die Theorie ist der wesentlichste Bestandtheil der vollendeten Glückseligkeit; vgl. z. B. 1177, b, 30: εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον· οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ . . . τὸ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ

Vollkommen fällt aber allerdings der aristotelische Begriff der Philosophie mit dem platonischen nicht zusammen. Nach Plato ist die Philosophie ihrem Umfange nach der Inbegriff aller geistigen und sittlichen Vollkommenheit, sie umfasst daher bei ihm ebenso das Praktische, wie das Theoretische, um so schärfer wird sie dagegen ihrem Wesen nach von jeder andern Geistesthätigkeit unterschieden; Aristoteles hat sie einestheils gegen das praktische Leben genauer abgegrenzt, anderntheils mit den Erfahrungswissenschaften in ein näheres Verhältniss gesetzt. Die Philosophie ist nach seiner Ansicht ausschliesslich Sache des theoretischen Vermögens; von ihr unterscheidet er sehr bestimmt die praktische Thätigkeit, welche ihren Zweck in dem von ihr Hervorzubringenden, nicht, wie jene, in sich selbst hat, und nicht rein dem Denken, sondern auch der Meinung und dem vernunftlosen Theil der Seele angehört; ebenso auch das künstlerische Schaffen (die ποίησις), welches gleichfalls auf ein ausser ihm Liegendes gerichtet ist [1]. Dafür verknüpft er nun aber die Philosophie enger mit der Erfahrung. Plato hatte alle Betrachtung des Werdenden und Veränderlichen aus dem Gebiete des Wissens in das der Vorstellung verwiesen, und auch den Uebergang von dieser zu jenem nur in der negativen Weise gemacht, dass die Widersprüche der Vorstellung von ihr weg und zur reinen Betrachtung der Idee hintreiben sollten; Aristoteles, wie wir sogleich sehen werden, giebt der Erfahrung ein positiveres Verhältniss zum Denken, er lässt dieses aus jener auf affirmativem Wege hervorgehen, indem das in der Erfahrung Gegebene zur Einheit zusammengefasst wird. Plato hatte ferner geringes Interesse, von der Betrachtung des Begriffs zu dem Einzelnen der Erscheinung herabzusteigen; der eigentliche Gegenstand des philosophischen Wissens sind ihm nur die reinen Begriffe. Aristoteles giebt zwar gleichfalls zu, dass es die Wissenschaft mit dem allgemeinen Wesen der Dinge zu thun habe, aber er bleibt nicht hiebei stehen, sondern als ihre eigentliche

---

ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. c. 8. 1178, b, 28: ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία. Vgl. c. 9. 1179, a, 22. Eth. Eud. VII, 15, Schl. Weiteres in der Ethik.

[1] M. s. ausser dem eben Angeführten: Eth. N. VI, 2. c. 5. 1140, a, 28. b, 25. X, 8. 1178, b, 20. Eud. I, 5, g. E. Metaph. II, 1. 998, b, 20 vgl. VI, 1. 1025, b, 18 ff. XI, 7. De an. III, 10. 433, a, 14. De coelo III, 7. 306, a, 16.

Aufgabe betrachtet er eben die Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen (die ἀπόδειξις s. u.): die Wissenschaft soll mit dem Allgemeinen und Unbestimmten anfangen, aber zum Bestimmten fortgehen[1], sie soll das Gegebene, die Erscheinungen erklären[2], und sie soll hiebei nichts, auch das Unbedeutendste nicht, geringschätzen, denn auch in solchem liegen unerschöpfliche Schätze des Erkennens[3]. Aus diesem Grunde macht er nun allerdings an das wissenschaftliche Denken selbst weniger strenge Anforderungen, als sein Vorgänger. Er giebt dem Wissen und dem wissenschaftlichen Beweis nicht blos das Nothwendige, sondern auch das Gewöhnliche (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) zum Inhalt[4]; er erklärt es für ungebildet, für alle Arten der Untersuchung die gleiche wissenschaftliche Strenge zu verlangen[5], und wo ihm zwingende Beweisgründe fehlen, will er sich mit dem Möglichen und Wahrscheinlichen begnügen, die bestimmtere Entscheidung dagegen auf fernere Betrachtung ausgesetzt sein lassen[1]. Indessen sind es doch nicht die eigentlich philosophischen Fragen, bei denen sich Aristoteles so ausspricht, sondern immer nur speciellere ethische oder naturwissenschaftliche Bestimmungen, für die auch Plato von der Strenge des dialektischen Verfahrens nachgelassen, und die Wahrscheinlichkeit an die Stelle der wissenschaftlichen Beweise gesetzt hatte; sie unterscheiden sich nur dadurch, dass Aristoteles auch diesen angewandten Theil der Wissenschaft mit zur Philosophie rechnet, Plato dagegen alles Uebrige, ausser der reinen Begriffswissenschaft, nur als eine Sache der geistreichen Unterhaltung oder eine nothgedrungene Anbequemung des Philosophen an das praktische Bedürfniss betrachtet wissen will[2]. Warum aber, fragt Aristoteles mit Recht, sollte der, welcher nach Wissen dürstet, nicht wenigstens Einiges zu erkennen suchen, wo er nicht Alles ergründen kann?[3] Ebensowenig möchte ich unsern Philosophen darüber tadeln, dass er durch die Unterscheidung der theoretischen Thätigkeit von der praktischen die Einheit der geistigen Bestrebungen beeinträchtigt habe[4]; denn diese Unterscheidung hat unstreitig ihr gutes Recht, jene Einheit aber ist bei Aristoteles dadurch hinreichend gewahrt, dass er die Theorie als die Vollendung des wahrhaft menschlichen Lebens, die praktische Thätigkeit dagegen gleichfalls als einen unentbehrlichen Bestandtheil desselben, die sittliche Erziehung als eine unerlässliche Vorbedingung der ethischen Erkenntniss darstellt[5]. Hat aber allerdings jene Beschränkung der Theorie auf sich selbst, jene Ausscheidung alles praktischen Triebs und Bedürfnisses aus ihrem Begriffe, wie sie namentlich in der aristotelischen Schilderung des göttlichen Lebens (s. u.) zum Vorschein kommt, der späteren Zurückziehung des Weisen aus dem praktischen Leben vorgearbeitet, so dürfen wir doch nicht übersehen, dass Aristoteles auch hierin nur der von Plato vorgezeichneten Richtung gefolgt ist: auch der platonische Philosoph würde ja, sich selbst überlassen, ausschliesslich der Theorie leben, und nimmt nur gezwungen am Staatsleben Antheil. Am Wenigsten möchte es aber zu billigen sein, wenn Aristoteles darüber angegriffen wird, dass er sich in seiner Ansicht von der Aufgabe der Philosophie nicht nach einem der menschlichen Art unerreichbaren Ideal, sondern nach dem in der Wirklichkeit Ausführbaren gerichtet habe [1], und zwar von derselben Seite her, auf der man es an Plato löblich findet, dass er sein Ideal des Wissens von der menschlichen Wissenschaft zu unterscheiden gewusst habe [2]. Wäre jene Ansicht über das Verhältniss des Ideals zur Wirklichkeit an sich selbst und im Sinne des Aristoteles gegründet, so würde daraus nur folgen, dass er, wie der Philosoph soll, nicht abstrakten Idealen, sondern dem wirklichen Wesen der Sache nachgegangen sei. Diess ist aber nicht einmal der Fall; wie vielmehr die Idee in Wahrheit zwar über die Erscheinung übergreift, und in keiner einzelnen Erscheinung schlechthin aufgeht, darum aber doch kein unwirkliches Ideal ist, so hat auch Aristoteles wohl anerkannt, dass das Ziel der Weisheit hoch gesteckt, und nicht für Jeden, ja auch für die Besten immer nur unvollkommen zu erreichen sei [3], wie wenig er aber darum geneigt ist, es für schlechthin unerreichbar zu halten, und seine Anforderungen an die Philosophie nach der Schwäche der Menschen zu bemessen, und wie vollständig er gerade hier mit Plato übereinstimmt, muss schon unsere bisherige Darstellung gezeigt haben.

---

[1] Metaph. XIII, 10. 1087, a, 10: τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν . . . ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν τῶν λεχθέντων, οὐ μὴν ἀλλ' ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐκ ἀληθές· ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττὸν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ· ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστὶν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος.

[2] Metaph. I, 9. 992, a, 24 (gegen die Ideenlehre): ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) u. s. w. De coelo III, 7. 306, a, 16: τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν.

[3] Part. an. I, 5. 645, a, 5: λοιπὸν περὶ τῆς ζωϊκῆς φύσεως εἰπεῖν, μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμιώτερον· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὅμως ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις . . . διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζώων ἐπίσκεψιν· ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν u. s. w.

[4] Anal. post. I, 30. II, 12, Schl. part. an. III, 2. 663, b, 27. Metaph. VI, 2. 1027, a, 20. XI, 8. 1064, b, 32 ff. Eth. N. I, 1. 1094, b, 19.

[5] Eth. N. I, 1. 1094, b, 11—27. II, 2. 1104, a, 1. VII, 1, Schl. IX, 2. 1165, a, 12. Metaph. XIII, 3. 1078, a, 9. vgl. II, 3. — Polit. VII, 7, Schl. gehört nicht hieher. Die ethischen Untersuchungen besonders sind es, für welche A. hier die Anforderung einer durchgängigen Genauigkeit abweist, weil die Natur der Sache sie nicht verstatte; denn bei der Beurtheilung der Menschen und der Erfolge unserer Handlungen beruhe Vieles auf einer nur im Allgemeinen und in der Regel zutreffenden Schätzung.

---

[1] De coelo II, 5. 287, b, 28 ff. c. 12, Anf. gen. an. III, 10. 760, b, 27. Metaph. XII, 8. 1073, b, 10 ff. 1074, a, 15. Meteor. I, 7, Anf.: περὶ τῶν ἀφανῶν τῇ αἰσθήσει νομίζομεν ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι κατὰ τὸν λόγον, ἐὰν εἰς τὸ δυνατὸν ἀναγάγωμεν. Wir werden im 8ten Kapitel noch einmal hierauf zurückkommen.

[2] Rep. VI, 511, B f. VII, 519, C ff. Theät. 173, E. Tim. 29, B f. u. A. Vgl. 1. Abth. S. 367. 389. 407 ff.

[3] De coelo II, 12, Anf.: πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον, αἰδοῦς ἀξίαν εἶναι νομίζοντας τὴν προθυμίαν μᾶλλον ἢ θράσους (dass er sich umgekehrt wegen unphilosophischer Bescheidenheit zu verantworten haben könnte, fällt ihm nicht ein), εἴ τις διὰ τὸ φιλοσοφίας διψῆν καὶ μικρὰς εὐπορίας ἀγαπᾷ περὶ ὧν τὰς μεγίστας ἔχομεν ἀπορίας. Vgl. a. a. O. 292, a, 14. c. 5. 287, b, 31. part. an. I, 5. 644, b, 31.

[4] Ritter III, 50 ff.

[5] Ausser dem, was später, bei der Untersuchung über das höchste Gut, beizubringen sein wird, vgl. m. Eth. N. X, 10. 1179, b, 20 ff. I, 1. 1094, b, 27 ff.

Auch in seinem wissenschaftlichen Verfahren folgt Aristoteles im Wesentlichen der Richtung, welche Sokrates und Plato begründet hatten: seine Methode ist die dialektische, und er selbst ist es, der diese Dialektik zur höchsten Vollendung gebracht hat. Zugleich verbindet er aber mit derselben die Beobachtung des Naturforschers, und wenn es ihm auch nicht gelungen ist, diese beiden Elemente völlig in's Gleichgewicht zu bringen, so hat er doch durch ihre Verknüpfung unter den Griechen ein Höchstes geleistet, und die Einseitigkeiten der Begriffsphilosophie, so weit diess ohne eine gänzliche Umgestaltung ihrer Grundlagen möglich war, ergänzt. Wie Sokrates und Plato vor Allem nach dem Begriff jedes Dings gefragt und seine Erkenntniss allem anderen Wissen zu Grunde gelegt hatten, so liebt es auch Aristoteles, mit der Untersuchung über den Begriff seines jeweiligen Gegenstands zu beginnen [1]. Wie ferner jene hiebei in der Regel von dem Einfachsten, von Beispielen aus dem täglichen Leben, von allgemein anerkannten Ueberzeugungen, von der Betrachtung der Wörter und des Sprachgebrauchs ausgehen, so pflegt auch er die Anhaltspunkte für seine Begriffsbestimmungen in den herrschenden Meinungen, den Ansichten der früheren Philosophen, vor Allem aber im sprachlichen Ausdruck, in den für eine Sache üblichen Bezeichnungen und der Bedeutung der Wörter zu suchen [2]. Wie aber schon Sokrates die Unsicherheit dieser Grundlage durch eine allseitige dialektische Vergleichung der verschiedenen Vorstellungen und Erfahrungen zu verbessern gesucht hatte, so hat Aristoteles dieses Verfahren noch umfassender und mit bestimmterem Bewusstsein über seinen wissenschaftlichen Zweck angewendet, indem er fast jede wichtigere Untersuchung mit einer eingehenden Erörterung der Schwierigkeiten und Widersprüche einleitet, die sich aus den zunächst liegenden Vorstellungen über den Gegenstand der Untersuchung ergeben, und der Wissenschaft nun eben die Aufgabe stellt, durch eine schärfere Bestimmung seines Begriffs eine Lösung derselben zu finden [3]. Aristoteles bewegt sich so wesentlich auf dem Boden und in der Richtung der sokratisch-platonischen Dialektik; er hat die sokratische Induktion zur bewussten Technik entwickelt, hat sie durch die Lehre von der Beweisführung, deren eigentlicher Schöpfer er ist, und durch alle damit zusammenhängenden Erörterungen ergänzt, hat in seinen Schriften das vollkommenste Muster von einer nach allen Seiten hin streng und scharf durchgeführten dialektischen Untersuchung gegeben. Wenn wir es auch nicht vorher wüssten, schon an seinem wissenschaftlichen Verfahren würden wir den Schüler Plato's erkennen.

---

[1] Ritter a. a. O. und S. 56 f.

[2] Ders. II, 222 ff.

[3] Metaph. I, 2. 982, b, 28. XII, 7. 1072, b, 24. Eth. N. VI, 7. 1141, b, 2 ff. X, 7. 1177, b, 30. c. 8. 1178, b, 25; vgl. ebd. VII, 1.

---

[1] So werden z. B. Phys. II, 1. III, 1. IV, 1 ff. IV, 10 f. die Begriffe der Natur, der Bewegung, des Raumes, der Zeit, De an. I, 1 ff. II, 1 f. wird der Begriff der Seele, Eth. N. II, 4 f. der Begriff der Tugend, Polit. III, 1 ff. der Begriff des Staats gesucht u. s. f.

[2] Es wird später noch gezeigt werden, welche Bedeutung die allgemeine Meinung und der aus ihr abgeleitete Wahrscheinlichkeitsbeweis, als Grundlage der Induktion, für Aristoteles hat.

[3] Auch hierüber werden später die näheren Nachweisungen gegeben werden.

Mit diesem dialektischen Element verknüpft sich nun aber bei ihm eine Meisterschaft in der Beobachtung der Thatsachen, ein Streben nach ihrer physikalischen Erklärung, welches in diesem Maasse nicht allein Sokrates, sondern auch Plato fremd war. Die vollkommenste Begriffsbestimmung ist diejenige, welche die Gründe der Dinge aufzeigt [1]), die Philosophie soll die Erscheinungen erklären [2]); dazu darf sie aber nach Aristoteles, wie wir später noch finden werden, nicht blos ihren Begriff und ihren Zweck, sondern sie muss ebensosehr auch die bewegenden und selbst die stofflichen Ursachen in's Auge fassen; und je entschiedener nun (s. u.) daran festzuhalten ist, dass Jedes aus seinen eigenthümlichen Gründen erklärt werde, um so weniger kann dem Philosophen eine solche Betrachtungsweise genügen, welche nur das Allgemeine des Begriffs berücksichtigt, die nähere Bestimmtheit der Dinge dagegen vernachlässigt [3]). Daher hier diese sorgfältige Beachtung der That-

---

1) De an. II, 2, Anf.: οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν ... ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι. νῦν δ' ὥσπερ συμπεράσμαθ' οἱ λόγοι τῶν ὅρων εἰσίν· οἷον τί ἐστι τετραγωνισμός; τὸ ἴσον ἑτερομήκει ὀρθογώνιον εἶναι ἰσόπλευρον. ὁ δὲ τοιοῦτος ὅρος λόγος τοῦ συμπεράσματος. ὁ δὲ λέγων ὅτι ἐστὶν ὁ τετραγωνισμὸς μέσης εὕρεσις, τοῦ πράγματος λέγει τὸ αἴτιον. Anal. post. II, 1 f.: Es handelt sich bei jeder Untersuchung um vier Stücke, das ὅτι, das διότι, das εἰ ἔστι, das τί ἐστιν. Diese lassen sich jedoch auf die zwei Fragen: εἰ ἔστι μέσον und τί ἐστι τὸ μέσον zurückführen. τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται. Und nachdem einige Beispiele angeführt sind: ἐν ἅπασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν u. s. w. Ebd. c. 3, Anf. c. 8, Anf. Ebd. I, 31. 88, a, 5: τὸ δὲ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον. Metaph. VI, 1. 1025, b, 17: διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. Ebd. VII, 17, wo u. A. 1041, a, 27: φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς. ὃ ἐπ' ἐνίων μέν ἐστι τίνος ἕνεκα, ... ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον. Vgl. Anal. post. II, 11, Anf.: ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν, αἰτίαι δὲ τέτταρες ... πᾶσαι αὗται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται.

2) S. o. S. 110, 3. 113.

3) In diesem Sinn setzt Aristoteles nicht selten die logische Betrachtung

sachen, welche dem Philosophen nicht selten sogar den Vorwurf eines unphilosophischen Empirismus zugezogen hat [1]. Aristoteles ist nicht blos einer der spekulativsten Denker, er ist auch einer der genausten und unermüdlichsten Beobachter, einer der fleissigsten Gelehrten, welche wir kennen; wie er überhaupt in der Erfahrung die Vorbedingung des Denkens, in der Wahrnehmung den Stoff sieht, aus dem die Gedanken sich entwickeln (s. u.), so hat er es auch

---

einer Sache, d. h. diejenige, welche sich nur an das Allgemeine ihres Begriffs hält, theils der analytischen, in die Eigenthümlichkeit des gegebenen Falls näher eingehenden, die er desshalb auch ἐκ τῶν κειμένων nennt, theils der physikalischen Untersuchung entgegen, welche ihre Ergebnisse nicht blos aus dem Begriff einer Erscheinung, sondern aus den konkreten Bedingungen derselben ableitet. Jenes z. B. Anal. post. I, 21, Schl. c. 23. 84, a, 7 vgl. c. 24. 86, a, 22. c. 32. 88, a, 19. 30. Metaph. VII, 4. 1029, b, 12. 1030, a, 25. c. 17. 1041, a, 28. Dieses Phys. III, 5. 204, b, 4. 10 (vgl. a, 34. Metaph. XI, 10. 1066, b, 21) c. 3. 202, a, 21. De coelo I, 7. 275, b, 12. Metaph. XII, 1. 1069, a, 27. XIV, 1. 1087, b, 20 (ähnlich φυσικῶς und καθόλου De coelo I, 10, Schl. c. 12. 283, b, 17). Hiebei gilt ihm aber das Logische in demselben Maass für das Unvollkommenere, in dem es sich von der konkreten Bestimmtheit des Gegenstandes entfernt. Vgl. Phys. VIII, 8. 264, a, 7: οἷς μὲν οὖν ἄν τις ὡς οἰκείοις πιστεύσειε λόγοις, οὗτοι καὶ τοιοῦτοί τινές εἰσιν· λογικῶς δ' ἐπισκοποῦσι κἂν ἐκ τῶνδε δόξειέ τῳ ταὐτὸ τοῦτο συμβαίνειν. gen. an. II, 8. 747, b, 28: λέγω δὲ λογικὴν [ἀπόδειξιν] διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν. Und nachdem ein solcher Beweis geführt ist, 748, a, 7: οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός. οἱ γὰρ μὴ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν λόγοι κενοί u. s. w. (Aehnlich Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 19: λογικῶς καὶ κενῶς.) In solchen Fällen zieht er daher die physikalische Behandlung der logischen weit vor (z. B. gen. et corr. I, 2. 316, a, 10: ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες u. s. w. s. 1. Abth. S. 670, 3), wogegen ihm bei der metaphysischen Untersuchung über die Ideen Metaph. XIII, 5, Schl. die λογικώτεροι λόγοι auch die ἀκριβέστεροι sind. Weiteres bei Waitz Arist. Org. II, 353 f. Bonitz Arist. Metaph. II, 187. Rassow Arist. de not. def. doctr. 19 f.

[1] So Schleiermacher, wenn er Gesch. d. Phil. S. 120 von A. sagt: „grossen Mangel an speculativem Geist kann man nicht verkennen“ u. s. w., und S. 110 die älteren Akademiker als die „speculativeren“ ihm entgegenstellt, auf Grund des Satzes, bei dem er freilich übel wegkommen muss: „nie ist einer, der eine grosse empirische Masse zuerst bearbeitet hat, ein eigentlicher Philosoph gewesen.“ So noch Strümpell Theoret. Phil. d. Gr. S. 156 mit dem Urtheil, das aber mit der S. 184 ff. gegebenen Auseinandersetzung sich schwerlich ganz verträgt und noch weniger an sich selbst begründet erscheint, dass seine allgemeine Richtung unsern Philosophen „mehr zur sammelnden Auffassung des Empirischen und Historischen, als zur Beseitigung metaphysischer Schwierigkeiten geneigt gemacht habe“ u. s. w.

nicht versäumt, seinem eigenen System einen breiten Unterbau von erfahrungsmässigem Wissen zu geben, und seine philosophischen Sätze durch eine allseitige Betrachtung des thatsächlich Gegebenen zu begründen. Für die Naturforschung vor Allem verlangt er, dass man zuerst die Erscheinungen kenne, und dann erst nach ihren Ursachen sich umsehe[1]. Diejenige Sicherheit und Genauigkeit des Verfahrens dürfen wir allerdings bei ihm noch nicht suchen, welche die Erfahrungswissenschaft in der neueren Zeit erreicht hat; hiefür war dieselbe in seinen Tagen noch zu jung, es fehlte ihr auch noch zu sehr an den Hülfsmitteln der Beobachtung und an der Unterstützung durch eine ausgebildetere Mathematik; es wird endlich bei Aristoteles die empirische Forschung noch vielfach von jener spekulativen und dialektischen Behandlung gekreuzt, welche er zunächst aus der platonischen Schule herübergenommen hat. Man könnte insofern, was seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen betrifft, eher über das Zuwenig als über das Zuviel seines Empirismus Klage führen. Das Richtigere ist aber vielmehr, dass er beide Methoden so weit gefördert hat, als diess von ihm zu erwarten war. Da die griechische Wissenschaft mit der Spekulation angefangen hatte, und die Erfahrungswissenschaften erst spät, hauptsächlich durch Aristoteles selbst, zu einiger Ausbildung gelangten, so war es natürlich, dass das dialektische Verfahren eines Sokrates und Plato, die von der gemeinen Vorstellung und der Sprache ausgehende logische Zergliederung und Verknüpfung der Begriffe, einer strengeren Empirie den Rang ablief. Auch Aristoteles hält sich zunächst an dieses Verfahren, ja er bringt es theoretisch und praktisch, wie bemerkt, zur Vollendung. Dass die Kunst der empirischen Forschung bei ihm eine gleichmässige Ausbildung erfahren werde, liess sich nicht erwarten, und ebenso lag ihm eine schärfere Unterscheidung beider Methoden noch ferne; diese ist erst durch die höhere Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, und von philosophischer Seite durch die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen herbeigeführt worden, welche die neuere Zeit in's Leben gerufen hat. Nur um so grössere Anerkennung verdient es aber, dass Aristoteles mit dem unbefangenen und umfassenden wissenschaftlichen Sinn, der ihn auszeichnet, auch der Beobachtung sich zugewendet, und sie, so weit er es vermochte, mit der dialektischen Verarbeitung der Begriffe verbunden hat.

---

[1] Z. B. part. an. I, 1. 639, b, 7 ff.

Indem nun das dialektische Verfahren von Aristoteles auf einen viel umfangreicheren erfahrungsmässigen Stoff angewandt wird, als von Plato, so erhält es von selbst jenes formal logische Gepräge, durch welches die aristotelischen Darstellungen sich auf den ersten Blick von den platonischen unterscheiden. Aristoteles bewegt sich nicht in jenen rein begrifflichen Entwicklungen, welche Plato von dem Philosophen verlangt [1], wiewohl er selbst sie im Grunde doch nur in einzelnen Fällen und nur unvollkommen versucht hat; sondern die begrifflichen Erörterungen sind bei ihm fortwährend durch Belege aus der Erfahrung, durch Erörterungen über vieldeutige Ausdrücke, durch Kritik fremder Ansichten durchbrochen, und je umfassender der Stoff ist, den er wissenschaftlich zu bewältigen hat, um so grösseren Werth legt er darauf, dass jeder Schritt in seinen weitschichtigen Untersuchungen theils durch eine reichhaltige Induktion, theils durch genaues Einhalten der logischen Regeln gesichert sei. Auch seine Darstellungsform erscheint im Vergleich mit der platonischen trocken und nicht selten ermüdend; von der Fülle und Anmuth, welche den aristotelischen Schriften, wie den platonischen, nachgerühmt wird [2], geben die, welche wir noch haben, nur selten eine Probe; jene dramatische Lebendigkeit, jene künstlerische Vollendung, jene anziehenden mythischen Bildungen, die wir bei Plato bewundern, fehlen ihnen. Aber die eigenthümlichen Vorzüge einer wissenschaftlichen Sprache besitzen sie in so hohem Grade, dass sich Aristoteles nach dieser Seite hin, wenn wir auch nur die Darstellung in's Auge fassen, nicht allein nicht als „schlechter Schriftsteller“ [3], sondern seinem grossen Lehrer sogar weit überlegen zeigt [4]. Und auch seinen angeblichen Formalismus,

---

1) S. 1. Abth. S. 367. 389, 1. 393.

2) Vgl. S. 42, 1. Cic. Top. 1, 3: die Vernachlässigung der aristotelischen Schriften sei um so tadelnswerther, da man sich nicht blos durch ihren Inhalt angezogen finden sollte, *sed dicendi quoque incredibili quadam cum copia tum etiam suavitate.* Ders. *De invent.* II, 2, 6: Aristoteles habe in seiner Συναγωγὴ τεχνῶν die alten Rhetoren selbst durch Anmuth und Kürze des Ausdrucks weit übertroffen.

3) Ritter III, 28.

4) Vgl. S. 38 f.

der ohnedem in den konkreteren naturwissenschaftlichen und ethischen Untersuchungen bedeutend zurücktritt, wird man anders beurtheilen, wenn man erwägt, wie nothwendig auch nach Plato noch diese strenge logische Zucht war, wie viele Verwirrung in den Begriffen durch schärfere Unterscheidung der Wortbedeutungen, wie mancher Fehlschluss durch eine genauere Analyse der Schlussformen beseitigt werden musste, welches unsterbliche Verdienst sich Aristoteles dadurch erworben hat, dass er die unabänderlichen Grundlagen alles wissenschaftlichen Verfahrens festgestellt und dem Denken eine Sicherheit in denselben verschafft hat, deren Werth wir nur desshalb leicht zu verkennen geneigt sind, weil sie uns zu geläufig ist, um uns als etwas Grosses zu erscheinen.

Fassen wir endlich, so weit diess hier schon geschehen kann, die hauptsächlichsten Ergebnisse und den ganzen Standpunkt der aristotelischen Weltansicht in's Auge, so werden wir auch hier einestheils die sokratisch-platonische Grundlage nicht übersehen, andererseits aber eine so bedeutende und folgerichtig durchgeführte Eigenthümlichkeit wahrnehmen, dass die Meinung, als ob Aristoteles nur ein unselbständiger Nachtreter Plato's gewesen wäre, der dessen Gedanken nur formell zu verarbeiten und zu ergänzen gewusst habe[1], als das ungerechteste Missverständniss erscheinen muss. Aristoteles hält nicht allein an dem sokratischen Satze fest, dass es die Wissenschaft nur mit dem Begriff der Dinge zu thun habe, sondern auch an der weiteren Folgerung, welche in den Mittelpunkt des platonischen Systems führt, dass nur das im Begriff gedachte Wesen derselben das schlechthin Wirkliche an ihnen, alles Andere dagegen nur in dem Maasse wirklich sei, in dem es an der begrifflichen Wesenheit theilnimmt. Aber während Plato dieses wesenhafte Sein als ein Fürsichseiendes aus der Erscheinung hinaus in eine besondere Ideenwelt verlegt hatte, erkennt sein Nachfolger, dass die Idee als das Wesen der Dinge von den Dingen selbst nicht getrennt sein könne, und er will aus diesem Grunde den Begriff nicht als fürsichseiende Allgemeinheit, sondern als das den Einzeldingen selbst inwohnende gemeinsame Wesen derselben gefasst wissen; er verlangt statt des gegensätzlichen und ausschliessenden Verhältnisses, zu welchem die Unterscheidung des Begriffs und der Erscheinung bei Plato geführt hatte, ihre positive Beziehung aufeinander, ihre gegenseitige Zusammengehörigkeit: das Sinnliche soll der Stoff, das unsinnliche Wesen die Form sein, es soll ein und dasselbe Sein hier zur Wirklichkeit entwickelt, dort unentwickelt, als blosse Anlage, gesetzt sein, und es soll desshalb der Stoff mit innerer Nothwendigkeit zur Form hinstreben, die Form im Stoffe sich darstellen. Man wird in dieser Umbildung der platonischen Metaphysik den naturwissenschaftlichen Realismus, den auf die Erklärung des Thatsächlichen gerichteten Sinn des Philosophen nicht verkennen. Gerade das ist ja seine stärkste immer wiederkehrende Einwendung gegen die Ideenlehre, dass sie die Erscheinungen, die natürlichen Vorgänge des Werdens und der Veränderung, unerklärt lasse. Aber sein System in dieser Richtung zu vollenden, verbietet dem Aristoteles jener begriffsphilosophische Dualismus, den er von Plato geerbt hat. So sehr er sich auch bemüht, Form und Stoff einander zu nähern, in letzter Beziehung bleiben es doch immer zwei Principien, von welchen sich weder eines aus dem andern noch beide aus einem dritten ableiten lassen, und so vielfach sie in den endlichen Dingen verflochten sind, das Höchste von Allem ist doch blos der reine, ausserweltliche, nur sich selbst denkende Geist, und das Höchste im Menschen die Vernunft, welche von aussen her in ihn eintritt und mit der individuellen Seite seines Wesens nie wahrhaft zur Einheit zusammengeht. Die aristotelische Philosophie ist insofern zugleich die Vollendung und das Ende des sokratisch-platonischen Idealismus; jenes, weil sie der tiefste Versuch ist, ihn durch das ganze Gebiet des Wirklichen durchzuführen, die gesammte Erscheinungswelt vom Standpunkt der Idee aus zu erklären; dieses, weil sich in ihr die Unmöglichkeit herausstellt, den Begriff und die Erscheinung zu einer wirklichen Einheit zusammenzufassen, nachdem einmal in der Bestimmung der letzten Gründe ihr ursprünglicher Gegensatz ausgesprochen ist.

---

[1] Braniss Gesch. d. Phil. s. Kant I, 179 ff. 207 f.

Wollen wir nun die weitere Ausführung dieses Standpunkts im aristotelischen System näher kennen lernen, und versuchen wir es zu dem Ende, zunächst eine vorläufige Uebersicht über die Gliederung desselben zu gewinnen, so tritt uns der Umstand höchst störend entgegen, dass uns weder in den aristotelischen Schriften noch in einer zuverlässigen Ueberlieferung über die Eintheilung, welcher der Philosoph selbst folgte, eine genügende Auskunft ertheilt wird[1]). Wenn wir den späteren Peripatetikern und den neuplatonischen Auslegern trauen dürften, so hätte Aristoteles die ganze Philosophie in die theoretische und die praktische getheilt, indem er jener die Bestimmung zuwies, den erkennenden, dieser, den begehrenden Theil der Seele zu vervollkommnen. In der theoretischen Philosophie hätte er dann wieder drei Theile unterschieden: die Physik, die Mathematik, und die Theologie, welche auch erste Philosophie oder Metaphysik genannt wird. Die praktische Philosophie zerfiele in die Ethik, die Oekonomik und die Politik[2]). Auch fehlt es diesen Angaben nicht an Anhaltspunkten in den aristotelischen Schriften. Aristoteles stellt nicht selten die theoretische und die praktische Vernunft einander entgegen[3]), er unterscheidet solche Untersuchungen, welche am Erkennen, und solche, welche am Handeln ihr Ziel haben[4]), und dem entsprechend findet sich schon frühe in seiner Schule die Eintheilung der Wissenschaft in die theoretische und die praktische[5]);

---

1) M. vgl. zum Folgenden Ritter III, 57—58. Brandis II, b, 130 ff.

2) So Ammon. in qu. voc. Porph. 7, a ff. (welcher noch die vierfache Eintheilung der Mathematik in Geometrie, Astronomie, Musik und Arithmetik beifügt), und nach ihm David in Categ. Schol. 25, a, 1. Simpl. Phys. Anf. in Categ. 1, e. Philop. in Categ., Schol. in Ar. 36, a, 6. Phys., Anf.. Eustrat. in Eth. N. Anf. Anon., Schol. in Arist. 9, a, 31. Die Eintheilung in die theoretische und die praktische Philosophie hat schon Alex. in Anal. pri. Anf. und Diog. V, 28. Im Weiteren theilt der Letztere, theilweise abweichend von den Andern, die theoretische Philosophie in Physik und Logik (welche jedoch nicht eigentlich als Theil, sondern als Werkzeug der Philosophie zu betrachten sei), die praktische in die Ethik und die Politik, die Politik in die Lehre vom Staat und die Lehre vom Hauswesen. Alex. Top. 17, m. nennt als philosophische Wissenschaften die Physik, Ethik, Logik und Metaphysik; über die Logik vgl. m. aber unten S. 127, 5.

3) De an. III, 9. 432, b, 26. c. 10. 433, a, 14. Eth. N. VI, 2. 1139, a, 6 vgl. I, 13 g. E. Polit. VII, 14. 1333, a, 24. Das Nähere hierüber im 10ten Kap.

4) Eth. N. I, 1. 1095, a, 5: ἐπειδὴ τὸ τέλος [τῆς πολιτικῆς] ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. Ebenso X, 10. 1179, a, 35. II, 2, Anf.: ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) u. s. w.

5) Metaph. II (α), 1. 993, b, 19: ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ (zu der aber hienach die gesammte Philosophie gerechnet wird) τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον. Eth. Eud. I, 1. 1214, a, 8: πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων... τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γνῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν ἔχει φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικὴν u. s. w.

er selbst freilich pflegt beiden die poëtische Wissenschaft beizufügen [1]), indem er das Hervorbringen (ποίησις) vom Handeln (πρᾶξις) theils durch seinen Ursprung, theils durch sein Ziel unterscheidet: denn jener liegt bei dem einen im künstlerischen Vermögen, bei dem andern im Willen [2]), dieses bei dem Hervorbringen ausser ihm selbst in dem zu erzeugenden Werke, beim Handeln in der Thätigkeit des Handelnden als solcher [3]). Im Gegensatz gegen die theoretische Thätigkeit aber kommen beide darin überein, dass sie es mit der Bestimmung eines solchen zu thun haben, was so oder anders sein kann, jene mit der Erkenntniss dessen, was nicht anders sein kann, als es ist [4]). Weiter nennt Aristoteles drei theoretische Wissenschaften, von denen sich die erste auf das Bewegte und Körperliche beziehe, die zweite auf das Unbewegte am Körperlichen, die dritte auf das schlechthin Unkörperliche und Unbewegte: die Physik, die Mathematik und die erste Philosophie, welche er auch Theologie nennt [5]). Ihrem Werth nach freilich sind dieselben in

---

1) Metaph. VI, 1. 1025, b, 18 ff. c. 2. 1026, b, 4. (XI, 7.) Top. VI, 6. 145, a, 15. VIII, 1. 157, a, 10. Eth. N. VI, 3—5. c. 2. 1139, a, 27. X, 8. 1178, b, 20. Ueber den Unterschied der poëtischen und der theoretischen Wissenschaft: De coelo III, 7. 306, a, 16. part. an. I, 1. 639, b, 19 ff. Metaph. XII, 9. 1075, a, 1 vgl. IX, 2. 1046, b, 2. und Bonitz z. d. St.

2) Metaph. VI, 1. 1025, b, 22: τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις. Daher Eth. N. VI, 5. 1140, b, 22: auf dem künstlerischen Gebiet sei es besser, freiwillig, auf dem sittlichen, unfreiwillig zu fehlen.

3) Eth. N. VI, 4, Anf.: ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. c. 5. 1140, b, 3: ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.... τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. Ebd. I, 1, Anf.

4) Eth. N. VI, 3. 1139, b, 18: ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν ἐντεῦθεν φανερόν... πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν. c. 4, Anf.: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν u. s. w. Vgl. c. 2. 1139, a, 2 ff. De coelo a. a. O.: s. o. 113, 2 part. an. I, 1. 640, a, 3: ἡ γὰρ ἀρχὴ τοῖς μὲν (den Theoretikern) τὸ ὂν, τοῖς δὲ (den Technikern) τὸ ἐσόμενον.

5) Metaph. VI, 1. (XI, 7.), wo u. A. 1026, a, 13: ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματιπῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ. ἡ δὲ πρώτη (sc. φιλοσοφία) καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα... ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογική. Aehnlich XII, 1. 1096, a, 30. c. 6, Anf. De an. I, 1. 403, b, 7 ff. Ueber den Namen der ersten Philosophie vgl. auch S. 58; über die Mathematik als die Wissenschaft der Zahlen und Grössen, und die ihr eigenthümliche Abstraktion, das Körperliche nicht nach seinen physikalischen Eigenschaften, sondern nur aus dem

der umgekehrten Ordnung zu stellen [1]. Versuchen wir es jedoch, die hierin angedeutete Eintheilung auf den Inhalt der aristotelischen Schriften anzuwenden [2], so gerathen wir in vielfache Verlegenheit. Zur poëtischen Wissenschaft würde von allem, was Aristoteles geschrieben hat, nur die Poëtik gehören; denn die Rhetorik stellt er selbst unter einen andern Gesichtspunkt, indem er sie als einen Seitenzweig der Dialektik und der Politik bezeichnet [3], die Dialektik

---

Gesichtspunkt der Raumgrösse zu betrachten, bei den Zahlen- und Grössenbestimmungen von der näheren Beschaffenheit dessen abzusehen, an dem sie vorkommen, s. m. Phys. II, 2. 193, b, 31 ff. Anal. post. I, 10. 76, b, 3. c. 13. 79, a, 7. Anal. pri. I, 41. 49, b, 35. Metaph. XI, 4. c. 3. 1061, a, 28. VII, 10. 1036, a, 9. XIII, 2. 1077, a, 9 — c. 3, Schl. III, 2, 997, b, 20. Ebd. 996, a, 29. De an. III, 7, Schl. Einzelne Aeusserungen über die Mathematik finden sich noch an manchen Orten, z. B. Metaph. I, 2. 982, a, 26. De coelo III, 1. 299, a, 15. c. 7. 306, a, 26. De an. I, 1. 402, b, 16. Vgl. Brandis S. 135 ff. Der Widerspruch, welchen Ritter III, 78 f. bei Aristoteles findet, dass der Mathematik ein sinnliches Substrat bald abgesprochen bald zugeschrieben, und ihr Gegenstand bald als getrennt bald als nicht getrennt vom Sinnlichen bezeichnet werde, lässt sich theils durch die Unterscheidung der reinen mathematischen Wissenschaften von den angewandten, theils und besonders durch die Bemerkung beseitigen, dass Aristoteles nirgends sagt, der Gegenstand der Mathematik sei ein χωριστὸν, sondern nur: er werde als solches, d. h. abgesehen von seiner sinnlichen Beschaffenheit, betrachtet; Metaph. XII, 8. 1073, b, 3 ohnedem wird die Astronomie auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht „die eigentlichste Philosophie", sondern die οἰκειοτάτη, die für die vorliegende Untersuchung wichtigste unter den mathematischen Wissenschaften genannt; Bonitz jedoch liest: τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν, was viel für sich hat.

[1] Vgl. Metaph. XI, 7. 1065, b, 1: τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική· βελτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα· περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων; βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν.

[2] So Ravaisson Essai sur la Métaphysique d'Aristote I, 244 ff., welcher die theoretische Philosophie weiter in die Theologie, Mathematik und Physik, die praktische in die Ethik, Oekonomik und Politik, die poëtische in die Politik, Rhetorik und Dialektik theilen will.

[3] Rhet. I, 2. 1356, a, 25: ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν. c. 3. 1359, b, 8: ὅπερ γὰρ καὶ πρότερον εἰρηκότες τυγχάνομεν ἀληθές ἐστιν, ὅτι ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς ὁμοία δ' ἐστὶ τὰ μὲν τῇ διαλεκτικῇ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις. Eth. N. I, 1. 1094, b, 2: ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην [τὴν πολιτικὴν] οὔσας, οἷον στρατηγικὴν, οἰκονομικὴν, ῥητορικήν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς

ohnedem lässt sich von der Analytik, unserer Logik, nicht trennen [1].. Wollte man aber desshalb der Zweitheilung in die theoretische und die praktische Philosophie den Vorzug geben, so würde man sich von den eigenen Erklärungen des Aristoteles wieder entfernen. Die Mathematik ferner scheint er selbst bei der Darstellung seines Systems nicht berücksichtigt zu haben; die einzige mathematische Schrift wenigstens, auf welche er verweist und welche ihm mit Sicherheit beigelegt werden kann, das astronomische Werk, musste er nach der obigen Bestimmung eher zur Physik rechnen, von den andern ist theils die Aechtheit unsicher, theils lässt das Fehlen jeder Verweisung auf dieselben vermuthen, dass sie keinenfalls ein wesentliches Glied in der zusammenhängenden Ausführung der aristotelischen Lehre bildeten [2]. So wird auch die Physik, als ob keine Mathmatik zwischen ihr und der ersten Philosophie stände, die zweite, nicht die dritte, Philosophie genannt [3]. Die mathematischen Axiome aber, welche den Philosophen allerdings angehen, weist er selbst der »ersten Philosophie« zu [4]. Was weiter die praktische Philosophie betrifft, so theilt sie Aristoteles nicht, wie die Späteren [5], welche durch die unächte Oekonomik dazu verleitet sind, in Ethik, Oekonomik und Politik [6], sondern er unterscheidet

---

τῶν πρακτικῶν ἐπιστημῶν u. s. w. Diese Aeusserungen scheinen mir die Stelle der Rhetorik bestimmt zu bezeichnen: Aristoteles sieht in ihr eine Verwendung der Dialektik für Zwecke der Politik; und da nun der Charakter einer Wissenschaft von ihrem Zweck abhängt, zählt er sie zu den praktischen Fächern. Wiewohl sie daher an sich vielleicht mit mehr Recht zu den poëtischen gerechnet würde, kann ich doch Brandis (II, b, 147), welcher diesen Ort für sie vorzieht, nicht beitreten.

[1] Auch Top. I, 1, Anf. c. 2 wird sie deutlich als eine Hülfswissenschaft der Philosophie überhaupt, und namentlich der theoretischen Untersuchungen bezeichnet.

[2] M. vgl. über diese Schriften S. 64, 1.

[3] Metaph. VII, 11. 1037, a, 14: τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας.

[4] Metaph. IV, 3, Anf. (XI, 4).

[5] Denen sich hierin ausser Ravaisson auch Ritter III, 302 anschliesst.

[6] Aristoteles nennt allerdings Eth. N. VI, 9. 1142, a, 9 neben der auf den Einzelnen bezüglichen φρόνησις noch die οἰκονομία und πολιτεία, aber 1141, b, 31 hat er die Politik (d. h. die Lehre vom Gemeinwesen mit Ausschluss der Ethik) in οἰκονομία, νομοθεσία, πολιτική getheilt, so dass demnach die Oekonomik einen Theil der Politik bildet. Bestimmter stellt Eudemus Eth. Eud. I, 8. 1218, b, 13 die πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις als die drei Theile der praktischen

zunächst 1) die ethische Hauptwissenschaft, die er Politik genannt wissen will 2), von den blossen Hülfswissenschaften, der Oekonomik Feldherrnkunst und Rhetorik 3); sodann in der Politik den Theil, welcher von der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen, und den, welcher vom Staat handelt 4). Nicht unbedenklich ist es endlich, dass in der obigen Eintheilung, ob wir sie nun zwei- oder dreigliedrig fassen, die Logik keinen Raum findet. Die jüngeren Peripatetiker helfen sich hier mit der Behauptung, welche einen Streitpunkt zwischen ihnen und den Stoikern bildet, dass die Logik nicht ein Theil, sondern nur ein Werkzeug der Philosophie sei 5). Aristoteles selbst jedoch deutet diese Unterscheidung nirgends an 6), wenn er auch die Logik allerdings zunächst als Methodologie fasst 7), und sie würde auch nicht viel helfen: da er die Logik einmal mit solcher Sorgfalt wissenschaftlich bearbeitet hat, muss ihr auch in dem Ganzen seiner Philosophie ein bestimmter Ort angewiesen werden 8). Das Fachwerk, welches sich aus den oben angeführten

---

Wissenschaft zusammen; diese Eintheilung muss mithin den ältesten Peripatetikern angehören.

1) Eth. N. I, 1. 1094, a, 18 ff. VI, 9. 1141, b, 23 ff.

2) Eth. N. I, 1 a. a. O. und 1095, a, 2. I, 2, Anf. u. Schl. II, 2. 1105, a, 12. VII, 12, Anf. Rhet. I, 2. 3. s. o. 125, 3 — mit dem Namen der Ethik bezeichnet Aristoteles nur die nikomachische Ethik; s. o. S. 72, 1.

3) Eth. N. I, 1. 1094, b, 2. Rhet. I, 2. 1356, a, 25. Ebenso wird in der Polik, B. I, die Oekonomik, soweit Aristoteles überhaupt auf sie eingegangen ist, zur Staatslehre gezogen.

4) Eth. N. I, 1. 1094, b, 7. So auch in der ausführlichen Erörterung X, 10.

5) Diog. V, 28. Alex. in pri. Anal. Anf., Schol. 141, a, 19. b, 25. in Top. 41, m. Ammon. b. Waitz Arist. Org. I, 44 med. Simpl. Categ. 1, ζ, Schol. 39, b, u. Philop. in Categ. Schol. in Ar. 36, a, 6. 12. 15. 37, b, 46. Ders. in Anal. pri. ebd. 143, a, 3. Anon. ebd. 140, a, 45 ff. David in Categ., Schol. 25, a, 1, wo auch theilweise weitere Abtheilungen der Logik und der logischen Schriften.

6) Denn dass er Top. I, 18, Schl. VIII, 14. 163, b, 9 die logische Fertigkeit ein Organ der Philosophie nennt, ist ganz unerheblich.

7) S. u. Kap. 4, Anf.

8) Nicht stichhaltiger ist auch Ravaisson's Auskunft (a. a. O. 252. 264 f.): die Analytik sei keine besondere Wissenschaft, sondern die Form aller Wissenschaft. Sie ist vielmehr das Wissen von dieser Form, welches ebensogut ein besonderes Fach ausfüllt, wie die Metaphysik als das Wissen von den allgemeinen Gründen alles Seins. Marbach Gesch. d. Phil. I, 247 meint gar, „es könne keinem Zweifel unterliegen, dass die Mathematik, welche einen Theil der Philosophie ausmacht, die jetzt sog. Logik sei.“

Aeusserungen des Philosophen ableiten liesse, erscheint so für den in seinen Schriften vorliegenden Stoff theils als zu weit, theils als zu eng. — Eine andere Eintheilung des philosophen Systems könnte man auf die Aeusserung gründen, dass alle Sätze und Aufgaben theils ethische, theils physische, theils logische seien [1]). Unter dem Logischen fasst aber freilich Aristoteles hiebei die formale Logik mit der ersten Philosophie, unserer Metaphysik, zusammen [2]), was für sich allein schon beweisen würde, dass er es bei dieser Unterscheidung nicht darauf abgesehen haben kann, für die Darstellung seines Systems, in welcher beide Fächer so klar geschieden sind, den Plan zu verzeichnen. — Müssen wir aber hiernach darauf verzichten, über diesen in bestimmten Erklärungen einen mit der Ausführung übereinstimmenden Aufschluss von ihm zu erhalten, so bleibt nur übrig, dass wir die letztere selbst darauf ansehen, welchen Gesichtspunkten sie folgt. Und da treten nun in den Schriften des Philosophen, nach Abzug dessen, was blossen Vorarbeiten, geschichtlicher und naturgeschichtlicher Sammlung und wissenschaftlicher Kritik gewidmet ist, vier Hauptmassen hervor: die logischen, die metaphysischen, die naturwissenschaftlichen und die ethischen Untersuchungen. Eine fünfte Abtheilung bildet die Kunstlehre, von der aber Aristoteles nur die Theorie der Dichtkunst bearbeitet hat. Diese verschiedenen Zweige aus dem Begriff und der Aufgabe der Philosophie abzuleiten, oder sie auf eine einfachere Eintheilung zurückzuführen, hat Aristoteles, wie es scheint, unterlassen. Von ihnen selbst wird, wie in der Reihenfolge der wissenschaftlichen Hauptwerke [1], so auch in der Darstellung des Systems das Logische und Methodologische voranzustellen sein, welches Aristoteles selbst als eine Vorbedingung aller anderen Forschungen bezeichnet [2]. Auf diese Erörterungen über das wissenschaftliche Verfahren wird die »erste Philosophie« zu folgen haben; denn mag auch ihre zusammenhängende Ausführung in unserer Metaphysik vielleicht die letzte Arbeit des Philosophen sein [3], so enthält sie doch den Schlüssel für das philosophische Verständniss der Physik und der Ethik, und alle jene Bestimmungen, ohne welche wir in diesen Wissenschaften keinen Schritt thun können, über die vier Ursachen, über Form und Stoff, über das Einzelne und Allgemeine, über die verschiedenen Bedeutungen des Seins, über Substanz und Accidens, über das Bewegende und das Bewegte u. s. w., haben in ihr ihren Ort. Auch schon der Name der ersten Philosophie drückt aber aus, dass dieselbe der Sache nach allen andern materialen Untersuchungen vorangehe, weil sie die allgemeinsten Voraussetzungen erörtert [4]. An die erste Philosophie schliesst sich zunächst die Physik an, und erst an diese die Ethik, da jene von dieser vorausgesetzt wird [5]. Zur Ethik wird auch die Rhetorik zu rechnen sein [6], wogegen die Lehre von der Kunst ein eigenes, mit den übrigen in keinen be-

---

[1]) Top. I, 14. 105, b, 19: ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσὶν, αἱ δὲ φυσικαὶ αἱ δὲ λογικαί.... ὁμοίως δὲ καὶ τὰ προβλήματα.... πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν. Ziemlich unerheblich ist dagegen, dass in Beziehung auf den Unterschied des Wissens und der Vorstellung Anal. post. I, 33, Schl. bemerkt wird: τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπί τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας τὰ μὲν φυσικῆς τὰ δὲ ἠθικῆς θεωρίας μᾶλλον ἐστίν.

[2]) Als ein Beispiel logischer Sätze nennt Top. a. a. O. den Satz, welcher der Sache nach ebenso zu der Methodologie oder Analytik gehört, wie zur Metaphysik (vgl. Metaph. IV, 2. 1004, a, 9 ff, 1005, a, 2), dass das Entgegengesetzte unter die gleiche Wissenschaft falle. Auch in den S. 117, 3 angeführten Fällen steht λογικὸς bald für logische bald für metaphysische Untersuchungen; für letztere auch Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 16.

---

1) S. o. 105 f.

2) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2: ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν. Dabei ist es für die vorliegende Frage ziemlich gleichgültig, ob das τούτων auf ἀναλυτικῶν oder richtiger auf die in den Worten περὶ τῆς ἀληθείας u. s. f. angedeuteten Untersuchungen bezogen wird, da es der Sache nach auf das Gleiche hinauskommt, ob ich sage: „man muss mit der Analytik bekannt sein“, oder: „man muss mit dem, was die Analytik zu erörtern hat, bekannt sein“; unzulässig ist dagegen Prantl's Erklärung (Gesch. d. Log. I, 137), welcher das τούτων, statt der Worte, womit es zunächst verbunden ist, auf die ἀξιώματα beziehen will, von denen früher die Rede war, und welcher es nun in Folge dieser Auffassung unverzeihlich findet, dass unsere Stelle als Beleg für die Voranstellung der Analytiken gebraucht werde.

3) S. o. 108.

4) Noch deutlicher, als der Superlativ πρώτη φιλοσοφία, zeigt diess der Comparativ: φιλοσοφία προτέρα (φυσικῆς, μαθηματικῆς) Metaph. VI, 1. 1026, a, 13. 30. gen. et corr. I, 3. 318, a, 5.

5) S. o. S. 107.

6) S. S. 125, 3.

stimmten Zusammenhang gesetztes Fach ausfüllt, und daher von uns nur anhangsweise behandelt werden kann. Das Gleiche gilt endlich von den Aeusserungen des Philosophen über die Religion, da eine Religionswissenschaft als solche ihm noch fremd ist.

4. Die Logik.

Aristoteles wird von Alters her als der Schöpfer der Logik gepriesen, und dieser Ruhm ist auch wohlbegründet. Indessen dürfen wir nicht übersehen, dass er diese Wissenschaft nicht selbständig, sondern nur aus dem Gesichtspunkt der Methodologie, als wissenschaftliche Technik, behandelt, dass er mit derselben nicht eine vollständige und gleichmässige Darstellung der gesammten Denkthätigkeit, sondern zunächst nur eine Untersuchung über die Formen und Gesetze der wissenschaftlichen Beweisführung beabsichtigt. Von der einen Hälfte seiner Logik, der Topik, sagt er diess selbst [1]; bei dem anderen und wichtigeren Theile, der Analytik, ergiebt es sich theils gleichfalls aus einzelnen Andeutungen, welche derselben die Stellung einer wissenschaftlichen Propädeutik anweisen [2], theils aus der Analogie der Topik, theils und besonders aus ihrer ganzen Behandlung. Von den beiden Analytiken, diesen logischen Hauptwerken, beschäftigt sich die eine mit den Schlüssen, die andere mit der Beweisführung [3]; nur im Zusammenhang dieser Untersuchung und nur so weit es für dieselbe nothwendig ist, bespricht er die Sätze [4]; erst später [5] hat sich ihm hieraus in der Schrift vom Ausdruck eine selbständige Erörterung über dieselben entwickelt. Ebenso kommt er zur logischen Betrachtung der Begriffe zunächst von den

---

[1] Top. I, 1, Anf.: ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μεθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. Vgl. c. 2. c. 3: ἕξομεν δὲ τελέως τὴν μέθοδον, ὅταν ὁμοίως ἔχωμεν ὥσπερ ἐπὶ ῥητορικῆς καὶ ἰατρικῆς καὶ τῶν τοιούτων δυνάμεων. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖν ἃ προαιρούμεθα.

[2] S. o. 129, 2.

[3] Das gemeinsame Thema beider wird Anal. pri. Anf. so bezeichnet: πρῶτον μὲν εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνος ἐστὶν ἡ σκέψις, ὅτι περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς. Ebenso am Schluss, Anal. post. II, 19, Anf.: περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεως, τί τε ἑκάτερόν ἐστι καὶ πῶς γίνεται, φανερὸν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς· ταὐτὸν γάρ ἐστιν.

[4] Anal. pri. I, 1—3. Anal. post. I, 2. 72, b, 7.

[5] S. o. 105, 5.

Schlüssen aus: die Definition behandelt er, als ein Ergebniss der Beweisführung, in der Analytik [1], und die logischen Eigenschaften der Begriffe überhaupt werden nur aus Anlass der Schlusslehre berührt [2]. Die Kategorieenlehre aber gehört mehr zur Metaphysik, als zur Logik, da sie nicht aus der logischen Form der Begriffe oder dem bei ihrer Bildung beobachteten Verfahren abgeleitet, sondern durch die Unterscheidung der realen Verhältnisse gewonnen wird, auf welche sie sich ihrem Inhalt nach beziehen; und in ähnlicher Weise scheint Aristoteles auch in den verlorenen Schriften verwandte Fragen behandelt zu haben [3]. Auch der Name der Analytik [4] weist darauf hin, dass es sich für ihn bei den Untersuchungen, welche wir zur formalen Logik rechnen würden [4], zunächst darum handelt, die Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens, und näher des Beweisverfahrens, zu bestimmen [5]. Sokrates hatte die

---

[1] Anal. post. II, 3 ff. vgl. besonders c. 10.

[2] Das Wenige, was in dieser Beziehung zu erwähnen ist, wird später beigebracht werden. Schon die Definition des ὅρος Anal. pri. I, 1. 24, b, 16 (ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις) zeigt, dass Aristoteles auf analytischem Wege, wie von den Schlüssen zu den Sätzen, so von den Sätzen zu den Begriffen gelangt: beide kommen nur als Bestandtheile des Schlusses in Betracht.

[3] Was wenigstens Simplicius in den S. 51 angeführten Stellen aus der Schrift π. τῶν Ἀντικειμένων mittheilt, lautet mehr metaphysich, als logisch. Aristoteles selbst rechnet Metaph. IV, 2. 1004, a, 25—b, 4 die Untersuchungen über den Begriff und die Arten des ἐναντίον zur ersten Philosophie und ebd. V, 10. X, 4 ff. handelt er ausführlich davon.

[4] Aristoteles nennt nicht allein die beiden logischen Hauptschriften Ἀναλυτικὰ (s. S. 52, 1), sondern der gleichen Bezeichnung bedient er sich (s. o. 129, 2) auch für die Wissenschaft, mit der sich dieselben beschäftigen.

[5] Ἀναλύειν heisst: ein Gegebenes auf die Bestandtheile, aus denen es zusammengesetzt ist, oder die Bedingungen, durch die es zu Stande kommt, zurückführen. In diesem Sinn gebraucht Aristoteles ἀνάλυσις und ἀναλύειν stehend für die Zurückführung der Schlüsse auf die drei Figuren, z. B. Anal. pri. I, 32, Anf.: εἰ… τοὺς γεγενημένους [συλλογισμοὺς] ἀναλύοιμεν εἰς τὰ προειρημένα σχήματα, wofür unmittelbar vorher stand: πῶς δ' ἀνάξομεν τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τὰ προειρημένα σχήματα. Und da nun jede Untersuchung darin besteht, dass die Bestandtheile und Bedingungen dessen, worauf sie sich bezieht, aufgesucht werden, so steht ἀναλύειν neben ζητεῖν in der Bedeutung: untersuchen. So Eth. N. III, 5. 1112, b, 15: (βουλεύεται… οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους·) ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι…. ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρη-

Methode der Begriffsbildung entdeckt, Plato die der Eintheilung hinzugefügt; Aristoteles hat die Theorie des Beweises erfunden, und diese ist ihm nun sosehr die Hauptsache, dass ihm die gesammte Methodologie darin aufgeht. Wenn daher die späteren Peripatetiker die Logik 1) als Werkzeug der Philosophie bezeichneten 2), und wenn desshalb in der Folge die logischen Schriften des Aristoteles unter dem Namen des Organon zusammengefasst wurden 3), so ist diess nicht gegen den Sinn des Aristoteles 4); die Behauptung freilich, dass diese Wissenschaft als Organ der Philosophie nicht zugleich ihr Theil sein könne 5), würde er schwerlich gebilligt haben.

μένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαὶ, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. (Vgl. Trendelenburg Elem. Log. Arist. S. 47 f.) 'Αναλυτικὸς heisst demnach: auf die (wissenschaftliche) Untersuchung bezüglich, und τὰ ἀναλυτικὰ: das, was sich auf die wissenschaftliche Untersuchung bezieht, die Methodologie.

1) Ueber diese seit Cicero nachweisbare Bezeichnung vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 514, 27. 535.

2) S. o. S. 127, 5.

3) Bei den griechischen Auslegern bis in's sechste Jahrhundert findet sich dieser Name für die Schriften noch nicht, erst später wird er für diese gebräuchlich (vgl. Waitz Arist. Org. II, 293 f.); dagegen werden dieselben auch schon von ihnen ὀργανικὰ genannt, weil sie sich auf das ὄργανον (oder das ὀργανικὸν μέρος) φιλοσοφίας beziehen; vgl. Simpl. in Categ. 1, a. Philop. in Cat., Schol. 36, a, 7. 15. David ebd. 25, a, 3.

4) Prantl Gesch. d. Log. I, 136 ereifert sich insofern ohne Grund über „die Schulmeister des späteren Alterthums“, welche, „inficirt von dem Blödsinn der stoischen Philosophie“, die Logik als Werkzeug des Wissens um jeden Preis vorausstellen wollten. Diess ist wirklich die Stellung und Bedeutung, welche ihr Aristoteles anweist; dass sie ihren Zweck, ebenso wie die Physik und die Ethik, in sich selbst und ihrem eigenen Gegenstand habe, dass sie eine philosophisch begründete Darstellung der Thätigkeit des menschlichen Denkens und sonst nichts sein wolle (a. a. O. S. 138 f.), ist eine Behauptung, welche sich weder durch bestimmte Aussagen des Aristoteles noch durch die Beschaffenheit seiner logischen Schriften beweisen lässt. Die „reale metaphysische Seite der aristotelischen Logik“ braucht man desshalb nicht ausser Acht zu lassen: auch als Methodenlehre betrachtet kann sie ihre Wurzeln in der Metaphysik haben, und auch wenn sie dieser vorangestellt wird, kann sich schliesslich die Nothwendigkeit ergeben, sie auf metaphysiche Principien zurückzuführen.

5) S. o. 127, 5.

Um nun diese Methodologie richtig aufzufassen, wird es nöthig sein, dass wir zuerst auf die Ansichten des Philosophen über die Natur und Entstehung des Wissens näher eingehen; denn durch den Begriff des Wissens ist dem wissenschaftlichen Verfahren sein Ziel und seine Richtung bestimmt, und die natürliche Entwicklung des Wissens im menschlichen Geiste muss seiner kunstmässigen Entwicklung in der Wissenschaft den Weg vorzeichnen.

Alles Wissen bezieht sich, wie früher gezeigt wurde, auf das Wesen der Dinge, auf die allgemeinen, in allen Einzeldingen sich gleichbleibenden Eigenschaften und die Ursachen des Wirklichen [1]. Andererseits aber lässt sich das Allgemeine nur aus dem Einzelnen, das Wesen nur aus der Erscheinung, die Ursachen lassen sich nur aus den Wirkungen erkennen. Es folgt diess theils aus den metaphysischen Sätzen unseres Philosophen über das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen, welche uns später noch begegnen werden; denn wenn nur das Einzelwesen das ursprünglich Wirkliche ist, wenn die allgemeinen Bestimmungen nicht als Ideen für sich sind, sondern nur als Eigenschaften den Einzeldingen anhaften, so muss die erfahrungsmässige Erkenntniss des Einzelnen der wissenschaftlichen Erkenntniss des Allgemeinen nothwendig vorangehen [2]. Noch unmittelbarer ergiebt es sich aber für Aristoteles aus der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens. Denn so unbedenklich er zugiebt, dass die Seele den Grund ihres Wissens in sich selbst tragen müsse, so wenig hält er es doch für möglich, dass ein wirkliches Wissen anders, als vermittelst der Erfahrung, zu Stande komme. Alles Lernen setzt schon ein Wissen voraus, an das es anknüpft [3]; aus diesem Satz entwickelt sich aber das Bedenken, welches den Früheren so viel zu schaffen gemacht hatte [1]), dass überhaupt kein Lernen möglich zu sein scheint. Denn entweder, scheint es, müssen wir dasjenige Wissen, aus dem alles andere abzuleiten ist, schon besitzen, diess ist aber eben thatsächlich nicht der Fall; oder wir müssen es uns erst erwerben, dann würde aber der obige Satz gerade von dem höchsten Wissen nicht gelten [2]). Dieser Schwierigkeit hatte Plato durch die Lehre von der Wiedererinnerung zu entgehen gesucht. Aristoteles weiss sich hiemit, ausser allem Uebrigen, was er (s. u.) gegen die Präexistenz der Seele geltend macht, schon desshalb nicht zu befreunden, weil es ihm undenkbar erscheint, dass wir ein Wissen in uns haben sollen, ohne uns dessen bewusst zu sein [3]); davon nicht zu reden, dass das Sein der Ideen in der Seele, wenn man es genauer zergliedert, zu mancherlei Ungereimtheiten führen würde [4]). Die Lösung liegt vielmehr für ihn in jenem Begriff, mit dem er so viele metaphysische und naturphilosophische Fragen beantwortet, dem Begriff der Entwicklung, in der Unterscheidung von Anlage und Vollendung. Die Seele, sagt er, muss allerdings ihr Wissen in gewissem Sinn in sich tragen; denn wenn schon die sinnliche Wahrnehmung nicht einfach als ein leidentliches Aufnehmen des Gegebenen, sondern vielmehr als eine durch dasselbe veranlasste Thätigkeit zu betrachten ist [5]), so muss diess von dem Denken,

---

[1] S. o. S. 110. 117.

[2] Aristoteles selbst weist auf diesen Zusammenhang seiner Erkenntnisslehre mit seiner Metaphysik De an. III, 8. 432, a, 3: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, (vgl. c. 4. 430, a, 6: ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν) τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα (die abstrakten Begriffe) καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.

[3] Anal. post. I, Anf.: πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως, was sofort an den einzelnen Wissenschaften sowohl hinsichtlich der Beweisführung durch Schlüsse, als hinsichtlich des Induk-

---

tionsbeweises nachgewiesen wird. Das Gleiche Metaph. I, 9. 992, b, 30. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 26.

[1] S. 1. Abth. S. 529. I, 771.

[2] Anal. post. II, 19. 99, b, 20: Jedes Wissen durch Beweisführung setzt die Kenntniss der höchsten Principien (der ἀρχαὶ ἄμεσοι s. u.) voraus. τῶν δ' ἀμέσων τὴν γνῶσιν ... διαπορήσειεν ἄν τις .... καὶ πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις (eben jene γνῶσις) ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν. εἰ μὲν δὴ ἔχομεν αὐτὰς, ἄτοπον· συμβαίνει γὰρ ἀκριβεστέρας ἔχοντας γνώσεις ἀποδείξεως λανθάνειν. εἰ δὲ λαμβάνομεν μὴ ἔχοντες πρότερον, πῶς ἂν γνωρίζοιμεν καὶ μανθάνοιμεν ἐκ μὴ προϋπαρχούσης γνώσεως; ἀδύνατον γάρ ... φανερὸν τοίνυν, ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε, οὔτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίνεσθαι.

[3] A. a. O. und Metaph. I, 9. 992, b, 33.

[4] Top. II, 7. 113, a, 25: die Ideen müssten, wenn sie in uns wären, sich auch mit uns bewegen u. s. w. Doch hätte Arist. selbst wohl diesem blos dialektischen Einwurf schwerlich grosse Bedeutung beigelegt.

[5] De an. II, 5. 417, b, 2 ff. Arist. sagt hier, weder die Wahrnehmung noch das Denken dürfe ein πάσχειν und eine ἀλλοίωσις genannt werden, ausser wenn man zwei Arten des Leidens und der Veränderung unterscheide: τήν τε

welches keinen äusseren Gegenstand hat, noch weit mehr gelten [1]: da das reine Denken von seinem Gegenstand nicht verschieden ist [2], so hat es diesen unmittelbar in sich selbst [3]; in seiner Selbstanschauung ist daher jene unmittelbare und irrthumslose Erkenntniss der höchsten Principien gegeben, die von allem abgeleiteten und vermittelten Wissen als Anfang und Bedingung desselben vorausgesetzt wird [4]. Die Seele kann insofern als der Ort der Ideen bezeich-

---

ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. Aehnlich III, 5. 429, b, 22 ff. III, 7. 431, a, 5.

[1] A. a. O. 417, b, 18: καὶ τὸ κατ᾽ ἐνέργειαν [αἰσθάνεσθαι] δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δὲ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατόν u. s. w. αἴτιον δ᾽ ὅτι τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ᾽ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ᾽ ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ᾽ αὐτῷ ὅταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ᾽ οὐκ ἐπ᾽ αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.

[2] De an. III, 4. 430, a, 2 (nach dem S. 137, 1 Anzuführenden): καὶ αὐτὸς δὲ [ὁ νοῦς] νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.

[3] Vgl. Anm. 1. 136, 2. Dieses Verhältniss des Denkens zu seinem Gegenstand wird später, in der Lehre vom Menschen, noch weiter zu untersuchen sein.

[4] Anal. post. II, 19. 100, b, 8: ἐπεὶ δὲ .... οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ᾽ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ᾽ ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ᾽ οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν ... εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ᾽ ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθὲς, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. Eth. N. VI, 6: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ᾽ ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις .... λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. c. 7. 1141, a, 17. b, 2. c. 9. 1142, a, 25: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος. c. 12. 1143, a, 35 (wozu Trendelenburg Histor. Beitr. II, 375 ff. z. vgl.): ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ᾽ ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις [der theoretische Verstand] τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ᾽ ἐν ταῖς πρακτικαῖς [der praktische, zwecksetzende Verstand] τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου u. s. w. (Hierüber später, in der Psychologie und der Ethik). Diese Erkenntniss der Principien ist ein unmittelbares (ἄμεσον) Wissen, denn die Principien aller Beweisführung lassen sich nicht wieder beweisen (Anal. post. I, 2. 3. 72, a, 7. b, 18. c. 22. 84, a, 30. II, 9, Anf. c. 10. 94, a, 9. Metaph. IV, 4. 1006, a, 6 — das Genauere hierüber später). Ebendesshalb ist sie aber auch immer wahr. Denn der Irrthum besteht nur in einer falschen Verknüpfung von Vorstellungen, und kann desshalb erst im Satz, in der Verbindung des Prädikats mit einem Subjekt vorkommen (Kateg. c. 4, Schl. De interpr. c. 1. 16, a, 12. De an. III, 8. 432, a, 11), das unmittelbare Wissen dagegen hat es mit reinen, auf kein von ihnen selbst verschiedenes Subjekt bezüglichen Begriffen zu thun, die man nur kennen oder

net[1]) und es kann von dem Denkvermögen gesagt werden, dass es alles Denkbare sei, weil es alles seiner Form nach in sich schliesst[2]). Aber zum wirklichen Wissen kann dieser Inhalt erst in der Erkenntnissthätigkeit selbst werden; es bleibt also nur übrig, dass er vor

---

nicht kennen, hinsichtlich deren man sich aber nicht täuschen kann; De an. III, 6, Anf.: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὡς ἓν ὄντων. Ebd. Schl.: ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τὶ κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τὶ κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾷν τοῦ ἰδίου ἀληθὲς, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθὲς ἀεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης. Metaph. IX, 10: ἐπεὶ δὲ ... τὸ ... ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ... ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι ... πότ' ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος, ... περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; ... ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτὸ, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθὲς ... τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός ... ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή ... τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν αὐτά· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια. Nach diesen Stellen würden wir auch unter den προτάσεις ἄμεσοι, welche die letzten Principien ausdrücken (Anal. post. I, 2. 23. 33. 72, a, 7. 84, b, 39. 88, b, 36), nur solche Sätze verstehen dürfen, in denen das Prädikat im Subjekt schon enthalten ist, nicht solche, in denen es zu einem von ihm verschiedenen Subjekt hinzutritt, also analytische Urtheile *a priori*. Ebenso ist der ὁρισμὸς τῶν ἀμέσων (ebd. II, 10. 94, a, 9) eine θέσις τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδειχτος, worin nichts über das Sein oder Nichtsein eines Begriffs oder seine Verbindung mit gewissen Subjecten ausgesagt wird. Wenn endlich Metaph. IV, 3 f. 1005, b, 11. 1006, a, 3 der Satz des Widerspruchs als die βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον bezeichnet wird, so handelt es sich auch in diesem nur um den Grundsatz aller analytischen Urtheile, die formelle Identität jedes Begriffs mit sich selbst. Diese ganze Lehre über das unmittelbare Wissen ist aber allerdings von einer Unklarheit nicht frei, deren letzter Grund eben in der Voraussetzung liegt, dass allgemeine Begriffe und Grundsätze überhaupt ein unmittelbar Gegebenes sein können.

1) De an. III, 4. 429, a, 27: καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν (wohl Plato, s. Abth. 1, 530, 1), πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

2) De an. III, 8, Anf.: νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά. (Vgl. II, 5, Schl. III, 7, Anf.) Wie diess aber zu verstehen ist, ergiebt sich aus dem Folgenden: ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. Die Seele ist also Alles nur sofern sie die Formen aller Dinge in sich trägt, und zu Vorstellungen entwickelt.

derselben blos der Möglichkeit und der Anlage nach in der Seele sei; und diess ist er, sofern sie die Fähigkeit hat, ihre Begriffe selbstthätig aus sich zu bilden [1]. Ist uns aber das Wissen als solches nicht angeboren, sondern muss es erst im Laufe der Zeit in allmähliger Entwicklung von uns erzeugt werden, so folgt von selbst, dass wir am Anfang dieser Entwicklung von demjenigen Wissen, welches ihr höchstes Ziel bildet, von der begrifflichen Erkenntniss der letzten Gründe [2] noch am Weitesten entfernt sind; dass mithin die Erhebung zum Wissen nur in einer stufenweisen Annäherung an dieses Ziel, einer zunehmenden Vertiefung unserer Erkenntniss, im Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen, von der Erscheinung zum Wesen, von den Wirkungen zu den Ursachen, bestehen kann. Das Wissen, welches uns weder als ein fertiges gegeben ist, noch aus einem Höheren abgeleitet werden kann, muss aus dem Niedrigeren, aus der Wahrnehmung, hervorgehen [1]). Die zeitliche Entwicklung unserer Vorstellungen steht daher mit ihrer begrifflichen Abfolge im umgekehrten Verhältniss: was an sich das Erste ist, ist für uns das Letzte; während seiner Natur nach das Allgemeine grössere Gewissheit hat, als das Einzelne, das Princip grössere, als das, was daraus folgt, so hat für uns das Einzelne und Sinnliche grössere Gewissheit [2]), und es ist uns aus diesem Grunde diejenige Beweisführung einleuchtender, welche vom Einzelnen, als die, welche vom Allgemeinen ausgeht [3]).

---

[1] De an. III, 4. 429, a, 15 (wo aber im Vorhergehenden eine Lücke im Text zu sein scheint): ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι [τὸ νοητικὸν], δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον [sc. οἷον τὸ εἶδος] ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά … ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς … οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν … καὶ εὖ δὴ u. s. f. (s. o. 136, 1). Ebd. b, 30: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. Hier (b, 5) und II, 5. 417, a, 21 ff. wird dann noch genauer zwischen einer doppelten Bedeutung des δυνάμει unterschieden: δυνάμει ἐπιστήμων kann man nicht allein denjenigen nennen, welcher noch nichts gelernt hat, aber die Anlage besitzt, etwas zu lernen, sondern auch den, welcher etwas weiss, aber sich dieses Wissen in einem gegebenen Zeitpunkt nicht in wirklicher Betrachtung vergegenwärtigt. Nach der letzteren Analogie hatte sich Plato das angeborene Wissen gedacht, Aristoteles denkt es sich nach der erstern, und eben diess soll auch die Vergleichung der Seele mit dem unbeschriebenen Buch ausdrücken; wogegen es ein Missverständniss war, wenn diese Vergleichung im Sinne des späteren Sensualismus verstanden wurde. (Vgl. Hegel Gesch. d. Phil. II, 342 f. Trendelenburg z. d. St. S. 485 f.) Arist. will damit nur den Unterschied des δυνάμει und ἐνεργείᾳ erläutern, die Vorstellung dagegen, als ob der Seele ihr Inhalt, wie einem leeren Buch, von aussen her eingeschrieben würde, liegt ihm ferne. Inwiefern ihr aber freilich ein ursprüngliches Wissen, wenn auch nur ein potentielles, oder genauer eine ursprüngliche Befähigung, das Wissen aus sich selbst zu entwickeln, beigelegt werden kann, wenn doch alle Begriffe erst vermittelst der Erfahrung gewonnen werden, diess bleibt hier desshalb im Unklaren, weil Aristoteles noch nicht im Fall war, das Verhältniss des Apriorischen und des Empirischen in unseren Vorstellungen schärfer zu bestimmen, und jenes, wie Kant, auf die Vorstellungsformen zu beschränken.

[2] Ueber diese, als das Ziel des Wissens vgl. m. S. 110.

Die Art aber, wie sich aus der Anlage zum Wissen ein wirkliches Wissen entwickelt, ist diese. Das Erste ist immer, wie bemerkt, die sinnliche Wahrnehmung. Ohne sie ist kein Denken möglich [4]); wem ein Sinnesorgan fehlt, dem fehlt nothwendig auch das entsprechende Wissen, denn die allgemeinen Grundsätze jeder Wis-

---

1) Anal. post. II, 19. 100, a, 10: οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις (s. o. 134, 2), οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως.

2) Anal. post. I, 2. 71, b, 33: πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰποῤῥώτερον. ἔστι δὲ ποῤῥωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα. Phys. I, 1. 184, a, 16: πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς. I, 5, Schl. Vgl. Metaph. I, 2. 982, a, 23. V, 11. 1018, b, 29 ff. VII, 4. 1029, b, 4 ff. IX, 8. 1050, a, 4. Top. VI, 4. 141, b, 3. 22. De an. II, 2, Anf. III, 7, Anf. Eth. N. I, 2. 1095, b, 2. (Noch stärker, aber mehr an Plato, Rep. VII, Anf., als an Aristoteles erinnernd, drückt sich Metaph. II, 1. 993, b, 9 aus.) Nur scheinbar widerspricht diesem, dass Phys. I, 1 fortgefahren wird: ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Denn (wie auch Trendelenburg z. Arist. De an. S. 338. Ritter III, 105 u. A. bemerken) es handelt sich hier nicht von dem logisch, sondern von dem sinnlich Allgemeinen, der noch unbestimmten Vorstellung eines Gegenstands, wie wir z. B. die Vorstellung eines Körpers früher haben, als wir seine Bestandtheile deutlich unterscheiden.

3) Anal. pr. II, 23, Schl.: φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμὸς, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

4) De an. III, 8. 432, a, 4 (s. o. 133, 2). De sensu c. 6. 445, b, 16: οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα.

senschaft lassen sich nur durch Induktion finden, die Induktion aber beruht auf der Wahrnehmung[1]. Die Wahrnehmung nun hat zunächst das Einzelne zum Inhalt[2]; sofern jedoch im Einzelnen immer auch das Allgemeine enthalten ist, wenn auch noch nicht für sich abgelöst, so richtet sie sich mittelbar auch auf dieses[3]. Oder genauer: was die Sinne wahrnehmen ist nicht die Einzelsubstanz als solche, sondern immer nur gewisse Eigenschaften derselben; diese aber verhalten sich zur Einzelsubstanz selbst bereits wie das Allgemeine, sie sind nicht ein „Dieses" (τόδε), sondern ein „Solches" (τοιόνδε); wiewohl sie daher in der Wahrnehmung nie unter der Form der Allgemeinheit, sondern immer nur an einem Diesen, in einer individuellen Bestimmtheit angeschaut werden, so sind sie doch an sich ein Allgemeines, und es kann sich aus ihrer Wahrnehmung der Gedanke des Allgemeinen entwickeln[4]. Diess geschieht aber so: schon in der sinnlichen Wahrnehmung selbst werden die einzelnen sinnlichen Eigenschaften, also die relativ allgemeinen Bestimmungen, welche der Einzelsubstanz anhaften, unterschieden[5]; aus der Wahrnehmung sofort erzeugt sich mittelst des Gedächtnisses ein allgemeines Bild, indem dasjenige festgehalten wird, was sich in vielen Wahrnehmungen gleichmässig wiederholt, und es entsteht so zunächst die Erfahrung, weiterhin, wenn viele Erfahrungen zu allgemeinen Sätzen zusammengefasst werden, die Kunst und die Wissenschaft [1]); bis man am Ende zu den allgemeinsten Gründen gelangt, deren wissenschaftliche Erkenntniss desshalb (s. u.) nur durch die methodische Nachbildung desselben Verfahrens, durch die Induktion möglich ist. Während also Plato dadurch zur Idee hinführen will, dass er den Blick von der Erscheinungswelt abkehrt, in der seiner Meinung nach höchstens eine Abspieglung der Idee, nicht diese selbst, angeschaut wird, so besteht nach aristotelischer Ansicht die Erhebung zum Wissen vielmehr darin, dass wir zum Allgemeinen der Erscheinung als solcher vordringen; oder sofern beide die Abstraktion vom unmittelbar Gegebenen und die Reflexion auf das ihm zu Grunde liegende Allgemeine verlangen, so ist doch das Verhältniss dieser Elemente hier und dort ein verschiedenes: bei dem Einen ist die Abstraktion vom Gegebenen das Erste, und nur unter Voraussetzung dieser Abstraktion hält er ein Erkennen des allgemeinen Wesens für möglich, bei dem Andern ist die Richtung auf das gemeinsame Wesen des empirisch Gegebenen das Erste, und nur eine nothwendige Folge davon ist es, dass vom sinnlich Einzelnen abstrahirt wird. Aristoteles nimmt desshalb auch die Wahrheit der Sinneserkenntniss gegen Plato und seine Vorgänger in Schutz: er zeigt, dass trotz ihrer Widersprüche und Täuschungen doch eine richtige Wahrnehmung möglich sei, und trotz ihrer Relativität die Wirklichkeit der Dinge, die wir wahrnehmen, sich nicht bestreiten lasse, dass überhaupt die Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung nur von mangelnder Vorsicht in ihrer Benützung herrüh-

---

[1] An. post. I, 18.

[2] An. post. I, 18. 81, b, 6: τῶν καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. Dasselbe oft, z. B. An. post. I, 2 (s. o. 138, 2). c, 31, Anf. Phys. I, 5, Schl. De an. III, 5. 417, b, 22. 27. Metaph. I, 1. 981, a, 15.

[3] De an. III, 8, s. S. 133, 2.

[4] An. post. I, 31, Anf.: οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος (nur das τόδε aber ist Einzelsubstanz: οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε, Metaph. VII, 13. 1039, a, 1; Weiteres unten), ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν. II, 19. 100, a, 17: αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστὶν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλία ἀνθρώπου. Vgl. weiter De an. II, 12. 424, a, 21 ff. Phys. I, 5. 189, a, 5. Den Sinn dieser Stellen, und ihre Uebereinstimmung mit der sonstigen Lehre des Aristoteles, deren Herstellung noch Heyder (Vergl. der Aristotel. und Hegel'schen Dialektik I, 160 ff.) zu viel zu schaffen macht, wird das im Text Gesagte darthun.

[5] De an. III, 2. 426, b, 8 ff. Daher wird die αἴσθησις An. post. II, 19. 99, b, 35. vgl. De an. III, 3. 428, a, 4. c. 9, Anf. eine δύναμις σύμφυτος κριτικὴ genannt.

---

1) Anal. post. II, 19. 100, a, 2: ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. Metaph. I, 1. 980, b, 28: γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν.... ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις .... γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθέκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, ... τέχνης. An denselben Orten findet sich auch das Weitere. Phys. VII, 3. 247, b, 20: ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην.

ren [1]; ja er behauptet sogar, die Wahrnehmung führe uns für sich genommen niemals irre, erst in unsern Einbildungen und unsern Urtheilen seien wir dem Irrthum ausgesetzt [2]. Die Sinnestäuschungen will er aber desshalb freilich nicht läugnen, er glaubt nur, dass nicht unsere Sinne als solche daran schuld seien: das Eigenthümliche, sagt er, was jeder Sinn wahrnimmt, die Farbe, den Ton u. s. f. stellen sie immer oder fast immer getreu dar; eine Täuschung entstehe erst in der Beziehung dieser Eigenschaften auf bestimmte Gegenstände und in der Bestimmung dessen, was nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur aus dem Wahrgenommenen abstrahirt werde [3].

Diesen Ansichten über die Natur und Entstehung des Wissens entspricht nun die Richtung der aristotelischen Wissenschaftslehre, der Analytik. Die Wissenschaft soll die Erscheinungen aus ihren Gründen erklären, welche näher in den allgemeinen Ursachen und Gesetzen zu suchen sind. Ihre Aufgabe ist mithin die Ableitung des

---

[1] Metaph. IV, 5. 6. 1010, b f. De an. III, 3. 428, b.

[2] De an. III, 3. 427, b, 11: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθὴς καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος. Ebd. 428, a, 11: αἱ μὲν (die αἰσθήσεις) ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Aehnlich c. 6. 418, a, 11 ff. Metaph. IV, 5. 1010, b, 2: οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστὶν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.

[3] In diesem Sinn erläutert Arist. selbst seinen Satz. De an. III, 3. 428, b, 18: ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκὸν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν, ἢ ἄλλο τι (ob das Weisse z. B. ein Tuch oder eine Wand ist), ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν, οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια· λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος, ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς, περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν. (Ueber diese κοινὰ vgl. auch De sensu c. 1. 437, a, 8.) Metaph. IV, 5. 1010, b, 14: auf die Aussagen jedes Sinns können wir uns zunächst nur in Betreff seiner eigenthümlichen Gegenstände verlassen, auf die des Gesichts in Betreff der Farben u. s. w. ὧν [αἰσθήσεων] ἑκάστη ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτέ φησιν ἅμα οὕτω καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ' οὐδ' ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περὶ τὸ πάθος ἠμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος. Derselbe Wein kann uns einmal süss ein andermal nicht süss schmecken; ἀλλ' οὐ τό γε γλυκὺ οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ, οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον. Die Wahrnehmung zeigt uns zunächst, wie schon S. 139 bemerkt wurde, nur gewisse Eigenschaften; die Subjekte, denen diese Eigenschaften zukommen, werden nicht unmittelbar und ausschliesslich durch die Wahrnehmung bestimmt, und ebensowenig die Eigenschaften, welche aus den wahrgenommenen erst erschlossen werden.

Besonderen aus dem Allgemeinen, der Wirkungen aus den Ursachen, oder mit Einem Wort, die Beweisführung, denn in dieser Ableitung besteht eben nach Aristoteles der Beweis. Aber die Voraussetzungen, von denen die Beweise ausgehen, lassen sich nicht wieder auf demselben Weg finden; ebensowenig sind sie aber unmittelbar, in einem angeborenen Wissen, gegeben; nur von den Erscheinungen aus können wir zu ihren Gründen, nur vom Besonderen zum Allgemeinen vordringen. Diess kunstmässig zu leisten, ist das Geschäft der Induktion. Der Beweis und die Induktion sind demnach die zwei Bestandtheile des wissenschaftlichen Verfahrens und die wesentlichen Gegenstände der Methodologie. Beide setzen aber die allgemeinen Elemente des Denkens voraus, und können ohne ihre Kenntniss nicht dargestellt werden. Aristoteles lässt desshalb der Lehre vom Beweis eine Untersuchung über die Schlüsse vorangehen, und im Zusammenhang damit sieht er sich genöthigt, auch auf das Urtheil und den Satz, als die Bestandtheile der Schlüsse, näher einzugehen. Zu ihrer selbständigen Bearbeitung kam er aber, wie bemerkt, erst später, und auch da blieb dieser Theil der Logik ziemlich unentwickelt. Noch mehr gilt diess von der Lehre vom Begriff [1]). Nichtsdestoweniger müssen wir mit der letzteren beginnen, um von da zum Urtheil und weiter zum Schluss fortzugehen, da die Erörterungen über diesen doch immer gewisse Bestimmungen über jene voraussetzen.

Mit dem Aufsuchen der allgemeinen Begriffe hatte die Philosophie in Sokrates jene neue Wendung genommen, welcher nicht allein Plato, sondern auch Aristoteles, im Wesentlichen gefolgt ist. Hieraus ergiebt sich von selbst, dass er im Allgemeinen die sokratisch-platonische Ansicht von der Natur der Begriffe und der Aufgabe des begrifflichen Denkens voraussetzt [2]). Aber wie wir ihn in seiner Metaphysik der platonischen Lehre von der selbständigen Wirklichkeit des Allgemeinen, was im Begriffe gedacht wird, widersprechen hören werden, so findet er, im Zusammenhang damit, auch für die logische Behandlung der Begriffe einige nähere Bestimmungen nothwendig [3]). Hatte auch schon Plato verlangt, dass bei

---

1) Vgl. S. 130 f.

2) Vgl. S. 109 f. 115 f.

3) M. vgl. zum Folgenden: Kühn *De notionis definitione qual. Arist. constituerit.* Halle 1844. Rassow *Arist. De notionis definitione doctrina.* Berl. 1843.

der Begriffsbestimmung die wesentlichen, nicht die zufälligen Eigenschaften der Dinge in's Auge gefasst werden [1], so hatte er doch zugleich alle allgemeinen Vorstellungen zu Ideen verselbständigt, ohne dabei die Eigenschafts- und die Substanzbegriffe genauer zu sondern [2]. Aristoteles thut diess, da ihm eben nur das Einzelwesen für eine Substanz gilt (s. u.). Er unterscheidet nicht blos das Zufällige von dem Wesentlichen [3], sondern auch innerhalb des letztern das Allgemeine von der Gattung und beide von dem Begriff oder dem begrifflichen Wesen der Dinge [4]. Ein **Allgemeines** ist alles, was mehreren Dingen nicht blos zufälligerweise, sondern vermöge ihrer Natur gemeinschaftlich zukommt [5]. Ist dieses Gemeinsame eine abgeleitete Wesensbestimmung, so ist das Allgemeine ein Eigenschaftsbegriff, es bezeichnet eine wesentliche Eigenschaft [6];

---

[1] S. 1ste Abthlg. S. 391.

[2] Ebd. 442 ff.

[3] Ueber den Unterschied des συμβεβηκὸς von dem καθ' αὐτὸ vgl. m. Anal. post. I, 4. 73, a, 34 ff. Top. I, 5. 102, b, 4. Metaph. V, 7. c. 9, Anf. c. 18. 1022, a, 24 ff. c. 30. 1025, a, 14. 28. c. 6, Anf. Waitz zu Kateg. 5, b, 16. Anal. post. 71, b, 10. Diesen Stellen zufolge kommt einem Gegenstand alles das καθ' αὐτὸ zu, was mittelbar oder unmittelbar in seinem Begriff enthalten ist, κατὰ συμβεβηκὸς dasjenige, was nicht aus seinem Begriff folgt; zweibeinig zu sein z. B. kommt dem Menschen καθ' αὐτὸ zu, denn jeder Mensch als solcher ist diess, gebildet zu sein, κατὰ συμβεβηκός. Ein συμβεβηκὸς ist (Top. a. a. O.) ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν. Was daher καθ' αὐτὸ von einem Ding ausgesagt wird, gilt von allen unter diesen Begriff fallenden Dingen, was κ. συμβεβηκὸς, nur von einzelnen, und desshalb sind alle allgemeinen Bestimmungen ein καθ' αὐτό. Metaph. V, 9. 1017, b, 35: τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτὰ ἀλλ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἁπλῶς λέγεται. Vgl. Anm. 5. Ueber die sonstigen Bedeutungen und die metaphysischen Gründe des συμβεβηκὸς wird später, in der Metaphysik zu sprechen sein.

[4] So Metaph. VII, 3, Anf.: unter der οὐσία pflege man viererlei zu verstehen: τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος... καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.

[5] Anal. post. I, 4. 73, b, 26: καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. part. an. I, 4. 644, a, 27: τὰ δὲ καθόλου κοινά· τὰ γὰρ πλείοσιν ὑπάρχοντα καθόλου λέγομεν. (Ebenso Metaph. VII, 13. 1038, b, 11.) Vgl. vorletzte Anm.

[6] Eine solche wesentliche Eigenschaft nennt Arist. ein καθ' αὑτὸ ὑπάρχον, ein πάθος καθ' αὑτὸ, oder συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ, indem er im letzteren Fall unter dem συμβεβηκὸς, von dem vorhin erörterten Sprachgebrauch abweichend, überhaupt das versteht, ὃ συμβαίνει τινὶ, die Eigenschaft; vgl. Metaph. V, 30, Schl. c. 7. 1017, a, 12. III, 1. 995, b, 18. 25. c. 2. 997, a, 25 ff. IV, 1. IV, 2. 1004,

ist es das Wesen der betreffenden Dinge selbst, so wird das Allgemeine zur Gattung [1]. Treten zu den gemeinsamen im Gattungsbegriff enthaltenen Merkmalen noch weitere gleichfalls wesentliche Bestimmungen hinzu, durch welche sich ein Theil dessen, was unter ihm befasst ist, von dem übrigen in derselben Gattung Enthaltenen

---

b, 5. VI, 1. 1025, b, 12. VII, 4. 1029, b, 13. Anal. post. I, 22. 83, b, 11. 19. c. 4. 73, b, 5. c. 6. 75, a, 18. c. 7. 75, a, 42. Phys. I, 3. 186, b, 18. II, 2. 193, b, 26. c. 3. 195, b, 13. III, 4. 203, b, 33. De an. I, 1. 402, b, 16. Rhet. I, 2. 1355, b, 30. Waitz zu Anal. post. 71, b, 10. Trendelenburg De an. 189 f. Bonitz zu Metaph. 1025, a, 30.

1) Top. I, 5. 102, a, 31: γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. ἐν τῷ τί ἐστι δὲ κατηγορεῖσθαι τὰ τοιαῦτα λεγέσθω, ὅσα ἁρμόττει ἀποδοῦναι ἐρωτηθέντα τί ἐστι τὸ προκείμενον (z. B. bei einem Menschen: τί ἐστι; ζῶον). Metaph. V, 28. 1024, a, 36 ff., wo unter den verschiedenen Bedeutungen von γένος angeführt wird: τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς, τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι... οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες. (Dass diese beiden Beschreibungen auf dieselbe Bedeutung des γένος gehen, zeigt Bonitz z. d. St.). Ebd. X, 3. 1054, b, 30: λέγεται δὲ γένος ὃ ἄμφω ταὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα. X, 8. 1057, b, 37: τὸ γὰρ τοιοῦτον γένος καλῶ, ᾧ ἄμφω ἓν ταὐτὸ λέγεται, μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν. Top. VII, 2. 153, a, 17: κατηγορεῖται δ' ἐν τῷ τί ἐστι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί. Jedes γένος ist mithin ein καθόλου, aber nicht jedes καθόλου ein γένος, vgl. Metaph. III, 3. 998, b, 17. 999, a, 21. XII, 1. 1069, a, 27 u. a. St. mit I, 9. 992, b, 12. VII, 13. 1038, b, 16. 35 f. Bonitz z. Metaph. 299 f. Auf den Unterschied der Gattung von der Eigenschaft bezieht sich theilweise auch die Bestimmung (Kateg. c. 2. 1, a, 20 ff. c. 5) dass Alles entweder 1) καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, oder 2) ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, oder 3) καθ' ὑποκειμένου τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν, oder 4) οὔτ' ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται. Wenn nämlich die vierte von diesen Klassen die Einzelwesen umfasst, so sind mit der ersten die Gattungen, mit derselben aber auch (c. 5. 3, a, 21) die artbildenden Unterschiede, mit der zweiten die Eigenschaften Thätigkeiten und Zustände, überhaupt also die συμβεβηκότα bezeichnet; in die erste gehört der Begriff des Menschen, in die zweite der Begriff der Grammatik, in die vierte der Begriff des Sokrates. Zugleich kommt aber das Unsichere der ganzen Eintheilung in der Bestimmung der dritten Klasse zum Vorschein, denn wenn es Begriffe gibt, welche zugleich καθ' ὑποκειμένου und ἐν ὑποκειμένῳ prädicirt werden, d. h. Gattungs- und Eigenschaftsbegriffe zugleich sind (als Beispiel nennt A. den Begriff der Wissenschaft, welche in der Seele als ihrem ὑποκείμενον sei und von den einzelnen Wissenschaften prädicirt werde), so verhalten sich die Gattungen und Eigenschaften nicht als coordinirte Arten des Allgemeinen. Wie unsicher die Grenze zwischen Gattungs- und Eigenschaftsbegriffen ist, wird sich uns auch in der Lehre von der Substanz (Kap. 6, 1) ergeben.

unterscheidet, so entsteht die *Art*, welche demnach aus der Gattung und den artbildenden Unterschieden zusammengesetzt ist [1]. Wird endlich ein Gegenstand auf diesem Wege durch seine sämmtlichen unterscheidenden Merkmale so bestimmt, dass diese Bestimmung als Ganzes auf keinen anderen Gegenstand anwendbar ist, so erhalten wir seinen *Begriff* [2]. Der Gegenstand des Begriffs ist mithin die

---

[1] Metaph. X, 7. 1057, b, 7: ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη (die Artbegriffe schwarz und weiss z. B. entstehen, wie im Folgenden erläutert wird, aus dem Gattungsbegriff χρῶμα und den unterscheidenden Merkmalen διακριτικὸς und συγκριτικός: das Weisse ist das χρῶμα διακριτικὸν, das Schwarze das χρῶμα συγκριτικόν). Top. VI, 3. 140, a, 28: δεῖ γὰρ τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζειν (der Gattungsbegriff unterscheidet das zu Einer Gattung Gehörige von allem Andern) τὴν δὲ διαφορὰν ἀπό τινος ἐν τῷ αὐτῷ γένει. Ebd. VI, 6. 143, b, 8. 19. (Weitere Beispiele über den Sprachgebrauch von διαφορὰ giebt Waitz Arist. Org. I, 279.) Diese Unterscheidungsmerkmale der Arten nennt Arist. διαφορὰ εἰδοποιὸς (Top. VI, 6. 143, b, 7.) Von andern Eigenschaften unterscheidet er sie dadurch, dass sie zwar von einem Subjekt prädicirt werden (καθ' ὑποκειμένου λέγονται), aber nicht in einem Subjekt seien (ἐν ὑποκειμένῳ οὐκ εἰσί), d. h. sie subsistiren nicht in einem solchen Subjekt, das vor ihnen da wäre oder unabhängig von ihnen gedacht werden könnte, sondern in einem solchen, welches nur durch sie dieses bestimmte Subjekt ist, sie sind nicht accidentelle, sondern Wesensbestimmungen (Metaph. VII, 4. 1029, b, 14. 1030, a, 14. Top. VI, 6. 144, a, 24: οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστὶ, καθάπερ οὐδὲ τὸ γένος· οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν), sie gehören zum Begriff des Subjekts, von dem sie ausgesagt werden, alles daher, was in ihnen enthalten ist, gilt auch von den Arten und den Einzelwesen, denen sie zukommen. (Kateg. c. 5. 3, a, 21 ff. b, 5.) Es kann desshalb von ihnen gesagt werden, dass sie (zusammen mit der Gattung) die Substanz bilden (Metaph. VII, 12. 1038, b, 19 vgl. folg. Anm.), dass sie etwas Substantielles aussagen (Top. VII, 2. s. o. 144, 1); sie selbst jedoch, für sich genommen, sind nicht Substanzen, sondern Qualitäten, drücken nicht ein τί, sondern ein ποιόν τι aus (Top. IV, 2. 122, b, 16. c. 6. 128, a, 26. VI, 6. 144, a, 18. 21. Phys. V, 2. 226, a, 27. Metaph. V, 14, Anf.) Der anscheinende Widerspruch dieser beiden Bestimmungen, welchen Trendelenburg Hist. Beitr. z. Phil. I, 56 f. Bonitz z. Metaph. V, 14 hervorheben, wird sich in der angedeuteten Weise heben lassen; vgl. Waitz a. a. O. Wie die Arten, so unterscheiden sich auch die Gattungen durch gewisse Merkmale von einander; diese heissen διαφορὰ γενική (Top. I, 4. 101, b, 18).

[2] Anal. post. II, 13. 96, a, 24: Manche Eigenschaften der Dinge kommen auch noch anderen zu derselben Gattung gehörigen zu. Τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον (bei der Begriffsbestimmung) μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῇ πρῶτον, ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει (auch noch Anderen zukommt), ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος, was dann im Folgenden weiter er-

Substanz, und zwar genauer die bestimmte Substanz oder das eigenthümliche Wesen der Dinge [1]), und der Begriff selbst ist nichts an-

---

läutert wird. Ebd. 97, a, 18: den Begriff (λόγος τῆς οὐσίας) eines gegebenen Gegenstands erhält man, wenn man die Gattung in ihre Arten zerlegt, ebenso die Art, welcher er angehört, in ihre Unterarten, und damit so lange fortfährt, bis man zu dem kommt, ὧν μηκέτι ἐστὶ διαφορὰ, d. h. was in keine weiteren entgegengesetzten Arten, von denen der fragliche Gegenstand der einen oder der anderen angehörte, zerfällt. (Ueber die sachliche Haltbarkeit dieser Sätze vgl. Bonitz Arist. Metaph. II, 346, 1.) Metaph. VII, 12. 1037, b, 29: οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί (oder wie es 1038, a, 8 heisst: ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος). Die Gattung wird in ihre Arten, diese in ihre Unterarten getheilt und hierin so lange fortgefahren ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα (ebd. Z. 16), und da nun hiebei jedes folgende Unterscheidungsmerkmal das vorangehende in sich schliesst, (das δίπουν z. B. das ὑπόπουν), die zwischen der Gattung und der untersten Artbestimmung liegenden Zwischenglieder mithin in der Definition nicht wiederholt zu werden brauchen (vgl. auch part. an. I, 2, Anf.), so folgt (Z. 19. 1038, a, 28), ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός: wobei aber unter den τελευταία διαφορὰ nicht blos das letzte specifische Merkmal als solches, sondern der durch dasselbe bestimmte Artbegriff zu verstehen ist, welcher die höheren Arten und die Gattung in sich begreift.

[1]) Zur Bezeichnung dieses im Begriff Gedachten bedient sich Aristoteles verschiedener Ausdrücke; ausser οὐσία und εἶδος, von denen in der Metaphysik weiter zu sprechen sein wird, gehört hieher namentlich das εἶναι mit beigefügtem Dativ (z. B. τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι und dgl., τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι Metaph. X, 1. 1052, b, 16) und τὸ τί ἦν εἶναι. In dem ersten von diesen zwei Ausdrücken wird der Dativ possessiv zu fassen sein, so dass τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι so viel ist als: τὸ εἶναι τοῦτο ὃ ἐστιν ἀνθρώπῳ, das dem Menschen eigenthümliche Sein. Derselbe Sprachgebrauch scheint aber auch dem τὸ τί ἦν εἶναι zu Grunde zu liegen, welches gleichfalls gewöhnlich mit dem Dativ (τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ u. s. w.) construirt wird. Dazu kommt dann aber der eigenthümliche Gebrauch des Imperfekts, welches wohl ähnlich, wie unser „Wesen", dazu dienen soll, dasjenige an den Dingen zu bezeichnen, was nicht dem Moment angehört, sondern in dem ganzen Verlauf ihres Daseins sich als ihr eigentliches Sein herausgestellt hat, das Wesentliche im Unterschied von dem Zufälligen und Vorübergehenden. Τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ bedeutete demnach eigentlich: dasjenige was für den Menschen sein eigentliches Sein war, das wahre Wesen des Menschen, das an ihm, was auch die πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ genannt wird (Metaph. VII, 13. 1038, b, 10. VII, 7, s. u. VII, 5, Schl.). Diess ist aber nur sein ideelles Wesen, dasjenige, was wir denken, wenn wir von dem Zufälligen seiner Erscheinung und dem Stofflichen, worauf diese Zufälligkeit beruht, absehen; vgl. Metaph. VII, 7. 1032, b, 14: λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Ebd. XII, 9. 1075, a, 1: ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (sc. τὸ πρᾶγμά ἐστι). c. 8. 1074, a, 35: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντε-

deres, als der Gedanke dieses Wesens [1]); dieser kommt aber da-

---

λέχεια γάρ. Das τ. τ. ἦ. εἶ. fällt daher mit dem εἶδος zusammen; Metaph. VII, 7. 1032, b, 1: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. c. 10. 1035, b, 32: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι. Phys. II, 2. 194, a, 20: τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι. Ebd. c. 3. 194, b, 26: eine der vier Ursachen ist τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη, das Gleiche, was Arist. Metaph. I, 3. 983, a, 27 τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι zugleich aber auch τὸν λόγον nennt, wie denn überhaupt alle diese Ausdrücke bei ihm beständig wechseln. Vgl. z. B. De an. II, 1. 412, b, 10, wo οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον durch τὸ τί ἦν εἶναι erklärt wird. Metaph. VI, 1. 1025, b, 28: τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον. VII, 5. 1030, b, 26: τὸ τ. ἦ. εἶ. καὶ ὁ ὁρισμός (ähnlich part. an. I, 1. 642, a, 25 vgl. Phys. II, 2 a. a. O.). Eth. N. II, 6. 1107, a, 6: κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα. Zu dem einfachen τί ἐστι verhält sich das τί ἦν εἶναι, wie das Besondere und Bestimmte zum Allgemeinen und Unbestimmten. Während das τί ἦν εἶναι nur die Form oder das eigenthümliche Wesen eines Dings bezeichnet, kann auf die Frage: τί ἐστιν; auch durch Angabe des Stoffs oder des aus Stoff und Form Zusammengesetzten, ja selbst einer blossen Eigenschaft geantwortet werden; und auch wenn sie durch Angabe der begrifflichen Form beantwortet wird, muss die Antwort nicht nothwendig den ganzen Begriff der Sache umfassen, sondern sie kann sich auch auf die Gattung oder andererseits auf die Artunterschiede beschränken (den Nachweis giebt Schwegler Arist. Metaph. IV, 375 ff.). Das τί ἦν εἶναι ist mithin eine bestimmte Art des τί ἐστι (daher De an. III, 6. 430, b, 28: τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι, das Sein nach der Seite des Wesens), und es kann desshalb dieses, wie diess bei Arist. sehr häufig ist, in der engeren Bedeutung des τί ἦν εἶναι gebraucht werden, wogegen das letztere niemals in der umfassenderen des τί ἐστι steht, so dass es auch den Stoff oder die blosse Eigenschaft oder das Allgemeine der Gattung, abgesehen von den artbildenden Unterschieden, bezeichnete. Ebenso verhält sich auch das εἶναι mit dem Dativ zu dem εἶναι mit dem Accusativ. Τὸ λευκῷ εἶναι bezeichnet den Begriff des Weissen, τὸ λευκὸν εἶναι die Eigenschaft, weiss zu sein. Vgl. Schwegler a. a. O. 370. Phys. III, 5. 204, a, 23 u. a. St. — Die Formel τὸ τί ἦν εἶναι hat ohne Zweifel Aristoteles aufgebracht: wenn sich Stilpo wirklich ihrer bedient hat (s. 1te Abth. 194, 4), so wird er sie von ihm entlehnt haben. Auch das blosse τί ἦν hat schwerlich schon Antisthenes zur Bezeichnung des Begriffs gebraucht; aus dem wenigstens, was 1te Abth. 210, 1 angeführt wurde, folgt diess nicht. — Ausführlich handeln über das τί ἦν εἶναι und die verwandten Ausdrücke: Trendelenburg (der diesen Gegenstand zuerst gründlich untersucht hat), Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II (1828), 457 ff. De anima 192 ff. 471 ff. Histor. Beitr. I, 34 ff. Schwegler a. a. O. 369 ff. und die von ihm weiter Angeführten.

[1] Anal. post. II, 3. 90, b, 30. 91, a, 1: ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας … ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ. Ebd. II, 10, Anf.: ὁρισμὸς … λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι. (Dasselbe ebd. 94, a, 11.) Top. VII, 5. 154, a, 31: ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. Metaph. V, 8. 1017, b, 21: τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος

durch zu Stande, dass das Allgemeine der Gattung durch die sämmtlichen unterscheidenden Merkmale näher bestimmt wird [1]. Das Wesen der Dinge liegt aber nach Aristoteles nur in ihrer Form [2]; nur mit dieser hat es daher der Begriff zu thun, von den sinnlichen Dingen als solchen dagegen lässt sich kein Begriff aufstellen [3], und

---

ὁρισμὸς, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου. Ebenso VII, 4. 1030, a, 6 vgl. Z. 16. b, 4. c. 5. 1030, b, 26. part. an. I, 1. 642, a, 25. Arist. bezeichnet desshalb den Begriff (im subjektiven Sinn) auch mit den Ausdrücken: ὁ λόγος ὁ ὁρίζων τὴν οὐσίαν (part. an. IV, 5. 678, a, 34), ὁ λόγος ὁ τί ἐστι λέγων (Metaph. V, 13. 1020, a, 18) und ähnliche. (Λόγος oder λόγος τῆς οὐσίας steht aber auch, der objektiven Bedeutung von λόγος entsprechend, für die Form oder das Wesen der Dinge z. B. gen. an. I, 1. 715, a, 5. 8. De an. I, 1. 403, b, 2. II, 2. 414, a, 9 u. ö. vgl. vor. Anm.) Der Sache nach gleichbedeutend mit ὁρισμὸς steht ὅρος z. B. Top. I, 5, Anf.: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. c. 4. 101, b, 21. c. 7. 103, a, 25. Anal. post. I, 3. 72, b, 23. II, 10. 97, b, 26. Metaph. VII, 5. 1031, a, 8. c. 13. 1039, a, 19. VIII, 3. 1043, b, 28. c. 6. 1045, a, 26. poët. c. 6. 1449, b, 23. Das gleiche Wort bezeichnet aber auch im weiteren Sinn jeden der beiden Satztheile (Subjekt und Prädikat), und es ist insofern der stehende Ausdruck für die drei Termini der Schlüsse; Anal. pri. I, 1. 24, b, 16: ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις u. s. w. c. 4. 25, b, 32. c. 10, 30, b, 31. c. 34. 48, a, 2. Anal. post. I, 10. 76, b, 35 u. o.

1) Vgl. S. 145, 1. 2. Das Verhältniss dieser beiden Elemente drückt Aristoteles auch so aus, dass er die Gattung als den Stoff, die Artunterschiede als die Form des Begriffs bezeichnet, und eben hieraus erklärt er es, dass beide im Begriff Eins sind. Die Gattung ist das an sich noch Unbestimmte, welches erst im Artbegriff seine Bestimmtheit erhält, das Substrat (ὑποκείμενον), dessen Eigenschaften, der Stoff, dessen Form die unterscheidenden Merkmale sind. Das Substrat existirt aber in der Wirklichkeit nie ohne Eigenschaften, der Stoff nicht ohne Form, die Gattung daher nicht ausser den Arten, sondern nur in denselben: sie für sich genommen enthält erst die allgemeine Voraussetzung, die Möglichkeit dessen, was in der untersten Art zur Wirklichkeit kommt; Metaph. VIII, 6 vgl. c. 2. 1043, a, 19. V, 6. 1016, a, 25. c. 28. 1024, b, 3. VII, 12. 1038, a, 25. X, 8. 1058, a, 23 vgl. c. 3. 1054, b, 27. Phys. II, 9, Schl. gen. et corr. I, 7. 324, b, 6 (part. an. I, 3. 643, a, 24 gehört nicht hieher).

2) Vgl. S. 146, 1. Weiteres in der Metaphysik.

3) S. S. 147, 1 und Metaph. VII, 11. 1036, b, 28: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός. c. 15, Anf.: unter Substanz versteht man bald den λόγος allein, bald den λόγος σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος (das σύνολον). ὅσαι μὲν οὖν (sc. οὐσίαι) οὕτω (im Sinne des σύνολον) λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ) ... διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ' ἀπό-

auch wenn eine bestimmte Beziehung der Form auf den Stoff zu dem eigenthümlichen Wesen und also auch zu dem Begriff eines Gegenstandes mitgehört [1], lässt sich doch nicht dieser sinnliche Gegenstand selbst, sondern nur diese bestimmte Weise des sinnlichen Daseins, nur die allgemeine Form des Gegenstands, definiren [2]. Folgt nun schon hieraus, dass sich der Begriff nicht auf

---

δειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικὸς, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν (s. o. S. 110), οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμὸν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ἀπόδειξις. Sobald man sie nicht mehr wahrnehme, wisse man ja nicht mehr, ob sie noch so seien wie man sie sich denke. (Hiezu vgl. Top. V, 3. 131, b, 21. Anal. pri. II, 21. 67, a, 39.) c. 10. 1035, b, 34: τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστὶν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτά. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τουδὶ, τῶν καθέκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ (λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικοὺς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους — auch die ersteren haben aber eine ὕλη, nur eine ὕλη νοητή 1036, a, 9 ff.), τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμὸς ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται. ἀπελθόντας δ' ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερόν ποτε εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν, ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ· ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.

1) Wie bei dem Begriff des Hauses (Metaph. VII, 15, s. vor. Anm.), der Seele, der Axt (De an. I, 1. 403, b, 2. II, 1. 412, b, 11), des σιμὸν (Metaph. VII, 5 u. ö.), überhaupt bei allen Begriffen von materiellen und natürlichen Dingen. Vgl. Phys. II, 9, Schl.: wenn auch die materiellen Ursachen den begrifflichen oder Endursachen dienstbar sind, hat doch der Naturforscher beide anzugeben; ἴσως δὲ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἐστὶ τὸ ἀναγκαῖον (die physikalischen, materiellen Ursachen gehören mit zum Begriff der Dinge). ὁρισαμένῳ γὰρ τὸ ἔργον τοῦ πρίειν, ὅτι διαίρεσις τοιαδί· αὕτη δ' οὐκ ἔσται, εἰ μὴ ἕξει ὀδόντας τοιουσδί· οὗτοι δ' οὔ, εἰ μὴ σιδηροῦς. ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἔνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου. Vgl. Metaph. VII, 10. 1035, a, 1. b, 14. c. 11. 1037, a, 29.

1) Wenn man einerseits läugnet, dass der Stoff zum Begriff des Dings gehöre, andererseits aber doch zugeben muss, dass sich unzählige Dinge ohne Angabe ihres Stoffes nicht definiren lassen, so erscheint diess zunächst als ein Widerspruch. Aristoteles sucht nun in der angeführten Stelle Metaph. VII, 10 diesem Widerspruch dadurch zu entgehen, dass er sagt: in solchen Fällen werde doch nicht dieser einzelne, durch die Verbindung eines Artbegriffs mit diesem bestimmten Stoff entstandene Gegenstand definirt, sondern nur seine Form, nicht dieser Kreis, sondern der Kreis, oder das κύκλῳ εἶναι, nicht diese Seele, sondern die Seele, das ψυχῇ εἶναι. Gelöst ist aber die Schwierigkeit damit freilich durchaus nicht. Wenn z. B. die Seele die Entelechie eines organischen Leibes (De an. II, 1), das τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι (Metaph. a. a. O. 1035, b, 16) ist, so gehört eben ein so und so beschaffener Stoff mit zu ihrem Begriff.

die sinnlichen Einzelwesen als solche bezieht [1]), so muss eben dieses von dem Einzelnen überhaupt gelten: das Wissen geht ja immer auf ein Allgemeines [2]), auch die Wörter, aus denen die Begriffsbestimmung zusammengesetzt ist, sind allgemeine Bezeichnungen [3]); jeder Begriff umfasst mehrere Einzelwesen, oder kann wenigstens mehrere umfassen [4]), und wenn wir auch bis zu den untersten Arten herabsteigen, erhalten wir doch immer nur allgemeine Bestimmungen, innerhalb deren sich die Einzelwesen nicht mehr der Art nach, sondern nur noch durch zufällige Merkmale unterscheiden [5]). Zwischen diesem Zufälligen und den artbildenden

---

1) Metaph. VII, 15. 1039, b, 27 s. o. 148, 3.

2) S. o. 110, 2.

3) Metaph. a. a. O. 1040, a, 8: nicht allein die sinnlichen Dinge lassen sich nicht definiren, sondern auch die Ideen; τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὥς φασι, καὶ χωριστή. ἀναγκαῖον δ' ἐξ ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον· ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὁριζόμενος, ἄγνωστον γὰρ ἔσται. τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν. ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλῳ ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὁρίσαιτο, ζῷον ἐρεῖ ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρξει.

4) A. a. O. Z. 14 lässt sich A. einwenden: μηθὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολλοῖς, ἅμα δὲ μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν (was bei der Begriffsbestimmung wirklich der Fall ist, s. o. 145, 2), und er entgegnet darauf neben Anderem (worüber **Bonitz** z. d. St. z. vgl.) Z. 27: wenn auch ein Gegenstand der einzige in seiner Art sei, wie die Sonne oder der Mond, so könnte doch sein Begriff immer nur solches enthalten, ὅσα ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται, οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται· κοινὸς ἄρα ὁ λόγος u. s. w. Aehnlich De coelo I, 9. 278, a, 8: gesetzt es gäbe auch nur Einen Kreis, οὐθὲν ἧττον ἄλλο ἔσται τὸ κύκλῳ εἶναι καὶ τῷδε τῷ κύκλῳ, καὶ τὸ μὲν εἶδος, τὸ δ' εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. Ebd. b, 5: es giebt nur Eine Welt, aber doch ist das οὐρανῷ εἶναι und das τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι zweierlei.

5) Metaph. VII, 10 (s. o. 148, 3): ὁ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου. Anal. post. II, 13. 97, b, 26: αἰεὶ δ' ἐστὶ πᾶς ὅρος καθόλου. Die Begriffsbestimmung lässt sich zwar so lange fortsetzen, bis alle Artunterschiede erschöpft sind, und die τελευταία διαφορὰ erreicht ist, unter dieser bleiben dann aber immer noch die Einzelwesen, welche sich nicht mehr der Art nach unterscheiden (m. s. hierüber Metaph. X, 9. 1058, a, 34 ff. u. oben 145, 2), und insofern ὅμοια sind (Anal. post. II, 13. 97, a, 37. b, 7), welche aber doch immer eine Vielheit, ja eine unbestimmte Vielheit bilden, und ebendesshalb nicht Gegenstand der Wissenschaft und des Begriffs sein können; Metaph. III, 4, Anf.: εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; vgl. II, 2. 994, b, 20 ff. Top. II, 2. 109, b, 14. Anal. post. I, 24. 86, a, 3 ff. und ebd. c. 19—21 den Nachweis, dass die Beweisführung weder nach oben noch nach unten in's Unendliche fortgehen könne. Aristoteles folgt

Unterschieden liegen diejenigen Eigenschaften, welche den Dingen einer gewissen Art ausschliesslich zukommen, ohne doch unmittelbar in ihrem Begriff enthalten zu sein; Aristoteles nennt dieselben Eigenthümlichkeiten (ἴδια)[1]; im weiteren Sinn befasst er aber unter diesem Namen einerseits auch die artbildenden Unterschiede und andererseits zufällige Eigenschaften[2]. Was unter Einen Begriff fällt, ist, so weit diess der Fall ist, identisch[3],

---

hierin ganz Plato; s. 1te Abth. S. 396, 4. 444, 1. — Die Einzeldinge bezeichnet Arist. mit den Ausdrücken: τὰ καθ' ἕκαστα (oder κ. ἕκαστον), τὸ ἀριθμῷ ἓν (Metaph. III, 4. 999, b, 34. Kateg. c. 2. 1, b, 6 u. o. s. Waitz z. d. St.), τὰ τινὰ, ὁ τὶς ἄνθρωπος u. s. w. (Kateg. a. a. O. 1, 4, b. Anal. post. I, 24. 85, a, 34. Metaph. VII, 13. 1038, b, 33), τόδε τι (Kat. c. 5. 3, b, 10. Metaph. IX, 7. 1049, a, 27 u. o. s. Waitz zu d. St. der Kategorieen), auch τὰ ἄτομα (z. B. Kat. c. 2. 1, b, 6. c. 5. 3, a, 35. Metaph. III, 1. 995, b, 29; ebenso heissen zwar auch die untersten Arten, die nicht wieder in Unterarten zerfallen — die ἀδιάφορα s. o. 145, 2 — doch steht in diesem Fall, sofern diese Bedeutung nicht schon aus dem Zusammenhang erhellt, nicht τὰ ἄτομα schlechtweg, sondern ἄτομα εἴδη und Aehnliches; vgl. Metaph. III, 3. 999, a, 12. V, 10. 1018, b, 6. VII, 8, Schl. X, 8. 9. 1058, a, 17. b, 10. XI, 1. 1059, b, 35) oder τὰ ἔσχατα, weil sie beim Herabsteigen vom Allgemeinsten zuletzt kommen (Metaph. XI, 1. 1059, b, 26. Eth. N. VI, 12. 1143, a, 29. 33. De an. III, 10. 433, a, 16. De mem. c. 2. 451, a, 26).

[1] Top. I, 4. 101, b, 17 unterscheidet er γένος, ἴδιον und συμβεβηκός; nachdem er sodann das ἴδιον wieder in den ὅρος und das ἴδιον im engern Sinn getheilt hat, definirt er das letztere c. 5. 102, a, 17: ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος (sich als Wechselbegriff zu ihm verhält), οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν u. s. w.

[2] Schon a. a. O. unterscheidet er von dem ἁπλῶς ἴδιον das ποτὲ ἢ πρός τι ἴδιον, und im 5ten Buch, welches von der topischen Behandlung der ἴδια handelt, (c. 1) das ἴδιον καθ' αὑτὸ von dem ἴδιον πρὸς ἕτερον, das ἀεὶ ἴδ. von dem ποτὲ ἴδ. Von dem ἴδ. πρὸς ἕτερον bemerkt er aber selbst (129, a, 32), und von dem ποτὲ ἴδ. gilt ohnedem, dass es zu den συμβεβηκότα gehöre, als Beispiele des ἴδ. καθ' αὑτὸ und ἀεὶ führt er andererseits wesentliche Merkmale an, wie ζῷον ἀθάνατον, ζῷον θνητὸν, τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκείμενον (128, b, 19. 35. 129, a, 2). Vgl. vor. Anm.

[3] Arist. sagt diess nicht mit diesen Worten, aber es ergiebt sich aus seinen Erörterungen über die verschiedenen Bedeutungen das ταὐτόν. Top. I, 7 (vgl. VIII, 1. 151, b, 29. 152, b, 31) werden deren drei unterschieden: γένει ταὐτὸν ist, was Einer Gattung, εἴδει ταὐτὸν, was Einer Art angehört (hierüber vgl. Metaph. X, 8. 1058, a, 18), ἀριθμῷ ταὐτὸν, ὧν ὀνόματα πλείω τὸ δὲ πρᾶγμα ἕν. Diese letztere Art der Identität lässt sich wieder auf verschiedene Weise ausdrücken: κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως ὅταν ὀνόματι ἢ ὅρῳ τὸ ταὐτὸν ἀποδοθῇ, καθάπερ ἱμάτιον λωπίῳ καὶ ζῷον πεζὸν δίπουν ἀνθρώπῳ, δεύτερον δ' ὅταν τῷ ἰδίῳ, καθάπερ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν ἀνθρώπῳ, ... τρίτον δ' ὅταν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος, οἷον

was nicht unter Einen Begriff fällt, verschieden[1]; zur vollständigen Identität gehört aber allerdings auch Einheit des Stoffes: solche Einzelwesen, zwischen denen kein Artunterschied stattfindet, sind doch noch der Zahl nach verschieden, weil sich in ihnen derselbe Begriff in verschiedenem Stoffe darstellt[2]. Der begriffliche Unterschied ergiebt in seiner Vollendung den conträren, die blosse Verschiedenheit den contradictorischen Gegensatz. Denn conträr entgegengesetzt (ἐναντίον) ist dasjenige, was innerhalb derselben Gattung am Weitesten von einander abliegt[3]:

τὸ καθήμενον ἢ τὸ μουσικὸν Σωκράτει. Etwas anders wird Metaph. V, 9 eingetheilt: Arist. unterscheidet hier zuerst die ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκὸς und ταὐτὰ καθ' αὑτὰ, sodann das ταὐτὸν εἴδει und ἀριθμῷ, welche beide theils von dem ausgesagt werden, was Einen Stoff, theils von dem, was Ein Wesen habe. (Genauer X, 3. 1054, a, 32: der Zahl nach identisch sei, was sowohl dem Stoff als der Form nach Eins ist.) Im Allgemeinen wird die Bestimmung aufgestellt, welche sich auf die obige leicht zurückführen lässt: ἡ ταὐτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν (wie in: αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν). Da aber (c. 10, 1018, a, 35) die Einheit und das Sein verschiedene Bedeutung haben können, müsse sich die des ταὐτὸν, ἕτερον u. s. f. nach der ihrigen richten.

1) Metaph. V, 9. 1018, a, 9: ἕτερα δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἴδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταὐτῷ λέγεται τὸ ἕτερον. Ueber das εἴδει und γένει ἕτερον vgl. ebd. X, 8. V, 10. 1018, a, 38 ff. c. 28. 1024, b, 9.

2) S. vor. Anmm. und 150, 5. Dass die individuelle Verschiedenheit der Dinge ihren Grund im Stoff haben soll, wird auch später noch gezeigt werden.

3) Diese Definition führt Arist. Kateg. c. 6. 6, a, 17. Eth. N. II, 8. 1108, b, 33 als eine überlieferte an (ὁρίζονται); Metaph. X, 4, Anf. jedoch trägt er sie in eigenem Namen vor, und begründet die Bestimmung, dass die Entgegengesetzten derselben Gattung angehören müssen, ausdrücklich mit der Bemerkung: τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα (ein Ton und eine Farbe z. B. sind sich nicht entgegengesetzt, weil sie überhaupt nicht verglichen werden können, ἀσύμβλητα sind). Dagegen lesen wir Metaph. V, 10. 1018, a, 25: ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ, (dass die ἐναντία einem und demselben δεκτικὸν zukommen, bestätigt Metaph. X, 4. 1055, a, 29. De somno 1. 453, b, 27) καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν, καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος. τὰ δ' ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων u. s. w. (Dieses auch X, 4. 1055, a, 35.) Auch Kateg. c. 11, Schl. heisst es: ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι (wie weiss und schwarz), ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν (wie gerecht und ungerecht), ἢ αὐτὰ γένη εἶναι (wie gut und böse). Aehnlich Simpl. in Categ., Schol. 84, a, 6: nach Arist. (π. 'Αντικειμένων) seien zwei Definitionen ἐναντίαι, ἐὰν τῷ γένει τι ᾖ ἐναντίον ἢ ταῖς διαφοραῖς ἢ ἀμφοτέροις. Die

der conträre Gegensatz ist nichts anderes, als der absolute Artunterschied [1]. In contradictorischem Gegensatz dagegen stehen diejenigen Begriffe, welche sich zu einander als Bejahung und Verneinung verhalten [2], zwischen denen daher nichts in der Mitte liegt [3], und von denen jedem gegebenen Gegenstand der eine

---

reifere und richtigere Darstellung ist aber die Metaph. X (gut und böse z. B. könnten sich nicht entgegengesetzt sein, wenn sie nicht unter denselben Gattungsbegriff, den des sittlichen Verhaltens, fielen), und Aristoteles selbst führt (1055, a, 23 ff.) die früheren Bestimmungen auf den hier aufgestellten Begriff des ἐναντίον zurück. Nur aus diesem erklärt sich auch der Grundsatz (Metaph. III, 2. 996, a, 20. IV, 2, 1004, a, 9. 1005, a, 3. XI, 3. 1061, a, 18. An. pri. I, 36. 48, b, 5. De an. III, 3. 427, b, 5 u. o. s. Bonitz u. Schwegler zu Metaph. III, 2 a. a. O.): τῶν ἐναντίων μία ἐπιστήμη. Dieselbe Wissenschaft ist die, welche es mit Dingen derselben Gattung zu thun hat; was verschiedenen Gattungen angehört, wie Ton und Farbe, fällt insofern auch unter verschiedene Wissenschaften. Vgl. a. a. O. 1055, a, 31. Aus jenem Begriff des ἐναντίον wird ferner (a. a. O. 1055, a, 19 vgl. De coelo I, 2. 269, a, 10. 14. Phys. I, 6. 189, a, 13.) der Satz abgeleitet, dass Einem nur Eines conträr entgegengesetzt sein könne. Zwischen conträr Entgegengesetzten können unbestimmt viele Zwischenglieder in der Mitte liegen, welche dann aus ihnen zusammengesetzt sind (wie die Farben aus hell und dunkel); doch finden sich solche Mittelglieder nicht zwischen allen, sondern nur zwischen denen, von welchen dem dafür empfänglichen Subjekt nicht nothwendig das eine oder das andere zukommt, bei welchen ein allmähliger Uebergang von dem einen zu dem anderen stattfindet (Metaph. X, 7. Kateg. c. 10. 11, b, 38 ff. 12, b, 25 ff. vgl. Simpl. Categ., Schol. in Ar. 84, a, 15 ff. 28 ff.); wie es denn hauptsächlich die Veränderungen in der Natur sind, welche Aristoteles bei der Lehre vom ἐναντίον im Auge hat, denn jede Veränderung ist Uebergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten; Phys. V, 3. 226, b, 2. 6. I, 4. 187, a, 31. c. 5. 188, a, 31 ff. gen. et corr. I, 7. 323, b, 29. — Der obigen Definition des εἴδει ἐναντίον entspricht die des ἐναντίον κατὰ τόπον Meteor. II, 6. 363, a, 30; Phys. V, 3. 226, b, 32. — Ueber die richtige sprachliche Formulirung der Gegensätze hatte sich Arist. π. Ἀντικειμένων geäussert; Simpl. a. a. O. 83, b, 39 ff.

[1] Die διαφορὰ τέλειος Metaph. X, 4. 1055, a, 10 ff. 22 ff. Da dieser Gegensatz nur zwischen den abstrakten Begriffen, nicht zwischen konkreten Dingen stattfindet, wollte Arist in der Schrift π. Ἀντικειμένων nur solche Begriffe (z. B. φρόνησις und ἀφροσύνη) ἁπλῶς ἐναντία genannt wissen, nicht aber das daran Theilhabende (wie φρόνιμος und ἄφρων). Simpl. in Categ., Schol. in Ar. 83, b, 24 ff. vgl. Plato Phädo 103, B.

[2] Die stehende Bezeichnung für diese Art der Entgegensetzung ist daher: ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντικεῖσθαι; bei den Urtheilen (s. u.) heisst sie ἀντίφασις, und unter demselben Namen wird Phys. V, 3. 227, a, 8. Metaph. IV, 7, Anf. V, 10, Anf. auch der Gegensatz der Begriffe mitbefasst.

[3] Metaph. IV, 7. XI, 6. 1063, b, 19. Phys. a. a. O. vgl. was später über

oder der andere nothwendig zukommen muss [1]; diese Art des Gegensatzes entsteht, mit anderen Worten, wenn alles das, was in einem Begriff nicht enthalten ist, in einem verneinenden Ausdruck zusammengefasst, die Gesammtheit der möglichen Bestimmungen nach ihrer Identität oder Verschiedenheit mit einer gegebenen Bestimmung getheilt wird. Zwischen dem conträren und dem contradictorischen Gegensatz steht nach Aristoteles der des Besitzes und der Beraubung [2]; indessen will es ihm nicht recht gelingen, den Unterschied dieses Verhältnisses von den beiden anderen festzustellen [3]. Als eine vierte Art der Entgegensetzung

---

das contradictorische Urtheil zu sagen sein wird; die Art der Entgegensetzung ist nämlich dort dieselbe, wie hier; Kat. c. 10. 12, b, 10.

[1] Kateg. c. 10. 11, b, 16 ff. 13, a, 37 ff. Metaph. X, 1057, a, 33.

[2] ἕξις und στέρησις, z. B. sehend und blind. Zum Folgenden vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 103 ff.

[3] Metaph. V, 22 (und hierauf zurückweisend X, 4. 1055, b, 3) unterscheidet A. drei Bedeutungen der στέρησις: 1) ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι, κἂν μὴ αὐτὸ ᾖν πεφυκὸς ἔχειν, οἷον φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται. 2) ἂν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ; 3) ἂν πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχῃ. Allein in der ersten Bedeutung wäre die Privation gleichbedeutend mit der Negation (blind = nichtsehend), und es könnte von den κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν Entgegengesetzten gesagt werden, was auch nach Kat. c. 10. 13, b, 20 ff. (freilich den Postprädicamenten) nicht von ihnen gesagt werden kann, jedes Ding sei entweder das eine oder das andere von ihnen (entweder sehend oder blind), das Verhältniss der στέρησις und ἕξις würde sich mithin auf das der ἀντίφασις zurückführen. Bei den zwei andern Bedeutungen ist diess allerdings nicht der Fall, denn bei ihnen drückt die στέρησις, wie auch Metaph. IV, 12. 1019, b, 3 ff. zugegeben wird, selbst wieder etwas Positives, eine Art ἕξις aus; dafür fällt aber, wenn wir die Beraubung in diesem Sinn nehmen, ihr Gegensatz gegen die ἕξις unter den Begriff des ἐναντίον. Der Unterschied beider wird in den Postprädicamenten, Kat. c. 10. 12, b, 26 ff. darin gefunden, dass von den ἐναντία, wenn es zwischen ihnen kein Mittleres gebe (wie zwischen gerade und ungerade), nothwendig jedem dafür Empfänglichen das eine oder das andere zukommen müsse (jede Zahl ist entweder gerade oder ungerade); wenn es dagegen ein Mittleres zwischen ihnen gebe, diess niemals der Fall sei (es kann nicht gesagt werden: jedes, was für die Farbe empfänglich ist, muss entweder weiss oder schwarz sein); bei der στέρησις und ἕξις dagegen finde weder das Eine noch das Andere statt: man könne nicht sagen, „jedem dafür Empfänglichen muss das eine oder das andere der Entgegensetzten zukommen“, denn es könne eine Zeit geben, wo ihm noch keines von beiden zukomme, τὸ γὰρ μήπω πεφυκὸς ὄψιν ἔχειν οὔτε τυφλὸν οὔτε ὄψιν ἔχον λέγεται; man könne die so Entgegengesetzten aber auch nicht zu dem rechnen, zwischen dem es Mittelglieder gebe,

wird die der Verhältnissbegriffe angeführt [1]. Von allen diesen

---

ὅταν γὰρ ἤδη πεφυκὸς ᾖ ὄψιν ἔχειν, τότε ἢ τυφλὸν ἢ ὄψιν ἔχον ῥηθήσεται. Allein so lange etwas noch nicht πεφυκὸς ὄψιν ἔχειν ist, ist es eben auch noch kein δεκτικὸν ὄψεως, dieser Fall gehört also gar nicht hieher, und andererseits liegt zwischen dem Besitz und der Beraubung allerdings Vieles in der Mitte, nämlich alle Grade des theilweisen Besitzes: es gibt nicht blos Sehende und Blinde, sondern auch Halbblinde. Ein weiterer Unterschied der ἐναντία von dem κατὰ στέρησιν καὶ ἕξιν Entgegengesetzten soll (Kat. c. 10. 13, a, 18) darin liegen, dass bei jenen der Uebergang von dem Einen zum Andern gegenseitig sei (das Weisse kann schwarz und das Schwarze weiss werden), bei diesen nur einseitig, vom Haben zur Beraubung, nicht umgekehrt. Diess ist aber gleichfalls nicht richtig: es kann nicht blos der Sehende blind oder der Reiche arm, sondern auch der Blinde sehend und der Arme reich werden, und wenn diess nicht in allen Fällen möglich ist, so gilt das Gleiche auch von den ἐναντία: es kann auch nicht jeder Kranke gesund, alles Schwarze weiss werden. Für das logische Verhältniss der Begriffe wäre dieser Unterschied überdiess ganz unerheblich. Metaph. X, 4. 1055, b, 3. 7. 14 endlich wird bemerkt: die στέρησις sei eine Art der ἀντίφασις, nämlich die ἀντίφασις ἐν τῷ δεκτικῷ, die ἐναντιότης eine Art der στέρησις (so auch XI, 6. 1063, b, 17), so dass demnach diese drei Begriffe eine Stufenfolge vom Höheren zum Niederen bilden würden. Auch diess kann man aber nur dann sagen, wenn der Begriff der στέρησις nicht genauer bestimmt wird; sobald diess geschieht, fällt das Verhältniss der στέρησις und ἕξις entweder unter die ἀντίφασις oder unter die ἐναντίοτης. Auf die letztere führt auch Anal. post. I, 4. 73, b, 21: ἔστι γὰρ τὸ ἐναντίον ἢ στέρησις ἢ ἀντίφασις ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον ἄρτιον τὸ μὴ περιττὸν ἐν ἀριθμοῖς; denn um ein ἐναντίον sein zu können, muss die στέρησις einen positiven Begriff ausdrücken, und zwar nicht blos indirekt, wie die ἀντίφασις, von der sie ja hier unterschieden wird. Das Gleiche gilt von Stellen, wie Metaph. VII, 7. 1033, a, 7 ff., wo das Kranke, nach andern Stellen das ἐναντίον des Gesunden, als seine στέρησις angeführt ist; ebd. XII, 4. 1070, b, 11: ὡς μὲν εἶδος [αἰτία τῶν σωμάτων] τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις, denn das Kalte bildet zum Warmen einen conträren Gegensatz, und wenn es ein εἶδος ist, kann es keine blosse Verneinung sein; wird es daher auch mit andern analogen Begriffen für eine solche ausgegeben (z. B. De coelo II, 3. 286, a, 25), so erkennt doch Arist. selbst anderswo an, dass es in gewissen Fällen eine natürliche Eigenschaft, kein blosser Mangel sei (part. an. II, 2. 649, a, 18), und dass es die Kraft habe, zu wirken (gen. et corr. II, 2. 329, b, 24), die einer blossen στέρησις unmöglich zukommen kann. Vgl. Trendelenburg a. a. O. 107 ff. Strümpell Gesch. d. theor. Phil. 227 f. — Von der στέρησις und ἕξις hatte Arist. auch in der Schrift π. Ἀντικειμένων gehandelt; Simpl. Schol. in Ar. 86, b, 41. 87, a, 2. Ueber die metaphysische Bedeutung der στέρησις und ihr Verhältniss zur ὕλη wird später zu sprechen sein.

[1] Kat. c. 10. 11, b, 17. 24 ff. Top. II, 2. 109, b, 17. c. 8. 113, b, 15. 114, a, 13. V, 6. 135, b, 17. Metaph. X, 4. 1055, a, 33. c. 3. 1054, a, 23. Wenn Me-

Arten der Entgegensetzung gilt der Satz, dass die so auf einander Bezogenen unter dieselbe Wissenschaft fallen [1].

Die Begriffe für sich genommen geben aber noch keine Rede, sie sind weder wahr noch falsch; eine bestimmte Aussage, und ebendamit Wahrheit und Irrthum, findet sich erst im Satze [2]. Durch die Verbindung des Nennworts mit dem Zeitwort, der Subjekts- und der Prädikatsbezeichnung [3], erhalten wir eine Rede (λόγος) [4]; hat diese Rede die Form der Aussage, wird in ihr etwas bejaht oder verneint, so entsteht, im Unterschied von anderen Redeweisen [5], der Satz [6], oder das Urtheil (ἀποφάνσις) [7], als dessen

---

taph. V, 10 noch zwei weitere Formen der Entgegensetzung genannt sind, so zeigt Bonitz z. d. St. Waitz Arist. Org. I, 308, dass diese unter die vier sonst allein genannten fallen. Umgekehrt nennt Phys. V, 3. 227, a, 7 nur die ἀντίφασις und ἐναντιότης. Beispiele solcher Verhältnissbegriffe (Kat. a. a. O. und c. 7. Metaph. V, 15) sind: das Doppelte und das Halbe, überhaupt das Vielfache und sein Theil, das ὑπερέχον und ὑπερεχόμενον; das Wirkende und das Leidende; das Messbare und das Maass, das Wissbare und das Wissen.

[1] S. o. 152, 3, und was die Ausdehnung des obigen Satzes auf alle ἀντικείμενα betrifft, Metaph. IV, 2. 1004, a, 9. Top. I, 14. 105, b, 33. II, 2. 109, b, 17. VIII, 1. 155, b, 30. c. 13. 163, a, 2. Die Begründung dieses Satzes liegt im Allgemeinen darin, dass von den Entgegengesetzten keines ohne das Andere gewusst werden kann, dieses selbst aber hat in den verschiedenen Fällen verschiedene Ursachen: beim contradictorischen Gegensatz rührt es daher, dass der negative Begriff Non = A den positiven A unmittelbar voraussetzt und enthält, bei den Correlatbegriffen daher, dass sie sich gegenseitig voraussetzen, beim conträren Gegensatz und bei der στέρησις und ἕξις, so weit sie unter diesen fällt, daher, dass die Kenntniss der entgegengesetzten Artunterschiede die der gemeinsamen Gattung voraussetzt.

[2] De interpr. c. 1. 16, a, 9 ff. c. 4. c. 5. 17, a, 17. De an. III, 6. 430, a, 26. b, 27. c. 8. 432, a, 11 vgl. Metaph. VI, 4 und die platonische Lehre 1ste Abth. 399, 2. 3.

[3] M. s. über ὄνομα und ῥῆμα, welches letztere aber Copula und Prädikat in sich begreift, De interpr. c. 2. 3. c. 10. 19, b, 11. Poët. c. 20. 1457, a, 10. 14. Auch diess ist platonisch; s. 1ste Abth. a. a. O. und 403, 6.

[4] De interpr. c. 4.

[5] Wie Wunsch, Bitte u. s. w. Die Frage wird Anal. pr. I, 1. 24, a, 22. Top. I, 10. 104, a, 8 (vgl. Waitz Arist. Org. I, 352) zwar unter den Begriff der πρότασις gestellt, aber als πρότασις διαλεκτικὴ von der ἀποδεικτικὴ so unterschieden, dass diese λῆψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως, sie dagegen ἐρώτησις ἀντιφάσεως sei.

[6] Πρότασις; über den Ausdruck vgl. m. Biese Phil. d. Arist. I, 128, 2. Waitz Arist. Org. I, 368.

[7] De interpr. c. 4. 17, a, 1. Anal. pr. I, 1. 24, a, 16.

Grundform Aristoteles das einfache kategorische Urtheil betrachtet [1]). Ein Urtheil ist wahr, wenn das Denken, dessen innere Vorgänge durch die Sprache bezeichnet werden [2]), dasjenige für verknüpft oder getrennt hält, was in der Wirklichkeit verknüpft oder getrennt ist, falsch, wenn das Gegentheil stattfindet [3]). Der ursprünglichste Unterschied unter den Urtheilen ist daher der der bejahenden und der verneinenden [4]). Jeder Bejahung steht eine Verneinung gegenüber, welche mit ihr einen ausschliessenden (contradictorischen) Gegensatz (ἀντίφασις) bildet, so dass entweder die eine oder die andere wahr sein muss, und kein drittes möglich ist [5]); daneben stehen aber gewisse bejahende Sätze zu gewissen verneinenden (die allgemein bejahenden nämlich zu denen, welche das Gleiche allgemein verneinen) in dem Verhältniss des conträren Gegensatzes, welcher einen dritten möglichen Fall nicht ausschliesst 1). Eine reine Darstellung dieser Verhältnisse dürfen wir aber freilich bei Aristoteles nicht erwarten. Da er die Copula noch nicht bestimmt vom Prädikat unterscheidet 2), weiss er auch die richtige Beziehung der Negation noch nicht zu finden: er spricht es nirgends aus, dass sie in Wirklichkeit nur der Copula gilt, nur die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, nicht das Subjekt oder Prädikat selbst verneint 3), und im Zusammenhang damit führt er die Sätze mit negativem Prädikat oder Subjekt als eine besondere Form auf 4), während dazu doch eigentlich kein Grund vorliegt 5).

---

[1] De interpr. c. 5. 17, a, 20: ἡ μὲν ἁπλῆ ἐστιν ἀπόφανσις ... ἡ δὲ ἐκ τούτων συγκειμένη ... ἔστι δὲ ἡ μὲν ἁπλῆ ἀπόφανσις φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν, ὡς οἱ χρόνοι διῄρηνται. Weiteres unten.

[2] Ueber die Sprache als σύμβολον τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων s. m. De interpr. c. 1. 16, a, 3. c. 2, Anf. c. 4. 17, a, 1. soph. el. c. 1. 165, a, 6. De sensu c. 1. 437, a, 14. Rhet. III, 1. 1404, a, 20. Die Vorgänge in der Seele, welche die Worte ausdrücken, sind nach diesen Stellen bei Allen die gleichen, ihre sprachliche Bezeichnung dagegen ist Sache der Uebereinkunft und desshalb bei Verschiedenen verschieden, wie die Schriftzeichen.

[3] Metaph. VI, 4. IX, 1, Anf.

[4] De interpr. c. 5, Anf.: ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις εἶτα ἀπόφασις· οἱ δ' ἄλλοι πάντες συνδέσμῳ εἷς. Weitères ebd. c. 5. 6. Anal. pr. I, 1. 24, a, 16. Anal. post. I, 25. 86, b, 33. Die πρότασις καταφατικὴ heisst auch κατηγορικὴ, die ἀποφατικὴ auch στερητική. Anal. pr. I, 2. c. 4. 26, a, 18. 31. c. 6. 28, a, 20. b, 6. 15. c. 13. 32, b, 1.

[5] De interpr. c. 6. c. 7. 17, b, 16. Anal. post. I, 2. 72, a, 11: ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὁποτερονοῦν μόριον. ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν. μόριον δ' ἀντιφάσεως τὸ μὲν τὶ κατά τινος κατάφασις, τὸ δὲ τὶ ἀπό τινος ἀπόφασις. Vgl. S. 152 f. Ueber den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten wird später noch weiter zu sprechen sein. Eine Ausnahme von der obigen Regel machen nach Arist. De interpr. c. 9 solche Disjunktivsätze, welche sich auf einen zukünftigen Erfolg beziehen, der zufällig ist oder vom freien Willen abhängt. Von ihnen kann man, wie er glaubt, überhaupt nichts vorher sagen, weder dass sie eintreten, noch dass sie nicht eintreten werden, von ihnen gilt (gen. et corr. II, 11. 337, b, 3) nur ὅτι μέλλει, aber nicht ὅτι ἔσται, denn dieses schliesst die Möglichkeit des Andersseins aus; es ist daher bei ihnen nur der disjunktive Satz wahr: „sie werden entweder eintreten oder nicht eintreten,“ von den zwei kategorischen Sätzen dagegen: „sie werden eintreten“, und: „sie werden nicht eintreten“ keiner. Die letztere Behauptung hat für uns etwas Auffallendes; wir würden eher sagen, die eine von beiden Aussagen sei wahr, nur erfahre man erst durch den Erfolg, welche. Arist. nimmt aber den Begriff

---

des ἀληθὲς im strengeren Sinn; er versteht darunter ein solches, was nicht anders sein kann, oder vielmehr, er hat dabei den Unterschied zwischen thatsächlicher Richtigkeit und apodiktischer Wahrheit ausser Acht gelassen. Zu der Aporie, welche Arist a. a. O. erörtert, haben ihm wohl die Megariker den Stoff geliefert, vgl. 1te Abth. 183, 2.

1) De interpr. c. 7. 17, b, 20. vgl. was S. 152 über die ἐναντιότης bemerkt wurde. Auch die partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätze, welche sich nach späterer Terminologie *subcontrarie* entgegengesetzt sind, werden Anal. pr. II, 8. 59, b, 10 zu den ἐναντίως ἀντικείμεναι gerechnet; c. 15, Anf. bemerkt jedoch, sie seien diess nur den Worten, nicht der Sache nach.

2) S. o. 156, 3. De interpr. c. 10. 19, b, 19 wird nun allerdings auch der Fall in's Auge gefasst, ὅταν τὸ ἔστι τρίτον προςκατηγορῆται, wie in dem Satz ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος. Diess bezieht sich aber nicht auf die Trennung der Copula vom Prädikat, sondern nur darauf, dass in den Existentialsätzen: ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ἄ. u. s. w. das Subjekt durch ein adjektivisches Epitheton erweitert sein kann, welches sich seinerseits wieder affirmativ (δίκαιος ἄ.) oder negativ (οὐ δίκαιος ἄ.) fassen lässt: ἔστι δίκ. ἄ. heisst: es giebt einen gerechten Menschen, was etwas anderes ist, als: ἄνθρωπος δίκαιός ἐστι, der Mensch ist gerecht. Dass jeder Satz, selbst der Existentialsatz, logisch betrachtet aus drei Bestandtheilen besteht, sagt A. nirgends, und in der Schrift π. Ἑρμηνείας nimmt er seine Beispiele sogar mit Vorliebe von den zweitheiligen Existentialsätzen her.

3) Anal. pr. I, 46, Anf. c. 3. 25, b; 19 zeigt er wohl, dass zwischen μὴ εἶναι τοδὶ und εἶναι μὴ τοῦτο, μὴ εἶναι λευκὸν und εἶναι μὴ λευκὸν ein Unterschied sei, indem die Sätze der letzteren Art die Form bejahender Sätze haben, aber den eigentlichen Grund davon deckt er nicht auf, auch nicht De interpr. c. 12, worauf Brandis S. 165 verweist.

4) De interpr. c. 3. 16, a, 30. b, 12 sagt er: οὐκ-ἄνθρωπος sei kein ὄνομα, οὐχ-ὑγιαίνει kein ῥῆμα, will dann aber jenes ὄνομα ἀόριστον, dieses ἀόριστον

Weiter zieht Aristoteles die Quantität der Urtheile in Betracht, indem er zunächst zwischen den auf eine Mehrheit und den auf Einzelne bezüglichen, und sodann unter den ersteren zwischen den allgemeinen und den partikulären, im Ganzen also zwischen allgemeinen, partikulären und individuellen Urtheilen unterscheidet [1]. Auch hier drängt sich aber in den sogenannten unbestimmten Urtheilen eine Kategorie ein, welche eigentlich nicht die logische Form der Gedankenverknüpfung, sondern nur das Grammatische des Ausdrucks betrifft [2]. Sehr wichtig ist endlich unserem Philosophen, wegen ihrer Bedeutung für die Syllogistik,

---

ῥῆμα nennen, und bringt c. 10 neben den Sätzen ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἔ. ἄ. u. s. w. auch die entsprechenden aus negativen Begriffen zusammengesetzten: ἔστιν οὐκ-ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν οὐκ-ἄ., ἔστινοὐ-δίκαιος οὐκ-ἄνθρ., οὐκ ἔστιν οὐ-δίκ. οὐκ-ἄνθρ. u. s. w. Theophrast nannte diese Sätze: ἐκ μεταθέσεως (Ammon. De interpr. 128, b, u. 129, a, u. Philop. Schol. in Ar. 121, a, u.) oder κατὰ μετάθεσιν (Alex. Analyt. 134, a, m.).

5) Denn das, worin die Form des Urtheils liegt, diese bestimmte Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat, bleibt sich gleich, ob nun Subjekt und Prädikat positive oder negative Begriffe sind; und Aristoteles selbst giebt Anal. pr. I, 3. 25, b, 19 vgl. c. 13. 32, a, 31 zu, dass Ausdrücke, wie ἐνδέχεται μηδενὶ ὑπάρχειν, ἔστιν οὐκ ἀγαθὸν, ein σχῆμα καταφατικὸν haben. Mit Recht nimmt aber Prantl. Gesch. d. Log. I, 143 an dem ὄνομα und ῥῆμα ἀόριστον überhaupt Anstoss, da die Verneinung in Wirklichkeit überhaupt nur im Urtheil vorkommen kann, jeder Subjekts- oder Prädikatsbegriff als solcher dagegen einen positiven Inhalt haben muss.

[1] De interpr. c. 7. Die allgemeinen Urtheile werden hier als solche bezeichnet, welche ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνονται καθόλου, die partikulären, welche auch ἐν μέρει oder κατὰ μέρος genannt werden (Anal. pr. I, 1. 24, a, 17. c. 2. 25, a, 4. 10. 20 u. ö.), als solche, die ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν μὴ καθόλου δὲ ἀποφαίνονται, d. h. in beiden ist das Subjekt ein καθόλου, ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, aber in den einen wird das Prädikat von diesem Subjekt seinem ganzen Umfang nach ausgesagt, in den anderen nicht.

[2] Während De interpr. von den unbestimmten Urtheilen nicht mehr gesprochen wird, sondern die individuellen in ihre Stelle einrücken, sagt Anal. pr. I, 1. 24, a, 16 (vgl. c. 2. 25, a, 4. c. 4. 26, b, 3 u. ö.): πρότασις … ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος. Die Beispiele jedoch, welche hier angeführt werden: τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν, gehören logisch betrachtet zu den allgemeinen Sätzen, andere, die man herziehen könnte, wie ἔστιν ἄνθρωπος δίκαιος, sind partikuläre. Arist. selbst macht auch in der Analytik von den προτάσεις ἀδιόριστοι keinen weiteren Gebrauch; Theophrast bezeichnete mit diesem Namen die partikulär verneinenden (Alex. Analyt. 21, b, m.), oder wie Ammon. De interpr. 73, a, m angiebt, die partikulären Sätze überhaupt.

die Modalität der Urtheile; er unterscheidet solche, die ein wirkliches, ein nothwendiges, und ein mögliches Sein aussagen [1]; diese Unterscheidung fällt jedoch mit der jetzt üblichen zwischen assertorischen apodiktischen und problematischen Urtheilen nicht zusammen, denn sie bezieht sich bei Aristoteles nicht auf den Grad der subjektiven Gewissheit, sondern auf die objektive Beschaffenheit der Dinge, und unter dem Möglichen will er dabei überdiess nicht alles, was sein kann, sondern nur dasjenige verstanden wissen, was sein kann, ohne nothwendig zu sein, was mithin sowohl sein als nicht-sein kann [2]. Den Folgesätzen, welche er aus seinen Bestimmungen ableitet, haben zum Theil schon Theophrast und Eudemus widersprochen [3]. Der sog. Relation der Urtheile schenkt Aristoteles so wenig, als den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen, Beachtung; nur in dem, was er vom aus-

---

[1] Anal. pr. I, 2, Anf.: πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.

[2] Anal. pr. I, 13. 32, a, 18: λέγω δ' ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον. Z. 28: ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον. Metaph. IX, 3. 1047, a, 24: ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. Ebenso c. 4. 1047, b, 9.: c. 8. 1050, b, 8: πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν ... τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. IX, 9, Anf.: ὅσα γὰρ κατὰ τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία: was gesund sein kann, kann auch krank sein, was ruhen kann, kann sich auch bewegen, wer bauen kann, kann auch niederreissen.

[3] Arist. sagt, in der Möglichkeit sei zugleich auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten (s. vor. Anm. und De interpr. c. 12. 21, b, 12: δοκεῖ δὲ τὸ αὐτὸ δύνασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ δυνατὸν τέμνεσθαι ἢ βαδίζειν καὶ μὴ βαδίζειν καὶ μὴ τέμνεσθαι δυνατόν u. s. w.), indem er für die Bestimmung dieses Begriffs von derjenigen Bedeutung der δύναμις ausgeht, wornach sie ein Vermögen zu thun oder zu leiden bezeichnet (Metaph. IX, 1. 1046, a, 9 ff. V, 12, Anf.); und dass diese Möglichkeit des Gegentheils nicht immer eine gleich starke ist, dass das ἐνδεχόμενον oder δυνατὸν (denn diese beiden Ausdrücke sind der Sache nach gleichbedeutend) bald ein solches bezeichnen soll, was in der Regel, aber doch nicht ausnahmslos, eintritt, bald ein solches, was gleich gut eintreten und nicht eintreten kann (Anal. pr. a. a. O. 32, b, 4 ff), ist unerheblich. Er behauptet daher Anal. pr. I, 13. 32, a, 29 (vgl. De coelo I, 12. 282, a, 4), die Möglichkeitssätze lassen sich in der Art umkehren, dass aus dem ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν immer auch das ἐνδέχεσθαι μὴ ὑπάρχειν, aus dem παντὶ ἐνδέχεσθαι das ἐνδέχεσθαι μηδενὶ und μὴ παντὶ (die Möglichkeit, dass das fragliche Prädikat Keinem, oder nicht Allen zukomme — Prantl Gesch. d. Log. I, 267 erklärt die Worte unrichtig) gefolgert werde, denn da das Mögliche kein Nothwendiges sei, könne von allem, was (blos) möglich ist, auch das Gegentheil stattfinden;

---

und aus demselben Grunde läugnet er (ebd. c. 17. 36, b, 35) für die Möglichkeitssätze die einfache Conversion der allgemein verneinenden Urtheile; denn da das verneinende Urtheil: „es ist möglich, dass kein B A ist," ihm zufolge das bejahende: „es ist möglich, dass jedes B A ist," in sich schliesst, so würde die einfache Conversion des ersteren die einfache Conversion eines allgemein bejahenden Urtheils in sich schliessen, allgemein bejahende Urtheile können aber nicht einfach convertirt werden. Theophrast und Eudemus widersprachen diesen Behauptungen, indem sie unter dem Möglichen alles das verstanden, was stattfinden kann, die Bestimmung dagegen, dass es zugleich auch müsse nicht-stattfinden können, aufgaben, und somit das Nothwendige mit zu dem Möglichen rechneten (Alex. Analyt. pr. 51, b, m. 64, b, u. 72, a, u. b, m. 73, a, u.). Aristoteles selbst (Anal. pr. I, 3. 25, a, 37. De interpr. c. 13. 22, b, 29 vgl. Metaph. IX, 2, Anf. c. 5. 1048, a, 4. c. 8. 1050, b, 30 ff.) giebt mit Rücksicht auf die Naturkräfte (δυνάμεις), die nur in Einer Richtung wirken, zu, dass auch das Nothwendige ein Mögliches (δυνατὸν) genannt werden könne, und dass unter dieser Voraussetzung die allgemein verneinenden Möglichkeitssätze einfach convertirt, und von der Nothwendigkeit auf die Möglichkeit geschlossen werden könne, aber er sagt zugleich auch, von seinem Begriff des Möglichen gelte diess nicht. — Zwei weitere Streitpunkte zwischen Aristoteles und seinen Schülern, über die Alexander eine eigene Schrift verfasst hatte (Alex. Anal. 40, b, m. 83, a, o.), entstanden bei der Frage über die Modalität der Schlusssätze in Schlüssen, deren Prämissen verschiedene Modalität haben. Aristoteles sagt, wo die eine Prämisse ein Möglichkeits- die andere ein Wirklichkeitssatz ist, ergebe sich nur in dem Fall ein vollkommener Schluss, wenn der Obersatz ein Möglichkeitssatz sei; sei es dagegen der Untersatz, so erhalten wir theils einen unvollkommenen Schluss, d. h. einen solchen, dessen Schlusssatz nur durch *deductio ad absurdum*, nicht unmittelbar aus den gegebenen Prämissen, gewonnen wird, theils müsse die Möglichkeit, wenn es ein verneinender Schluss ist (richtiger: in allen Fällen) im Schlusssatz uneigentlich (nicht von dem, was sein und nicht sein kann) verstanden werden (Anal. pr. I, 15). Theophrast und Eudemus dagegen waren der Meinung, auch in diesem Fall entstehe ein vollkommener Schluss der Möglichkeit (Alex. a. a. O. 56, b, o. u.). Beide Theile von ihrem Begriff des Möglichen aus mit Recht. Versteht man unter dem Möglichen alles, was sein kann, auch das Nothwendige mit eingeschlossen, so sind die Schlüsse ganz richtig und einfach: „Jedes B ist A, jedes C kann B sein, also kann jedes C A sein;" „kein B ist A, jedes C kann B sein, also ist es möglich, dass kein C A ist." Soll dagegen möglich nur das heissen, dessen Gegentheil gleichfalls möglich ist, so kann man diese Schlüsse nicht machen, weil in diesem Fall der Untersatz: „jedes C kann B sein" den verneinenden Satz mit enthält: „jedes C kann nicht-B-sein." Man kann z. B. nicht schliessen: „jeder Geschworene ist ein Mensch, jeder Staatsbürger kann möglicherweise Geschworener sein (möglicherweise aber auch keiner sein), also schliessenden Gegensatz sagt [1], liegt der Keim zu der Lehre vom disjunktiven Urtheil. Dagegen handelt er ausführlich, aber nur im Zusammenhang der Schlusslehre, von der Umkehrung der Urtheile [2], für welche er die bekannten Regeln [3] feststellt; nur in Betreff der Möglichkeitssätze verwickelt ihn seine eigenthümliche Begriffsbestimmung des Möglichen in die oben erörterten Schwierigkeiten.

Ausführlicher hat Aristoteles die Lehre von den Schlüssen entwickelt, und sie gerade ist auch seine eigenste Erfindung [4]. Wie

---

kann jeder Staatsbürger möglicherweise ein Mensch sein, möglicherweise aber auch keiner sein." Ebensowenig verneinend: „kein Geschworener ist ein Ausländer, jeder Staatsbürger kann Geschworener sein, also ist es möglich (aber nicht nothwendig), dass kein Staatsbürger ein Ausländer ist." — Und wie Theophrast und Eudemus in diesem Fall einfach daran festhielten, dass die Modalität des Schlusssatzes sich nach der schwächeren von den Prämissen richte (Alex. a. a. O.), so behaupteten sie nach demselben Grundsatz, wenn die eine Prämisse assertorisch, die andere apodiktisch ist, sei der Schlusssatz assertorisch (Alex. a. a. O. 40, a, m. 42, b, u. Philop., Schol. in Arist. 158, b, 18), während er nach Aristoteles (Anal. pr. I, 9 ff.) dann apodiktisch ist, wenn es der Obersatz ist. Auch in diesem Fall lässt sich, je nach der Bedeutung, welche der Modalität der Sätze beigelegt wird, beides behaupten. Sollen die Sätze: „B muss A sein," „B kann nicht A sein" das ausdrücken, dass zwischen B und A nicht zufälliger- sondern nothwendigerweise eine Verbindung stattfinde, oder nicht stattfinde, so folgt, dass auch zwischen jedem in B Enthaltenen und A vermöge derselben Nothwendigkeit eine Verbindung stattfindet oder nicht stattfindet (wenn alle lebenden Wesen kraft einer Naturnothwendigkeit sterblich sind, so gilt dasselbe auch von jeder Art lebender Wesen z. B. den Menschen); wie diess Aristoteles a. a. O. 30, a, 21 ff. ganz klar zeigt. Sollen dagegen jene Sätze besagen, dass wir genöthigt seien, A mit B verbunden oder nicht verbunden zu denken, so lässt sich der Satz: „C muss (beziehungsweise: kann nicht) A sein," aus dem Satze: „B muss (oder: kann nicht) A sein" nur dann ableiten, wenn wir uns C unter B subsumirt zu denken genöthigt sind; wissen wir dagegen nur thatsächlich (assertorisch), dass C B ist, so wissen wir auch nur thatsächlich, dass C das ist oder nicht ist, was wir uns mit B verbunden oder nicht verbunden denken müssen.

[1] S. o. S. 157.

[2] Anal. pr. I, 2. 3 vgl. c. 13. 32, a, 29 ff. c. 17. 36, b, 15 ff. II, 1. 53, a, 3 ff.

[3] Einfache Umkehrung der allgemein verneinenden und partikulär bejahenden, partikuläre (die später sogenannte *conversio per accidens*) der allgemein bejahenden, gar keine Conversion der partikulär verneinenden Urtheile — denn die *conversio per contrapositionem* kennt er noch nicht.

[4] Wie er selbst sagt soph. el. c. 34. 183, b, 34. 184, b, 1.

er den Namen des Syllogismus in die Wissenschaft eingeführt hat [1], so ist er auch der erste, der es bemerkt hat, dass jeder Zusammenhang und Fortschritt unseres Denkens auf der syllogistischen Verknüpfung der Urtheile beruht. Ein Schluss ist eine Gedankenverbindung, in welcher aus gewissen Annahmen, vermöge ihrer selbst, ein Weiteres, von ihnen Verschiedenes, mit Nothwendigkeit hervorgeht [2]; dass es sich hiebei immer zunächst nur um zwei Annahmen, oder genauer, um zwei Urtheile handle, aus denen ein drittes abgeleitet werden soll, dass daher kein Schluss mehr als zwei Vordersätze haben könne, zeigt Aristoteles am Anfang seiner Schlusslehre nicht ausdrücklich, wenn er es auch später [3] an derselben nachweist. Die Ableitung eines dritten Urtheils aus zwei gegebenen wird aber nur in der Verknüpfung der in diesen noch unverbundenen Begriffe bestehen können [4], und eine solche ist nur dann möglich, wenn sie durch einen mit beiden verbundenen Begriff vermittelt wird [5]. Jeder Schluss muss daher nothwendig drei Begriffe, nicht mehr und nicht weniger, enthalten [6], von denen der mittlere in dem einen Vordersatze mit dem ersten, in dem andern mit dem dritten in einer Weise verbunden ist, welche die Verbindung des ersten mit dem dritten im Schlusssatz herbeiführt. Dieses selbst aber ist auf dreierlei Art möglich. Da nämlich jedes Urtheil in der Verknüpfung eines Prädikats mit einem Subjekt besteht (die hypothetischen und disjunktiven Urtheile lässt ja Aristoteles ausser Rechnung), die Verbindung zweier Urtheile zum Schluss aber, oder die Ableitung des Schlusssatzes aus den Vordersätzen, auf der Beziehung des Mittelbegriffs zu den beiden andern beruht, so wird die Art und Weise jener Verbindung (die Form des Schlusses) von der Art abhängen, in welcher der Mittelbegriff auf die andern bezogen ist [1]). Hiefür zeigen sich aber nur drei Möglichkeiten. Der Mittelbegriff kann entweder Subjekt des höheren und Prädikat des niedrigeren Begriffs sein, oder Prädikat von beiden, oder Subjekt von beiden [2]); den vierten möglichen Fall, dass er Subjekt des niedrigeren und Prädikat des höheren Begriffs sei, fasst Aristoteles nicht ausdrücklich in's Auge; wir werden ihn aber desshalb um so weniger zu tadeln haben, da dieser Fall wirklich bei einem reinen und strengen Verfahren nicht vorkommen kann [3]). Wir erhalten demnach drei Schlussfiguren (σχήματα), welche sämmtlich der kategorischen Schlussform angehören; für die sogenannte vierte Figur der späteren Logik [4]), lässt Aristoteles, wie bemerkt, keinen Raum, und den hypothetischen Schluss hat er so wenig, wie den disjunktiven, als eigene Form behandelt [5]).

---

[1] Vgl. PRANTL Gesch. d. Log. I, 264.

[2] Anal. pr. I, 1. 24, b, 18: συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. (Ebenso Top. I, 1. 100, a, 25 vgl. soph. el. c. 1. 165, a, 1.) λέγω δὲ „τῷ ταῦτα εἶναι“ τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ „διὰ ταῦτα συμβαίνειν“ τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προςδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

[3] Anal. pr. I, 25. 42, a, 32. Was die Terminologie betrifft, so heissen die Vordersätze gewöhnlich προτάσεις, Metaph. V, 2. 1013, b, 20: ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος, der Untersatz Eth. N. VI, 12. 1143, b, 3. VII, 5. 1147, b, 9: ἡ ἑτέρα (oder τελευταία πρότασις), der Schlusssatz stehend συμπέρασμα. Anal. pr. II, 1. 53, a, 17 ff. jedoch steht συμπέρ. vom Subjekt des Schlusssatzes.

[4] Ein Satz, den Arist. allerdings nicht in dieser Form ausspricht, der aber aus seiner Definition des Urtheils unmittelbar folgt, wenn wir dieselbe auf den vorliegenden Fall anwenden.

[5] Vgl. Anal. pr. I, 23. 40, b, 30 ff., namentlich aber 41, a, 2.

[6] A. a. O. c. 25, Anf. Ebd. 42, b, 1 ff. über die Zahl der Begriffe und Sätze in ganzen Schlussreihen. Von den drei Begriffen (ὅροι s. o. 147, 1, Schl.) eines Schlusses heisst der, welcher in beiden Vordersätzen vorkommt, μέσος, der, von welchem dieser umfasst wird, der höhere (μεῖζον oder πρῶτον ἄκρον), der, welcher von ihm umfasst wird, der niedrigere (ἔλαττον ἄκρον oder ἔσχατον). Anal. pr. I, 4. 25, b, 35. 32. 26, a, 21. c. 38, Anf. u. o.

---

1) Anal. pr. I, 23. 41, a, 13, am Schluss des Abschnitts über die Schlussfiguren, fährt Arist., nachdem er die Nothwendigkeit und Bedeutung des Mittelbegriffs, als Verbindungsglied zwischen *major* und *minor*, entwickelt hat fort: εἰ οὖν ἀνάγκη μέν τι λαβεῖν πρὸς ἄμφω κοινὸν, τοῦτο δ' ἐνδέχεται τριχῶς (ἢ γὰρ τὸ Α τοῦ Γ καὶ τὸ Γ τοῦ Β κατηγορήσαντας, ἢ τὸ Γ κατ' ἀμφοῖν, ἢ ἄμφω κατὰ τοῦ Γ), ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ εἰρημένα σχήματα, φανερὸν ὅτι πάντα συλλογισμὸν ἀνάγκη γίνεσθαι διὰ τούτων τινὸς τῶν σχημάτων.

2) Die Stellung der Sätze ist bekanntlich für die Form des Schlusses gleichgültig; die seitdem übliche Voranstellung des Obersatzes ergiebt sich aber für Aristoteles natürlicher, als für uns. Er beginnt nämlich bei der Darstellung der Schlüsse nicht, wie wir es gewohnt sind, mit dem Subjekt, sondern mit dem Prädikat des Obersatzes: A ὑπάρχει παντὶ τῷ B, B ὑπάρχει παντὶ τῷ Γ, so dass also bei ihm auch im Ausdruck ein stetiges Herabsteigen vom höheren zum Mittelbegriff und von diesem zum niedrigeren stattfindet.

3) Was hier allerdings nicht nachgewiesen werden kann.

4) Ueber sie wird später zu sprechen sein, wenn die neue Bearbeitung dieses Werks an ihren Erfinder, Galen, kommt; inzwischen vgl. m. Prantl Gesch. d. Log. I, 570 f.

5) Ob diess ein Mangel, oder wie Prantl Gesch. d. Log. I, 295 will, ein

Fragt man nun, was für Schlüsse in diesen drei Figuren möglich sind, so ist zu beachten, dass in jedem Schluss ein allgemeiner, und ebenso in jedem ein bejahender Satz vorkommen muss [1]; dass ferner der Schlusssatz nur dann allgemein sein kann, wenn es beide Vordersätze sind [2]; dass endlich in jedem Schluss sowohl hinsichtlich der Qualität als hinsichtlich der Modalität mindestens einer der Vordersätze dem Schlusssatz ähnlich sein muss [3]. Doch hat Aristoteles diese Bestimmungen nicht in allgemeiner Weise aus der Natur des Schlussverfahrens abgeleitet, sondern erst aus seiner Uebersicht über die einzelnen Schlussweisen abstrahirt.

Diese selbst ist bei ihm sehr sorgfältig ausgeführt. Er weist nicht allein für die drei Figuren die bekannten Schlussformen nach [4], sondern er untersucht auch mit eingehender Genauigkeit, welchen Einfluss die Modalität der Vordersätze, sowohl in reinen als in

---

Vorzug der aristotelischen Logik ist, haben wir hier gleichfalls nicht zu untersuchen; wenn jedoch dieser Gelehrte mit Biese (Phil. d. Arist. I, 155) die von Andern vermisste Berücksichtigung der hypothetischen Schlüsse in den Bemerkungen über die Voraussetzungsschlüsse (συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως) Anal. pr. I, 23. 40, b, 25. 41, a, 21 ff. c. 29. 45, b, 22. c. 44 sucht, so vermischt er zwei verschiedenartige Dinge. Aristoteles bezeichnet als hypothetische Schlüsse diejenigen, welche von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehen (vgl. Waitz z. Anal. 40, b, 25); wir verstehen darunter solche, deren Obersatz ein hypothetisches Urtheil ist; dieses beides fällt aber gar nicht nothwendig zusammen: eine unbewiesene Voraussetzung kann auch in einem kategorischen Satz ausgedrückt, ein hypothetischer Satz umgekehrt vollständig erwiesen sein. Unsere Unterscheidung des Kategorischen und Hypothetischen betrifft ausschliesslich die Satzform, welche in dem einen Fall das Verhältniss des Dings zur Eigenschaft, das der Inhärenz, in dem anderen das Verhältniss des Bedingenden zum Bedingten, das der Causalität, ausdrückt, die Begriffe dort nach jenem, hier nach diesem Gesichtspunkt verknüpft.

[1] Anal. pr. I, 24, Anf.: ἔτι τε ἐν ἅπαντι (sc. συλλογισμῷ) δεῖ κατηγορικόν τινα τῶν ὅρων εἶναι καὶ τὸ καθόλου ὑπάρχειν. Das Erstere wird nicht weiter bewiesen, indem Arist. wohl voraussetzt, dass es aus der vorangehenden Darstellung der Schlussfiguren erhelle; zum Beweis des Zweiten fährt er fort; ἄνευ γὰρ τοῦ καθόλου ἢ οὐκ ἔσται συλλογισμὸς, ἢ οὐ πρὸς τὸ κείμενον, ἢ τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτήσεται, was im Folgenden näher ausgeführt wird.

[2] A. a. O. 41, b, 23.

[3] A. a. O. Z. 27.

[4] Für die erste Figur (um die scholastischen Bezeichnungen zu gebrauchen) die Modi: *Barbara, Darii, Celarent, Ferio* (Anal. pr. I, 4); für die zweite: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco* (ebd. c. 5); für die dritte: *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Fresison* (c. 6).

gemischten Schlüssen, auf die des Schlusssatzes und auf das ganze Schlussverfahren ausübt [1]. Als vollkommene Schlüsse betrachtet er aber nur die der ersten Figur, weil bei ihnen allein, wie er glaubt, die Nothwendigkeit der Schlussfolgerung unmittelbar aus ihnen selbst erhellt; die beiden andern dagegen liefern unvollkommene Schlüsse und müssen durch die erste vollendet werden: ihre Beweiskraft beruht darauf und ist dadurch zu erweisen, dass sie durch Umkehrung der Sätze oder auf apagogischem Wege auf die erste Figur zurückgeführt werden [2]. Die gleichen Schlussformen kommen selbstverständlich auch bei dem apagogischen und überhaupt bei dem voraussetzungsweisen Verfahren in Anwendung [3].

Wie nun diese Formen für den wissenschaftlichen Gebrauch zu handhaben, und welche Fehler dabei zu vermeiden sind, hat Aristoteles gleichfalls ausführlich erörtert. Er zeigt zuvörderst, was für Sätze schwieriger zu erweisen und leichter zu widerlegen sind, und umgekehrt [4]; er giebt sodann Regeln für die Auffindung der Vordersätze, welche den Schlüssen zu Grunde gelegt werden sollen, mit Rücksicht auf die Qualität und Quantität der zu beweisenden Sätze [5], nicht ohne bei diesem Anlass auf die platonische Methode der Eintheilung [6] einen tadelnden Blick zu werfen [7]; er handelt

---

1) A. a. O. c. 8—23, vgl. die Bemerkungen S. 161 f. Anm.

2) M. s. die angeführten Abschnitte, namentlich c. 4, Schl. c. 5, Schl. c. 6, Schl. c. 7. 29, a, 30. b, 1 ff. c. 23, vgl. c. 1. 24, b, 22: τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προςδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον, ἀτελῆ δὲ τὸν προςδεόμενον ἢ ἑνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὅρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων. Die Prüfung der aristotelischen Ansicht dürfen wir uns auch hier ersparen.

3) A. a. O. c. 23. 41, a, 21 ff. vgl. oben S. 164, 1.

4) A. a. O. c. 26.

5) A. a. O. c. 27—29, auch hier (c. 29) mit der ausdrücklichen Anwendung auf die apagogischen und Voraussetzungsschlüsse.

6) M. s. über diese: 1ste Abth. S. 395 ff.

7) Die Begriffe mittelst fortgesetzter Eintheilungen bestimmen zu wollen, sagt er c. 31, sei verfehlt, denn gerade die Hauptsache, das zu Beweisende, müsse man dabei voraussetzen. Wenn es sich z. B. um den Begriff des Menschen als eines ζῷον θνητὸν handle, so würde aus den Sätzen: „alle lebenden Wesen sind entweder sterblich oder unsterblich, der Mensch ist ein lebendes Wesen“ nur folgen, dass der Mensch entweder sterblich oder unsterblich sei, dass er ein ζῷον θνητὸν sei, ist blosses Postulat. A. sagt desshalb von der Eintheilung, sie sei οἷον ἀσθενὴς (nicht bündig) συλλογισμός. Aehnlich Anal. post.

eingehend darüber, was man zu beobachten und wie man zu verfahren hat, um den so gefundenen Stoff der Beweise in die regelrechte Schlussform zu fassen 1). Er bespricht ferner die Tragweite der Schlüsse in Beziehung auf den Umfang des durch sie Erschlossenen 2), die Schlüsse aus falschen Vordersätzen 3), den Zirkelschluss 4) und die Umkehrung des Schlusses 5), die Widerlegung aus den Folgesätzen 6), die Schlüsse, welche sich ergeben, wenn die Vordersätze eines Schlusses in ihr Gegentheil umgesetzt werden 7), die mancherlei Fehler im Schliessen und die Mittel, ihnen zu begegnen 8). Er untersucht endlich diejenigen Arten der Beglaubigung, welche nicht zur Beweisführung im strengen Sinn gehören 9), um auch an ihnen das einer jeden eigenthümliche Schluss-

---

II, 5. Auch part. an. I, 2 f. wird das platonische Verfahren getadelt, weil es (der S. 145, 2 besprochenen Regel zuwider) die Zwischenglieder unnöthig vervielfältige, dasselbe unter verschiedenen Gattungen aufführe, negative Merkmale aufstelle, nach allen möglichen sich kreuzenden Gesichtspunkten theile u. s. w. Vgl. Meyer Arist. Thierkunde 71 ff.

1) A. a. O. c. 32—46.

2) Anal. pr. II, 1.

3) Ebd. c. 2, Anf. (vgl. Top. VIII, 11 f. 162, a, 9. b, 13): ἐξ ἀληθῶν μὲν οὖν οὐκ ἔστι ψεῦδος συλλογίσασθαι, ἐκ ψευδῶν δ' ἔστιν ἀληθὲς, πλὴν οὐ διότι ἀλλ' ὅτι· τοῦ γὰρ διότι οὐκ ἔστιν ἐκ ψευδῶν συλλογισμός (weil nämlich falsche Vordersätze eben die Gründe, das διότι, falsch angeben, vgl. S. 117, 1). Unter welchen Bedingungen diess in den einzelnen Figuren möglich ist, erörtert c. 2—4.

4) Τὸ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι. Dieses besteht darin, dass der Schlusssatz eines Schlusses, welcher dann aber natürlich anderweitig feststehen muss, in Verbindung mit der umgekehrten einen Prämisse zum Erweis der anderen gebraucht wird. Ueber die Fälle, in welchen diess möglich ist, s. m. a. a. O. c. 5—7; gegen den fehlerhaften Zirkel im Beweis Anal. post. I, 3. 72, b, 25.

5) Aufhebung der einen Prämisse durch die andere in Verbindung mit dem contradictorischen oder conträren Gegentheil des Schlusssatzes; a. a. O. c. 8—10.

6) Die *Deductio ad absurdum*, ὁ διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμός c. 11—14, vgl. Top. VIII, 2. 157, b, 34. c. 12. 162, b, 5 und Anal. post. I, 26, wo bemerkt wird, dass die direkte Beweisführung höheren wissenschaftlichen Werth habe.

7) A. a. O. c. 15.

8) Die *petitio principii* (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι) c. 16 vgl. Top. VIII, 13; das μὴ κατὰ τοῦτο συμβαίνειν τὸ ψεῦδος c. 17; das πρῶτον ψεῦδος c. 18 vgl. Top. VIII, 10; daraus abgeleitete Regeln für das Disputiren c. 19 f.; über die Täuschung durch voreilige Voraussetzungen c. 21; über die Prüfung gewisser Voraussetzungen durch Umkehrung der in einem Schluss enthaltenen Sätze c. 22.

9) Die Induktion c. 23; das Beispiel c. 24 (vgl. Anal. post. I, 1. 71, a, 9.

verfahren nachzuweisen [1]. Wir können auf diese Untersuchungen hier nicht näher eintreten, so viel ihnen auch die Anwendung des syllogistischen Verfahrens ohne Zweifel zu verdanken hat, und so entschieden auch sie die Sorgfalt beweisen, mit welcher der Philosoph an seiner Ausbildung gearbeitet hat.

Auf der Grundlage der Syllogistik erbaut sich nun die Lehre von der wissenschaftlichen Beweisführung, welche Aristoteles in der zweiten Analytik niedergelegt hat. Jeder Beweis ist ein Schluss, aber nicht jeder Schluss ein Beweis; sondern allein der wissenschaftliche Schluss verdient diese Bezeichnung [2]. Das Wissen besteht aber in der Erkenntniss der Ursachen, und Ursache einer Erscheinung ist dasjenige, woraus sie mit Nothwendigkeit hervorgeht [3]. Ein Beweis und ein Erkennen durch Beweis findet daher nur da statt, wo etwas aus seinen ursprünglichen Ur-

---

Rhet. I, 2. 1356, b, 2. 1357, b, 25. II, 20); die ἀπαγωγὴ (Zurückführung einer Aufgabe auf eine andere, leichter zu lösende) c. 25; die Instanz (ἔνστασις) c. 26; den Schluss aus dem Wahrscheinlichen (εἰκὸς) oder gewissen Anzeichen (σημεῖα), welchen A. Enthymem nennt, c. 27. Das wichtigste von diesen ist die Induktion, über die wir auch später noch zu sprechen haben werden. Sie besteht darin, dass der Obersatz mittelst des Unter- und Schlusssatzes bewiesen wird. Wenn z. B. apodiktisch zu schliessen wäre: „alle Thiere, die wenig Galle haben, sind langlebig; der Mensch, das Pferd u. s. f. haben wenig Galle, also sind sie langlebig“, so schliesst die Induktion: „der Mensch, das Pferd u. s. f. sind langlebig, der Mensch u. s. f. haben wenig Galle, also sind die Thiere, die wenig Galle haben, langlebig,“ was aber nur angeht, wenn der Mittelbegriff (Thiere die wenig Galle haben) mit dem untersten (der Mensch u. s. f.) gleichen Umfang hat, wenn somit der Untersatz („der Mensch u. s. f. haben wenig Galle“) einfach umgekehrt und dafür gesetzt werden kann: „die Thiere, welche wenig Galle haben, sind der Mensch u. s. w.“ (A. a. O. c. 23).

[1] Das Nähere über diese Erörterungen s. m. bei Prantl S. 299—321. In der Auswahl und Reihenfolge der einzelnen Abschnitte lässt sich keine strenge Disposition wahrnehmen, wenn auch das Verwandte zusammengestellt ist. Ueber die Gliederung der ersten Analytik im Ganzen vgl. m. Brandis S. 204 f. 219 ff.

[2] Anal. post. I, 2. 71, b, 18: ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. Und nachdem die Erfordernisse eines solchen aufgezählt sind: συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ’ οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην.

[3] A. a. O. c. 2, Anf.: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ’ ἕκαστον ἁπλῶς ... ὅταν τήν τ’ αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι’ ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ’ ἄλλως ἔχειν. Weitere Belegstellen s. o. 110, 3.

sachen erklärt wird [1], und Gegenstand der Beweisführung ist nur das Nothwendige: der Beweis ist ein Schluss aus nothwendigen Vordersätzen [2]; nur bedingter Weise kann man auch das, was in der Regel, aber nicht ausnahmslos, stattfindet, in seine Aufgabe mit aufnehmen [3]. Das Zufällige dagegen kann nicht bewiesen und überhaupt nicht gewusst werden [4]. Und da nun ein Nothwendiges nur das ist, was sich aus dem Wesen und dem Begriff des Gegenstandes ergiebt, alles Andere dagegen ein Zufälliges, so kann auch gesagt werden: alle Beweisführung beziehe und gründe sich ausschliesslich auf die Wesensbestimmungen der Dinge, der Begriff jedes Dings sei das, wovon sie ausgeht und welchem sie zustrebt [5]. Je reiner und vollständiger uns daher ein Beweis über das begriffliche Wesen und die Ursachen eines Gegenstands unterrichtet, um so höheres Wissen gewährt er; der

---

1) A. a. O. 71, b, 19: εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων (hierüber später) καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. Z. 29: αἴτιά τε … δεῖ εἶναι (sc. das, woraus ein Beweis abgeleitet wird) …, ὅτι τότε ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν.

2) A. a. O. c. 4, Anf.: ἐπεὶ δ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἐστιν ἐπιστήμη ἁπλῶς, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην. ἀποδεικτικὴ δ' ἐστὶν ἣν ἔχομεν τῷ ἔχειν ἀπόδειξιν· ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις. Vgl. Anm. 5.

3) Metaph. XI, 8. 1065, a, 4: ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. Anal. post. I, 30: πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων· καὶ εἰ μὲν αἱ προτάσεις ἀναγκαῖαι, καὶ τὸ συμπέρασμα ἀναγκαῖον, εἰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τὸ συμπέρασμα τοιοῦτον. Vgl. S. 113, 4.

4) Anal. post. I, 6. 75, a, 18. c. 30 vgl. c. 8. c. 33 u. a. St. S. oben 111, 1.

5) A. a. O. c. 6, Anf.: εἰ οὖν ἐστιν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν (ὃ γὰρ ἐπίσταται οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν) τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν … φανερὸν ὅτι ἐκ τοιούτων τινῶν ἂν εἴη ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμός· ἅπαν γὰρ ἢ οὕτως ὑπάρχει ἢ κατὰ συμβεβηκὸς, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα. Ebd. Schl.: ἐπεὶ δ' ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ' αὑτὰ ὑπάρχει καὶ ᾗ ἕκαστον, φανερὸν ὅτι περὶ τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσίν. τὰ μὲν γὰρ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα, ὥστ' οὐκ ἀνάγκη τὸ συμπέρασμα εἰδέναι διότι ὑπάρχει, οὐδ' εἰ ἀεὶ εἴη, μὴ καθ' αὑτὸ δὲ, οἷον οἱ διὰ σημείων συλλογισμοί. τὸ γὰρ καθ' αὑτὸ οὐ καθ' αὑτὸ ἐπιστήσεται, οὐδὲ διότι. τὸ δὲ διότι ἐπίστασθαι ἔστι τὸ διὰ τοῦ αἰτίου ἐπίστασθαι. δι' αὑτὸ ἄρα δεῖ καὶ τὸ μέσον τῷ τρίτῳ καὶ τὸ πρῶτον τῷ μέσῳ ὑπάρχειν. Vgl. S. 148, 3.

allgemeine Beweis verdient unter gleichen Umständen vor dem particulären, der positive vor dem negativen, der direkte vor dem apagogischen, der, welcher uns die Einsicht in das Warum gewährt, vor demjenigen den Vorzug, welcher blos das Dass feststellt [1]; und sofern es sich um die Beweisführung im Grossen, die Gestaltung eines wissenschaftlichen Systems handelt, gilt die Regel, dass die Erkenntniss des Allgemeinen der des Besonderen vorangehen müsse [2]. Aus derselben Erwägung folgt aber andererseits auch der Grundsatz, welcher in das ganze Verfahren unseres Philosophen so tief eingreift, dass sich Jedes nur aus seinen eigenthümlichen Gründen beweisen lässt, und dass es unstatthaft ist, die Beweise aus einem fremden Gebiete zu entnehmen; denn der Beweis soll von den wesentlichen Bestimmungen des Gegenstands ausgehen, was dagegen einer andern Gattung angehört, kann ihm immer nur zufälligerweise zukommen, da es keinen Theil seines Begriffs bildet [3]. Alle Beweisführung dreht sich so um den Begriff der Dinge: ihre Aufgabe besteht darin, dass sie nicht allein die Bestimmungen, welche jedem Gegenstand vermöge seines Begriffs zukommen, sondern auch die Vermittlungen nachweist, durch welche sie ihm zugebracht werden, sie soll das Besondere aus dem Allgemeinen, die Erscheinungen aus ihren Ursachen ableiten.

Kann aber die Reihe dieser Vermittlungen in's Unendliche fortgehen, oder hat sie eine nothwendige Grenze? Aristoteles

---

1) Anal. post. I, 14. c. 24—27.

2) Phys. III, 1. 200, b, 24: ὑστέρα γὰρ ἡ περὶ τῶν ἰδίων θεωρία τῆς περὶ τῶν κοινῶν ἐστίν.

3) Anal. post. I, 7, Anf.: οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι, οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῇ. τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον τὸ συμπέρασμα· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπάρχον γένει τινὶ καθ' αὐτό. ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν [sc. αἱ ἀποδείξεις εἰσίν]. τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὐτὸ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. ἐξ ὧν μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ἐνδέχεται τὰ αὐτὰ εἶναι· ὧν δὲ τὸ γένος ἕτερον, ὥσπερ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας, οὐκ ἔστι τὴν ἀριθμητικὴν ἀπόδειξιν ἐφαρμόσαι ἐπὶ τὰ τοῖς μεγέθεσι συμβεβηκότα ... ὥστ' ἢ ἁπλῶς ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι γένος ἢ πῇ, εἰ μέλλει ἡ ἀπόδειξις μεταβαίνειν. ἄλλως δ' ὅτι ἀδύνατον, δῆλον· ἐκ γὰρ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀνάγκη τὰ ἄκρα καὶ τὰ μέσα εἶναι. εἰ γὰρ μὴ καθ' αὑτὰ, συμβεβηκότα ἔσται. διὰ τοῦτο ... οὐκ ἔστι δεῖξαι ... ἄλλῃ ἐπιστήμῃ τὸ ἑτέρας, ἀλλ' ἢ ὅσα οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα ὥστ' εἶναι θάτερον ὑπὸ θάτερον. c. 9, Anf.: φανερὸν ὅτι ἕκαστον ἀποδεῖξαι οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν u. s. w. Weiteres später.

behauptet das Letztere in dreifacher Hinsicht. Mögen wir nun von dem Besonderen zum Allgemeinen, von dem Subjekt, welches nicht mehr Prädikat ist, zu immer höheren Prädikaten aufsteigen, oder mögen wir umgekehrt von dem Allgemeinsten, dem Prädikat, welches nicht Subjekt ist, zum Besonderen herabsteigen; immer müssen wir doch an einen Punkt kommen, wo diese Bewegung stillesteht, da es sonst nie zur wirklichen Beweisführung oder Begriffsbestimmung kommen könnte 1); ebendamit ist aber auch der dritte Fall ausgeschlossen, dass zwischen einem bestimmten Subjekt und einem bestimmten Prädikat eine unbegrenzte Zahl von Vermittlungen in der Mitte liege 2). Ist aber die Reihe der Vermittlungen nicht unendlich, so kann es auch nicht von Allem ein vermitteltes Wissen, einen Beweis geben 3); wo vielmehr die Vermittlung aufhört, da tritt nothwendig das unmittelbare Wissen an die Stelle des Beweises. Alles zu beweisen, ist nicht möglich, da man mit dieser Forderung entweder zu dem ebenberührten Fortgang in's Unendliche geführt würde, welcher als unvollziehbar jede Möglichkeit des Wissens und Beweisens aufhebt, oder zu dem Zirkelschluss, welcher ebensowenig einen bündigen Beweis giebt 4). Es bleibt mithin nur übrig, dass

---

1) Denn (83, b, 6. 84, a, 3) τὰ ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα. Vgl. Anm. 4.

2) A. a. O. c. 19—22. Das Einzelne dieser theilweise ziemlich undurchsichtigen Ausführung kann hier nicht wiedergegeben werden. Dass Arist. eine Grenze der Begriffsreihen nach oben wie nach unten annimmt, ist schon S. 150,5 gezeigt worden.

3) C. 22. 84, a, 30. Metaph. III, 2. 997, a, 7: περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν.

4) Nachdem Arist. Anal. post. I, 2 gezeigt hat, dass die Beweiskraft der Schlüsse durch die wissenschaftliche Erkenntniss der Vordersätze bedingt sei, führt er c. 3 fort: Manche schliessen nun hieraus, dass überhaupt kein Wissen möglich sei, Andere, dass sich Alles beweisen lasse. Er bestreitet jedoch beide Behauptungen. Von der ersteren sagt er: οἱ μὲν γὰρ ὑποθέμενοι μὴ εἶναι ὅλως ἐπίστασθαι, οὗτοι εἰς ἄπειρον ἀξιοῦσιν ἀνάγεσθαι ὡς οὐκ ἂν ἐπισταμένους τὰ ὕστερα διὰ τὰ πρότερα, ὧν μή ἐστι πρῶτα, ὀρθῶς λέγοντες, ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν. εἴ τε ἵσταται καὶ εἰσὶν ἀρχαὶ, ταύτας ἀγνώστους εἶναι ἀποδείξεώς γε μὴ οὔσης αὐτῶν, ὅπερ φασὶν εἶναι τὸ ἐπίστασθαι μόνον· εἰ δὲ μὴ ἔστι τὰ πρῶτα εἰδέναι, οὐδὲ τὰ ἐκ τούτων εἶναι ἐπίστασθαι ἁπλῶς οὐδὲ κυρίως, ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεως, εἰ ἐκεῖνά ἐστιν. Er selbst giebt zu, dass das Abgeleitete nicht gewusst werde, wenn die Principien nicht gewusst werden, und dass es von diesen kein Wissen gebe, wenn das vermittelte Wissen, durch Beweisführung, das einzige sei; aber eben diess läugnet er,

die Beweise in letzter Beziehung von solchen Sätzen ausgehen, die als unmittelbar gewiss eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind[1], und diese Principien der Beweise[2] müssen noch eine höhere Gewissheit haben, als alles das, was aus ihnen abgeleitet wird[3]; es muss daher auch in der Seele ein Vermögen des unmittelbaren Wissens geben, welches höher steht und grössere Sicherheit gewährt, als alles mittelbare Erkennen. Und ein solches findet ja Aristoteles wirklich in der Vernunft, und er behauptet von ihm, dass es sich nie täusche, dass es seinen Gegenstand nur habe oder nicht habe, aber nie auf falsche Art habe[4].

---

a. a. O. 72, b, 18 vgl. Metaph. IV, 4. 1006, a, 6: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μηδ᾽ οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν. Die zweite Annahme (πάντων εἶναι ἀπόδειξιν οὐδὲν κωλύειν· ἐνδέχεσθαι γὰρ κύκλῳ γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων 72, b, 16) widerlegt Arist. a. a. O. 72, b, 25 ff. unter Hinweisung auf seine früheren Erörterungen über den Zirkelschluss (s. o. 167, 4).

1) A. a. O. c. 2. 71, b, 20: ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ᾽ εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. ... ἐκ πρώτων δ᾽ ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν· (weil sie sonst, wenn sie nicht ἀναπόδεικτοι wären, gleichfalls nur durch Beweis erkannt werden könnten;) τὸ γὰρ ἐπίστασθαι ὧν ἀπόδειξίς ἐστι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν. c. 3. 72, b, 18: ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον. ... καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμην ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν, ᾗ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν. Vgl. S. 135, 4. Dagegen ist der Umstand, dass etwas immer so ist, noch kein Grund, sich des Nachweises der Ursachen zu entschlagen, denn auch das Ewige kann seine Ursachen haben, durch die es bedingt ist; gen. an. II, 6. 742, b, 17 ff.

2) Ἀρχαὶ, ἀρχαὶ ἀποδείξεως, ἀρχαὶ συλλογιστικαὶ, ἀ. ἄμεσοι, προτάσεις ἄμεσοι a. a. O. 72, a, 7. 14. c. 10, Anf. (λέγω δ᾽ ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας, ἃς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι). II, 19. 99, b, 21 vgl. S. 135, 4. gen. an. II, 6. 742, b, 29 ff. — Anal. post. I, 2. 72, a, 14 will Arist. den unbewiesenen Vordersatz eines Schlusses θέσις nennen, wenn er sich auf etwas Besonderes bezieht, ἀξίωμα wenn er eine allgemeine Voraussetzung aller Beweisführung ausdrückt; enthält eine θέσις eine Aussage über Sein oder Nichtsein eines Gegenstands, so ist sie eine ὑπόθεσις, andernfalls ein ὁρισμός. In weiterem Sinn wird θέσις Anal. pr. II, 17. 65, b, 13. 66, a, 2. An. post. I, 3. 73, a, 9 gebraucht, in engerem Top. I, 11. 104, b, 19. 35. Ueber ἀξίωμα, das aber gleichfalls auch in weiterer Bedeutung vorkommt, s. m. Anal. post. I, 7. 75, a, 41. c. 10. 76, b, 14. Metaph. III, 2. 997, a, 5. 12. Von der ὑπόθεσις wird noch das αἴτημα unterschieden Anal. post. I, 10. 76, b, 23 ff.

3) A. a. O. c. 2. 72, a, 25 ff. vgl. Anm. 1.

4) S. o. S. 134 ff.

Bewiesen hat er aber freilich weder die Unfehlbarkeit noch auch nur die Möglichkeit dieses Wissens.

Näher ist jenes unmittelbar Gewisse ein Doppeltes. Wenn nämlich in jeder Beweisführung dreierlei vorkommt: das, was bewiesen wird, die Grundsätze, aus denen, und der Gegenstand, von dem es bewiesen wird [1]), so ist das erste von diesen Stücken nicht Sache des unmittelbaren Wissens, denn es ist aus den zwei anderen abgeleitet. Diese selbst aber unterscheiden sich dadurch, dass die Axiome verschiedenen Wissensgebieten gemeinsam, die auf den bestimmten Gegenstand bezüglichen Sätze dagegen jeder Wissenschaft eigenthümlich sind [2]). Nur auf diese eigenthümlichen Voraussetzungen jedes Gebiets lässt sich ein bündiger Beweis gründen [3]); sie selbst aber lassen sich so wenig, als die allgemeinen Axiome, aus einem Höheren ableiten [4]), sondern die Kenntniss des Besonderen, worauf sie sich beziehen, muss sie an die Hand geben [5]). Eine Aufzählung derselben ist desshalb

---

1) Anal. post. I, 7; s. o. 170, 3. c. 10. 76, b, 10: πᾶσα γὰρ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστὶν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική), καὶ τὰ λεγόμενα κοινὰ ἀξιώματα ἐξ ὧν πρώτων ἀποδεικνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη .... τρία ταῦτά ἐστι, περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν. Metaph. III, 2. 997, a, 8: ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν, wofür Z. 6 in anderer Ordnung γένος ὑποκείμενον, πάθη, ἀξιώματα steht.

2) Anal. post. I, 7, s. o. 170, 3. c. 10. 76, a, 37: ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινά ... ἴδια μὲν οἷον γραμμὴν εἶναι τοιανδὶ καὶ τὸ εὐθὺ, κοινὰ δὲ οἷον τὸ ἴσα ἀπὸ ἴσων ἂν ἀφέλῃ ὅτι ἴσα τὰ λοιπά. c. 32, Anf.: τὰς δ' αὐτὰς ἀρχὰς ἁπάντων εἶναι τῶν συλλογισμῶν ἀδύνατον, und nachdem diess ausführlich bewiesen ist, ebd. Schl.: αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταὶ, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ· αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναὶ, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι, οἷον ἀριθμὸς, μέγεθος. Ueber die ἀποδεικτικαὶ ἀρχαὶ oder κοιναὶ δόξαι ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν s. m. auch Metaph. III, 1. 995, b, 6. c. 2. 996, b, 25 ff. 997, a, 10. 12. 19. IV, 3, Anf.

3) S. o. 170, 3. gen. an. II, 8. 748, a, 7: οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός. οἱ γὰρ μὴ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν λόγοι κενοὶ, ἀλλὰ δοκοῦσιν εἶναι τῶν πραγμάτων οὐκ ὄντες. Vgl. S. 117, 3.

4) Anal. post. I, 9. 76, a, 16 (nach dem S. 170, 3 Angeführten): εἰ δὲ φανερὸν τοῦτο, φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι· ἔσονται γὰρ (denn es würden) ἐκεῖναι ἁπάντων ἀρχαὶ καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων. c. 10, s. o. Anm. 1.

5) Anal. pr. I, 30. 46, a, 17: ἴδιαι δὲ καθ' ἑκάστην [ἐπιστήμην] αἱ πλεῖσται [ἀρχαὶ τῶν συλλογισμῶν]. διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. λέγω δ' οἷον τὴν ἀστρολογικὴν μὲν ἐμπειρίαν τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης· ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὑρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις.

natürlich nicht möglich. Eher möchte man eine solche in Bezug auf die allgemeinen Axiome erwarten. Auch dazu macht aber Aristoteles keinen Versuch. Nur darnach fragt er, welches der unbestreitbarste, anerkannteste und unbedingteste von allen Grundsätzen sei, über den desshalb kein Irrthum möglich ist ¹), und er findet diesen in dem Satze des Widerspruchs ²). An diesem Grundsatz kann Niemand im Ernste zweifeln, wenn es auch Manche sagen mögen; gerade desshalb aber, weil er der höchste Grundsatz ist, lässt er sich auch nicht beweisen, d. h. aus einem höheren ableiten; dagegen ist es allerdings möglich, ihn gegen Einwendungen jeder Art zu vertheidigen, indem diesen nachgewiesen wird, theils dass sie auf Missverständnissen beruhen, theils dass auch sie ihn voraussetzen und mit ihm sich selbst aufheben ³). Dass er aber nicht sophistisch gemissbraucht werde, um das Zusammensein verschiedener Eigenschaften in Einem Subjekt oder

---

Hist. anim. I, 7, Anf.: zuerst wollen wir die Eigenthümlichkeiten der Thiere beschreiben, hernach ihre Ursachen erörtern. οὕτω γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον, ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον· περὶ ὧν τε γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν, ἐκ τούτων γίνεται φανερόν.

1) Metaph. IV, 3. 1005, b, 11: βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (περὶ γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατῶνται πάντες) καὶ ἀνυπόθετον. ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις. (Ein Auszug aus Metaph. IV, 3 ff. ist XI, 5 f.)

2) A. a. O. Z. 19: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· καὶ ὅσα ἄλλα προςδιορισαίμεθ' ἂν, ἔστω προςδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυςχερείας. αὕτη δὴ πασῶν ἐστι βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist der Satz, dass Demselben in derselben Beziehung nicht Entgegengesetztes zukommen könne, womit der weitere, dass ihm Niemand solches zuschreiben könne, wieder in der Art zusammenfällt, dass bald dieser aus jenem, bald jener aus diesem bewiesen wird; a. a. O. Z. 26: εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀναντία (προςδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτῃ τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς ἀντιφάσεως, φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου. C. 6. 1011, b, 15: ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ [wofür Z. 20: ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς], φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ .... ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ θάτερον δὲ ἁπλῶς.

3) In diesem Sinn widerlegt Arist. Metaph. IV, 4 — 6 die Behauptung, welche er freilich in einige der älteren Systeme erst durch Folgerungen hineinlegt, dass ein Gegenstand dasselbe zugleich sein und nicht sein könne, indem er nachweist, dass jede Rede den Satz des Widerspruchs voraussetze.

das Werden und die Veränderung zu bestreiten, dafür hat Aristoteles durch die näheren Bestimmungen hinreichend gesorgt, wornach er es nicht schlechthin für unmöglich erklärt, dass Demselben Entgegengesetzes zukomme, sondern nur, dass es ihm in derselben Beziehung zukomme [1]. In ähnlicher Weise, wie der Satz des Widerspruchs, wird der des ausgeschlossenen Dritten [2] als ein unbestreitbares Axiom nachgewiesen [3], ohne dass er doch ausdrücklich aus jenem abgeleitet würde.

So entschieden es aber Aristoteles ausspricht, dass alles durch Beweis vermittelte Wissen in doppelter Beziehung durch eine unmittelbare und unbeweisbare Ueberzeugung bedingt sei, so ist er doch weit entfernt, diese darum für etwas zu erklären, was keiner wissenschaftlichen Begründung fähig wäre. Beweisen lässt sich das, wovon jede Beweisführung ausgeht, allerdings nicht, d. h. es lässt sich nicht aus einem Andern als seiner Ursache ableiten; wohl aber lässt es sich im Gegebenen als seine Voraussetzung nachweisen: an die Stelle des Beweises tritt hier die Induktion [4]. Es sind nämlich überhaupt zwei Richtungen des wissenschaftlichen Denkens zu unterscheiden: die, welche zu den Principien hinführt, und die, welche von den Principien herabführt [5], der Fortgang vom Allgemeinen zum Einzelnen, von dem, was an sich gewisser ist, zu dem, was es uns ist, und der umgekehrte von dem Einzelnen und uns Bekannteren zu dem an sich Gewisseren, dem Allgemeinen. In der ersteren Richtung bewegt sich der Schluss und Beweis, in der zweiten die Induktion. Entweder auf dem einen oder auf dem andern von diesen Wegen kommt alles Wissen zu Stande. Was mithin seiner Natur nach keines Beweises fähig ist, das muss durch Induktion festgestellt werden ¹). Dass dieses Unbeweisbare darum nicht nothwendig erst aus der Erfahrung abstrahirt sein soll, dass vielmehr die allgemeinen Grundsätze nach Aristoteles durch eine unmittelbare Vernunftthätigkeit erkannt werden, ist schon bemerkt worden ²); aber wie sich diese Vernunftthätigkeit im Einzelnen nur allmählig, an der Hand der Erfahrung, entwickelt, so können wir uns, wie er glaubt, auch wissenschaftlich ihren Inhalt nur dadurch sichern, dass wir ihn durch eine umfassende Induktion bewähren.

---

[1] S. vorl. Anm.

[2] Οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν. Vgl. S. 157.

[3] Metaph. IV, 7; in die verschiedenen Wendungen seiner Beweisführung hat Arist. hier auch solche Gründe aufgenommen, welche von der Veränderung in der Natur hergenommen sind, indem er eben seinen Satz nicht blos als logisches, sondern zugleich als metaphysisches Princip beweisen will.

[4] M. s. über dieselbe, ausser dem Folgenden, was S. 167, 9 angeführt wurde. Der Name ἐπαγωγὴ bezeichnet entweder das Herbeibringen der einzelnen Fälle, aus denen ein allgemeiner Satz oder Begriff abstrahirt wird (Trendelenburg Elem. Log. Arist. 84. Heyder Vergl. d. Arist. u. Hegel. Dialektik S. 219 f.), oder das Hinführen des Zuhörers zu diesen Fällen (Waitz Arist. Org. II, 300).

[5] Eth. N. I, 2. 1095, a, 30; vgl. unsere 1ste Abth. 367, 3.

Diese Forderung ist nun aber nicht ohne Schwierigkeit. Der Induktionsschluss beruht, wie früher gezeigt wurde ³), auf einem solchen Verhältniss der Begriffe, welches die Umkehrung des allgemein bejahenden Untersatzes gestattet: er setzt voraus, dass der unterste und der Mittelbegriff des Schlusses den gleichen Umfang haben. Eine beweiskräftige Induktion findet, mit anderen Worten, nur dann statt, wenn eine Bestimmung an allen Einzelwesen der Gattung, von der sie ausgesagt werden soll, aufgezeigt ist ⁴). Eine schlechthin vollständige Kenntniss alles Einzelnen ist aber bei der Unendlichkeit desselben unmöglich. Es scheint

---

1) An. pri. II, 23. 68, b, 13: ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ δι' ἐπαγωγῆς. Ebd. Z. 35; s. o. 138, 3. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 26: ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία· ... ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. Aehnlich Anal. post. I, 1, Anf. Anal. post. I, 18: μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος· ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς. Ebd. II, 19. 100, b, 3: δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Top. I, 12: ἔστι δὲ τὸ μὲν [εἶδος λόγων διαλεκτικῶν] ἐπαγωγὴ, τὸ δὲ συλλογισμός ... ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθέκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος ... ἔστι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινὸν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐναργέστερον. Ebd. c. 8, Anf. Rhet. I, 2. 1356, a, 35. Vgl. S. 138.

2) S. S. 134 f. 172.

3) S. 167, 9.

4) Vgl. Anal. pr. II, 24, Schl.: (τὸ παράδειγμα) διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ ..., τὸ δὲ ... οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσιν. Ebd. c. 23. 68, b, 27: δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ (den untersten Begriff des Induktionsschlusses) τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκείμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.

mithin alle Induktion unvollständig, und jede Annahme, die sich auf Induktion gründet, unsicher bleiben zu müssen. Um diesem Bedenken zu entgehen, muss eine Abkürzung des epagogischen Verfahrens angebracht, für die Unvollständigkeit der Einzelbeobachtung ein Ersatz gesucht werden. Diesen findet nun Aristoteles in der Dialektik oder dem Wahrscheinlichkeitsbeweise 1), dessen Theorie er in seiner Topik niedergelegt hat. Der Nutzen der Dialektik besteht nämlich nicht allein in der Denkübung, auch nicht blos in der Anleitung zur kunstmässigen Streitrede, sondern sie ist zugleich ein wesentliches Hülfsmittel der wissenschaftlichen Untersuchung, indem sie uns die verschiedenen Seiten, von denen ein Gegenstand betrachtet werden kann, aufsuchen und abwägen lehrt. Sie dient insofern namentlich zur Feststellung der wissenschaftlichen Principien, denn da sich diese als ein Erstes nicht durch Beweisführung aus einem Gewisseren ableiten lassen, bleibt nur übrig, sie vom Wahrscheinlichen aus zu suchen 2). Ihren Ausgang nimmt eine solche Untersuchung von den herrschenden Annahmen der Menschen; denn was Alle, oder doch die Erfahrenen und Verständigen glauben, das verdient immer Beachtung, da es die Vermuthung für sich hat, auf einer wirklichen Erfahrung zu beruhen 3). Je unsicherer aber diese Grundlage ist,

---

1) Ueber diese engere Bedeutung des „Dialektischen" bei Aristoteles s. m. Waitz Arist. Org. II, 435 ff.; vgl. die folgenden Anmm.

2) Top. I, 1: Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας, μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. ... διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος . . . ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. c. 2: ἔστι δὴ πρὸς τρία [χρήσιμος ἡ πραγματεία], πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας ... πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφότερα διαπορῆσαι ῥᾷον ἐν ἑκάστοις κατοψόμεθα τἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος. ἔτι δὲ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. Den dialektischen Schluss nennt Arist. ἐπιχείρημα Top. VIII, 11. 162, a, 15 vgl. S. 53, 1.

3) Divin. in s. c. 1, Anf.: περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης ... οὔτε καταφρονῆσαι ῥᾴδιον οὔτε πεισθῆναι. τὸ μὲν γὰρ πάντας ἢ πολλοὺς ὑπολαμβάνειν ἔχειν τι σημειῶδες τὰ ἐνύπνια παρέχεται πίστιν ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον u. s. w. Eth.

um so mehr drängt sich auch Aristoteles das Bedürfniss auf, aus welchem schon die sokratische Dialektik entsprungen war, ihre Mangelhaftigkeit dadurch zu verbessern, dass die verschiedenen in der Meinung der Menschen sich kreuzenden Gesichtspunkte zusammengebracht und gegen einander ausgeglichen werden. Daher die Gewohnheit des Philosophen, seinen dogmatischen Untersuchungen Aporieen voranzuschicken, die verschiedenen Seiten, von denen sich der Gegenstand fassen lässt, aufzuzählen, die hieraus sich ergebenden Bestimmungen an einander und an dem, was sonst feststeht, zu prüfen, durch diese Prüfung Schwierigkeiten zu erzeugen, und in der Lösung derselben die Grundlagen der wissenschaftlichen Darstellung zu gewinnen [1]. Diese dialektischen Erörterungen dienen den positiven wissenschaftlichen Bestimmungen zur Vorbereitung, indem sie die Ergebnisse der Induktion unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte zusammenfassen, diese durch einander bestimmen und sie zu einem Gesammtergebniss verknüpfen; in ihnen versucht sich das Denken an den verschiedenen Aufgaben, deren wirkliche Lösung zur philosophischen Erkenntniss führt [2]. Einer strengeren Empirie kann freilich dieses Verfahren

---

N. VI, 12. 1143, b, 11: ὥστε δεῖ προςέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων. X, II. 1172, b, 35: οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν· ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν. Aus demselben Anlass beruft sich die genannte Schrift VII, 14. 1153, b, 27 auf den Vers

φήμη δ' οὔ τί γε πάμπαν ἀπόλλυται, ἥν τινα λαοὶ
πολλοὶ ..

Vgl. auch Polit. II, 5. 1264, a, 1. Eth. Eud. I, 6, Anf. Damit hängt auch die Vorliebe des Aristoteles für sprichwörtliche Redensarten und Gnomen zusammen, worüber auch S. 78, 1 (Παροιμίαι] z. vgl.

[1] Metaph. III, 1, Anf.: ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν u. s. w. Eth. N. VII, 1, Schl.: δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μὴ, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ δυςχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς. Anal. post. II, 3, Anf. und Waitz z. d. St. Phys. IV, 10, Anf. Meteorol. I, 13, Anf. De an. I, 2, Anf. longit. vit. c. 1. 464, b, 21 u. a. St. Top. VIII, 11. 162, a, 17 wird das ἀπόρημα als συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως definirt.

[2] Metaph. IV, 2. 1004, b, 25: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωστική.

nicht genügen, aber in der Richtung der damaligen Wissenschaft und der von Sokrates begründeten Dialektik war kein vollkommeneres zu erwarten [1].

Auf das Einzelne der aristotelischen Topik können wir hier so wenig, als auf die Widerlegung der sophistischen Trugschlüsse näher eingehen, da die wissenschaftlichen Grundsätze des Philosophen dadurch keine Erweiterung, sondern nur eine Anwendung auf ein ausser den Grenzen der eigentlichen Wissenschaft liegendes Gebiet erfahren [2]. Dagegen müssen die Untersuchungen über die Begriffsbestimmung hier noch berührt werden, welchen wir theils in der zweiten Analytik, theils in der Topik begegnen [3]. Wie der Begriff den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Untersuchungen bildet, so ist umgekehrt die vollständige Erkenntniss desselben, die Begriffsbestimmung, das Ziel, dem sie zustrebt. Das Wissen ist ja nichts anderes, als die Einsicht in die Gründe der Dinge, und diese Einsicht vollendet sich im Begriffe: das Was ist dasselbe, wie das Warum, wir erkennen den Begriff eines Dings, wenn wir seine Ursachen erkennen [4]. Die Begriffsbestimmung hat insofern die gleiche Aufgabe, wie die Beweisführung: in beiden handelt es sich darum, die Vermittlung aufzuzeigen, durch welche der Gegenstand zu dem gemacht wird, was er ist [5]. Nichtsdestoweniger fallen sie nach Aristoteles nicht unmittelbar zusammen. Für's Erste nämlich liegt am Tage, dass nicht von allem, was sich beweisen lässt, eine Begriffsbestimmung möglich ist; denn beweisen lassen sich auch verneinende, partikuläre und Eigenschafts-Sätze, die Begriffsbestimmung dagegen ist immer allgemein und bejahend, und sie bezieht sich nicht auf blosse Eigenschaften, sondern auf das substantielle Wesen [1]. Ebensowenig lässt sich umgekehrt alles, wovon es eine Begriffsbestimmung giebt, beweisen; wie man schon daran sehen kann, dass die Beweise von unbeweisbaren Begriffsbestimmungen ausgehen müssen [2]. Ja es scheint sich überhaupt der Inhalt einer Begriffsbestimmung nicht durch Schlüsse beweisen zu lassen. Denn für den Beweis wird das Wesen des Gegenstands als bekannt vorausgesetzt, bei der Begriffsbestimmung wird es gesucht; jener zeigt, dass einem Subjekt eine Eigenschaft als Prädikat zukomme, diese will nicht einzelne Eigenschaften, sondern das Wesen angeben; jener fragt nach einem Dass [3], diese nach dem Was [4]; um aber anzugeben was etwas ist, müssen wir vorher wissen, dass es ist [5]. Indessen ist hier zu unterscheiden. Eine Begriffsbestimmung lässt sich allerdings nicht durch einen einfachen Schluss ableiten; wir können das, was in der Definition von einem Gegenstand ausgesagt wird, nicht zuerst im Obersatz eines Schlusses zum Prädikat eines Mittelbegriffs machen, um es durch denselben im Schlusssatz auf den Gegenstand, welcher definirt werden soll, zu übertragen; denn wenn auf diesem Wege nicht blos die eine und andere Eigenschaft, sondern der vollständige Begriff desselben gefunden werden soll, so müssten Obersatz und Untersatz gleichfalls Definitionen, jener des Mittelbegriffs, dieser des niedersten Begriffs sein; und da nun eine richtige Begriffsbestimmung nur die ist, welche auf keinen andern als diesen bestimmten Gegenstand Anwendung findet [6], da daher in jeder Definition das Subjekt den gleichen Inhalt und Umfang hat, wie das Prädikat, und desshalb der allgemein bejahende Satz, der die Definition ausspricht, sich einfach umkehren lässt, so wäre auf diese Art nur Dasselbe durch Dasselbe bewiesen [1], man erhielte eine Worterklärung, aber keine Begriffsbestimmung [2]. Ebensowenig lässt sich der Begriff mit Plato durch Eintheilung finden, da auch diese ihn schon voraussetzt. [3] Das Gleiche gilt ferner auch gegen den Versuch [4], eine Begriffsbestimmung voraussetzungsweise anzunehmen und ihre Richtigkeit nachträglich im Einzelnen nachzuweisen; denn wer verbürgt uns, dass jenes hypothetisch Angenommene wirklich den Begriff des Gegenstandes und nicht blos eine Anzahl einzelner Merkmale ausdrückt? [5] Wollte man endlich die Ableitung der Definition dem epagogischen Verfahren zuweisen, so wäre zu entgegnen, dass auch auf diesem Wege immer nur das Dass, nicht das Was gefunden wird [6]. Lässt sich aber auch die Begriffsbestimmung weder durch Beweis noch durch Induktion gewinnen, so lange jede von beiden Verfahrungsarten für sich allein genommen wird, so hält es Aristoteles doch für möglich, durch eine Verbindung beider zu ihr zu gelangen. Wenn wir (zunächst durch Erfahrung) von einem Gegenstand wissen, dass ihm gewisse Bestimmungen zukommen, und nun die Ursache derselben oder den Mittelbegriff suchen, durch den sie mit dem betreffenden Subjekt verknüpft sind, so stellen wir ebendamit das Wesen des Gegenstands durch Beweis fest ¹); und wenn wir nun dieses Verfahren (wir ergänzen hier die aristotelische Darstellung) ²) so lange fortsetzen, bis der Gegenstand allseitig bestimmt ist, so erhalten wir seinen Begriff. So wenig daher auch der Schluss und Beweis zur Begriffsbestimmung ausreicht, so dient er doch dazu, sie zu finden ³), und sie kann insofern sogar als ein Beweis des Wesens in anderer Form bezeichnet werden ⁴). Nur bei den Dingen ist dieser Weg unzulässig, deren Sein durch keine von ihm selbst verschiedene Ursache vermittelt ist; ihr Begriff kann nur als unmittelbar gewiss gefordert oder durch Induktion klar gemacht werden ⁵).

---

[1] Neben der Induktion findet Heyder Vergl. d. arist. und hegel. Dial., 232 f. bei Aristoteles (Phys. I, 1. 184, a, 21 ff.) noch ein anderes Verfahren angedeutet, vermöge dessen vom Allgemeinen der sinnlichen Wahrnehmung zum Begriff, als dem Besonderen und Bestimmten, ebenso fortgegangen werde, wie dort vom Einzelnen der Wahrnehmung zum Allgemeinen des Begriffs. Indessen bemerkt er selbst ganz richtig, dass diess nur die (von Arist. gewöhnlich nicht besonders hervorgehobene) Rückseite der Induktion sei. Indem eine allgemeine Bestimmung als das vielen Einzelnen Gemeinsame herausgehoben wird, wird sie zugleich aus dem Complex, in welchem sie sich der Wahrnehmung darbietet, ausgeschieden; nur diess ist es, was Arist. a. a. O. im Auge hat. S. o. 138, 2 vgl. mit S. 139 f.

[2] Eine Uebersicht über beides giebt Brandis S. 288—345.

[3] M. vgl. zum Folgenden ausser den bekannten umfassenderen Werken die S. 142, 3 angeführten Schriften von Kühn und Rassow, und Heyder vergl. d. arist. u. hegel. Dialektik S. 247 ff.

[4] S. o. 110, 3. 117, 1.

[5] A. a. O. 117, 1.

---

[1] Anal. post. II, 3.

[2] A. a. O. 90, b, 18 ff. (vgl. oben S. 170 ff.). Einen anderen verwandten Grund, der hier angegeben wird, übergehe ich.

[3] ὅτι ἢ ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν.

[4] A. a. O. 90, b, 28 ff. vgl. c. 7. 92, b, 12.

[5] A. a. O. c. 7. 92, b, 4.

[6] S. o. S. 145.

---

[1] Anal. post. II, 4. Zur Erläuterung dient hier die Definition der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl. Wollte man diese mittelst des Schlusses begründen: „alles was sich selbst Ursache des Lebens ist, das ist eine sich selbst bewegende Zahl, die Seele ist sich selbst Ursache des Lebens u. s. w.,“ so wäre diess ungenügend, denn auf diese Art wäre nur bewiesen, dass die Seele eine sich selbst bewegende Zahl ist, aber nicht, dass ihr ganzes Wesen, ihr Begriff, in dieser Bestimmung aufgeht; um diess zu zeigen müsste vielmehr geschlossen werden: der Begriff dessen, was sich selbst Ursache des Lebens ist, besteht darin, eine sich selbst bewegende Zahl zu sein, der Begriff der Seele besteht darin, sich selbst Ursache des Lebens zu sein u. s. w.

[2] A. a. O. c. 7. 92, b, 5. 26 ff. vgl. c. 10, Anf. I, 1. 71, a, 11. Top. I, 5, Anf. Metaph. VII, 4. 1030, a, 14.

[3] S. o. S. 166, 6.

[4] Welchen wohl gleichfalls einer der damaligen Philosophen angestellt hatte, wir wissen aber nicht, wer.

[5] A. a. O. c. 6 u. dazu Waitz.

[6] A. a. O. c. 7. 92, a, 37: die Induktion zeigt, dass sich etwas im Allgemeinen so oder so verhalte, indem sie nachweist, es verhalte sich in allen einzelnen Fällen so; diess heisst aber doch immer nur ein ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, nicht das τί ἐστι beweisen.

Aus diesen Erörterungen über das Wesen und die Bedingungen der Begriffsbestimmung ergeben sich nun einige nicht unwichtige Regeln für das Verfahren, wodurch sie gewonnen wird. Da sich das Wesen eines Gegenstandes ⁶) nur genetisch, durch Auf-

---

1) A. a. O. c. 8. 93, a, 14 ff.

2) Das Recht zu dieser Ergänzung der allzu kurzen Andeutungen a. a. O. liegt in dem, was S. 145, 2 aus Anal. post. II, 13 angeführt wurde.

3) Anal. post. II, 8, Schl.: συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως· ὥστ' οὔτ' ἄνευ ἀποδείξεως ἔστι γνῶναι τὸ τί ἐστιν οὗ ἐστιν αἴτιον ἄλλο, οὔτ' ἔστιν ἀπόδειξις αὐτοῦ.

4) A. a. O. c. 10. 94, a, 11: ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος, εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα, wozu die nähere Erläuterung im Vorhergehenden. Dass jedoch Definitionen der letzteren Art nicht genügen, sagt Arist. De an. II, 2; s. o. 117, 1.

5) A. a. O. c. 9: ἔστι δὲ τῶν μὲν ἕτερόν τι αἴτιον, τῶν δ' οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι. Vgl. vor. Anm. und a. a. O. 94, a, 9: ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος. Metaph. IX, 6. 1048, a, 35: δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθέκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾷν, und oben S. 175. Zur Induktion gehört auch das Verfahren, welches De an. I, 1. 402, b, 16 beschrieben wird: ἔοικε δ' οὐ μόνον τὸ τί ἐστι γνῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις ... ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστιν, weil nämlich eine Definition nur dann richtig ist, wenn sie die sämmtlichen συμβεβηκότα (d. h. die καθ' αὑτὸ συμβεβηκότα, die wesentlichen Eigenschaften s. o. 148, 6) des Gegenstands erklärt.

6) Natürlich mit Ausnahme der eben erwähnten ἄμεσα, d. h. dessen, was durch keine von ihm selbst verschiedene Ursache bedingt ist.

zeigung seiner Ursachen, bestimmen lässt, so muss die Definition die Bestimmungen enthalten, durch welche derselbe in der Wirklichkeit zu dem, was er ist, gemacht wird; sie muss, wie Aristoteles verlangt, durch das Frühere und Bekanntere vermittelt sein, und es darf diess nicht bloss ein solches sein, was für uns, sondern ein solches, was an sich früher und bekannter ist; nur dann mag man jenes vorziehen, wenn die Zuhörer dieses zu verstehen nicht im Stande sind, aber dann erhält man auch keine Begriffsbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes in's Licht stellt [1]. Es folgt diess übrigens schon aus dem Satze, dass die Begriffsbestimmung aus der Gattung und den artbildenden Unterschieden besteht; denn die Gattung ist früher und gewisser, als das, was unter ihr begriffen ist, und die Unterschiede früher, als die Arten, die durch sie gebildet werden [2]. Ebenso aber auch umgekehrt: besteht die Begriffsbestimmung in der Angabe der sämmtlichen Vermittlungen, durch welche der Gegenstand in seinem Wesen und Dasein bedingt ist, so wird sie die Gattung und die Unterschiede enthalten müssen, da ja diese nichts anderes sind, als der wissenschaftliche Ausdruck für die Ursachen, welche in ihrem Zusammentreffen den Gegenstand hervorbringen [3]. Diese selbst aber stehen zu einander in einem bestimmten Verhältniss der Ueber- und Unterordnung: die Gattung wird zuerst durch das erste von den unterscheidenden Merkmalen näher bestimmt, der so gebildete Artbegriff dann weiter durch das zweite und so fort; und es ist ebendesshalb nicht gleichgültig, in welcher Aufeinanderfolge die einzelnen Merkmale in der Definition aneinandergereiht werden [4]. Es handelt sich demnach bei einer Begriffsbestimmung nicht allein um die Aufzählung der wesentlichen Merkmale [5], sondern auch um die Vollständigkeit [1] und die richtige Ordnung derselben [2]. Hiefür aber ist das beste Hülfsmittel beim Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern die stetig fortschreitende Eintheilung, beim Aufsteigen zum Allgemeinen die ihr entsprechende stufenweise Zusammenfassung [3], so dass demnach die platonische Methode, welche Aristoteles als eine beweiskräftige Ableitung der Begriffsbestimmung allerdings nicht gelten lassen konnte, für ihre Aufsuchung doch wieder in ihrem Werth anerkannt und noch genauer bestimmt wird [4].

---

[1] Top. VI, 4 vgl. S. 138, 2.

[2] A. a. O. 141, b, 28 vgl. S. 145, 1. 2.

[3] Diess ergiebt sich aus dem S. 117, 1 Angeführten, verglichen mit S. 145, 1. 169, 5. Wegen dieses Zusammenhangs lässt die Topik VI, 5 f. unmittelbar auf die Bemerkungen über die πρότερα καὶ γνωριμώτερα Regeln für die richtige Bestimmung der Definition durch γένος und διαφοραὶ folgen.

[4] Anal. post. II, 13. 96, b, 30 vgl. 97, a, 23 ff.

[5] Τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα, αἱ τοῦ γένους διαφοραί. Dass nur solche in der Definition vorkommen können, versteht sich von selbst; vgl. auch S. 147 ff. Anal. post. II, 13. 96, b, 1 ff. I, 23. 84, a, 13. Top. VI, 6 u. a. St. Waitz zu Kateg. 2, a, 20.

Denken wir uns nun das ganze Gebiet der begrifflichen Erkenntniss nach dieser Methode bestimmt und vermessen, so würden wir in ähnlicher Weise, wie diess Plato verlangt hatte [5], ein Ganzes von Begriffen erhalten, welche von den obersten Gattungen durch die sämmtlichen Zwischenglieder zu den untersten Arten stetig herabführten; und da die wissenschaftliche Ableitung eben in der Angabe der Ursachen zu bestehen hat, da somit jeder weitere Artunterschied eine weiter hinzutretende Ursache voraussetzt und jede solche einen Artunterschied begründet, so müsste dieses logische Gebäude der realen Abfolge und Verkettung der Ursachen genau entsprechen. Hatte aber schon Plato die einheitliche Ableitung alles Erkennbaren, welche ihm allerdings als höchstes Ziel vorschwebt, in der Wirklichkeit nicht unternommen (eine immanente dialektische Konstruktion derselben ohnedem gar nicht beabsichtigt), so hält Aristoteles eine solche überhaupt nicht für möglich: die obersten Gattungsbegriffe lassen sich ja ihm zufolge so wenig, als die eigenthümlichen Principien der besonderen Gebiete aus einem Höheren ableiten 1), es findet zwischen ihnen keine volle Gemeinschaft, sondern nur eine Analogie statt 2), und eben desshalb giebt

---

[1] Dass nämlich die Zahl der Mittelglieder eine begrenzte sein muss, ist schon S. 171 bemerkt worden. Vgl. auch Anal. post. II, 12. 95, b, 13 ff.

[2] A. a. O. c. 13. 97, a, 23: εἰς δὲ τὸ κατασκευάζειν ὅρον διὰ τῶν διαιρέσεων τριῶν δεῖ στοχάζεσθαι, τοῦ λαβεῖν τὰ κατηγορούμενα ἐν τῷ τί ἐστι, καὶ ταῦτα τάξαι τί πρῶτον ἢ δεύτερον, καὶ ὅτι ταῦτα πάντα.

[3] Aristoteles fasst beides, ohne schärfer zu trennen, unter dem Begriff der Eintheilung zusammen; eingehende Regeln dafür ertheilt er Anal. post. II, 13. 96, b, 15 — 97, b, 25. Top. VI, 5. 6. part. anim. I, 2. 3. Das Wichtigste ist auch ihm, wie Plato (s. 1ste Abth. S. 396 f.), dass die Eintheilung stetig fortschreite, kein Mittelglied überspringe, und das Einzutheilende vollständig erschöpfe; dass sie endlich (was Plato weniger beachtet hatte) nicht in abgeleiteten oder zufälligen, sondern in den wesentlichen Unterschieden sich bewege. Vgl. vor. Anm.

[4] Die weiteren Regeln, welche namentlich das 6te Buch der Topik enthält, indem es die beim Definiren vorkommenden Fehler ausführlich aufzählt, müssen wir hier übergehen.

[5] S. 1ste Abth. S. 397. 445.

---

1) Anal. post. I, 32. 88, a, 31 ff. u. a. St. s. o. S. 170 ff. Dass namentlich die Kategorieen sich weder aus einander, noch aus einer höheren gemeinsamen Gattung herleiten lassen, sagt Arist. Metaph. XII, 4. 1070, b, 1 (παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐθέν ἔστι κοινόν). V, 28. 1024, b, 9 (wo das Gleiche auch von Form und Materie). XI, 9. 1065, b, 8. Phys. III, 1. 200, b, 34. De an. I, 5. 410, a, 13. Eth. N. I, 4. 1096, a, 19. 23 ff.; vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 149 f. Die Begriffe, welche man am Ehesten für höchste Gattungen halten möchte, das Seiende und das Eine, sind keine γένη: Metaph. III, 3. 998, b, 22. VIII, 6. 1045, b, 5. X, 2. 1053, b, 21. XI, 1. 1059, b, 27 ff. XII, 4. 1070, b, 7. Eth. N. a. a. O. Anal. post. II, 7. 92, b, 14. Top. IV, 1. 121, a, 16. c. 6. 127, a, 26 ff. Vgl. Trendelenburg a. a. O. 67. Bonitz und Schwegler zu Metaph. III, 3. (Weiteres tiefer unten.) Der Satz, welchen Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. S. 193 für eine Behauptung des Aristoteles ausgiebt, dass schliesslich Alles unter einem einzigen höchsten Begriff als gemeinsamem Gattungsbegriff enthalten sei, ist hiernach strenggenommen nicht aristotelisch.

2) Metaph. V, 6. 1016, b, 31 werden vier Arten der Einheit unterschieden (unvollständiger ist die gleichfalls viergliedrige Aufzählung Metaph. X, 1, in welcher die Einheit der Analogie nicht vorkommt): die Einheit der Zahl, der Art, der Gattung, der Analogie. Jede frühere von diesen Einheiten schliesst die folgenden in sich (was der Zahl nach eins ist, ist es auch der Art nach u. s. w.), aber nicht umgekehrt; die Einheit der Analogie kann daher auch unter solchem stattfinden, was in keine gemeinschaftliche Gattung gehört. (Vgl. part. an. I, 5. 645, b, 26: τὰ μὲν γὰρ ἔχουσι τὸ κοινὸν κατ᾽ ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ᾽ εἶδος.) Sie kommt bei allem vor ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, sie besteht in der Gleichheit des Verhältnisses (ἰσότης λόγων), und setzt daher mindestens vier Glieder voraus (Eth. N. V, 6. 1131, a, 31); ihre Formel ist: ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ᾽ ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε (Metaph. IX, 6. 1048, b, 7 vgl. Poët. 21. 1457, b, 16). Sie findet sich nicht blos im Quantitativen als arithmetische und geometrische (Eth. N. V, 7. 1131, b, 12. 1132, a, 1) Gleichheit, sondern auch im Qualitativen als Aehnlichkeit (gen. et corr. II, 6. 333, a, 26 ff.), oder als Gleichheit der Wirkung (vgl. part. an. I, 5. 645, b, 9: τὸ ἀνάλογον τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν. Ebd. I, 4. 644, b, 11. II, 6. 652, a, 3), überhaupt in allen Kategorieen (Metaph. XIV, 6. 1093, b, 18); Beispiele geben, ausser den ebenangeführten Stellen De part. anim., auch Anal. pri. I, 46. 51, b, 22. Rhet. III, 6, Schl. Was sich von keinem Anderen mehr ableiten lässt, die höchsten Principien, das muss durch Analogie erläutert werden; so z. B. die Begriffe der Materie, der Form u. s. w. Metaph. IX, 6 (s. o. 182, 5). XII, 4. 1070, b, 16 ff. Phys. I, 7. 191, a, 7. (Das Vorstehende nach Trendelenburg Hist. Beitr.

es nicht blos Eine Wissenschaft, sondern mehrere, weil jeder Gattung des Wirklichen eine ihr eigenthümliche Wissenschaft entspricht [1]. Wenn daher auch unter diesen eine Wissenschaft von den letzten Gründen (die »erste Philosophie«) vorkommt, so wird sie doch zum Voraus darauf verzichten müssen, ihren Inhalt aus einem einzigen Princip zu entwickeln; jeder weiteren Untersuchung wird vielmehr die Frage nach den allgemeinsten Gesichtspunkten, aus denen sich das Wirkliche betrachten lässt, den höchsten Gattungsbegriffen, vorangehen müssen.

Mit dieser Frage beschäftigt sich die Kategorieenlehre, welche im aristotelischen System das eigentliche Bindeglied zwischen der Logik und der Metaphysik bildet.

5. Die Metaphysik. A. Einleitende Untersuchungen.

1. Die Kategorieen [2].

Alle Gegenstände unseres Denkens fallen nach Aristoteles unter einen der folgenden zehen Begriffe: Wesenheit, Grösse, Beschaffenheit, Beziehung, (Substanz, Quantität, Qualität, Relation,) Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden [3]. Diese obersten Be-

---

I, 151 ff.) Von besonderer Bedeutung ist die Analogie unserem Philosophen für seine naturgeschichtlichen Untersuchungen; s. u. und Meyer Arist. Thierkunde 334 ff.

[1] Anal. post. I, 28, Anf.: μία δ᾽ ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἑνὸς γένους … ἑτέρα δ᾽ ἐπιστήμη ἐστὶν ἑτέρας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μήτ᾽ ἐκ τῶν αὐτῶν μήθ᾽ ἕτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων. Metaph. III, 2. 997, a, 21: περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ᾽ αὐτὰ τῆς αὐτῆς [ἐπιστήμης] ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν. Ebd. IV, 2. 1003, b, 19: ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἑνὸς καὶ ἐπιστήμη. Ebd. 1004, a, 3: τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι … ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. Wie sich damit der Begriff der ersten Philosophie verträgt, wird sogleich näher untersucht werden.

[2] Trendelenburg Gesch. d. Kategorieenlehre (Hist. Beitr. I. 1846), S. 1—195. 209—217. Bonitz üb. die Kateg. d. Arist. Sitzungsberichte d. Wiener Akad., Hist.-philol. Kl., 1853, B. X, 591 ff. Prantl Gesch. d. Log. I, 182 ff. 90 f.

[3] Kateg. c. 2, Anf.: τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ᾽ ἄνευ συμπλοκῆς. c. 4, Anf.: τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Top. I, 9, Anf.: μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέτταρες [ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκός]. ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.

griffe oder Kategorieen [1]) bezeichnen für ihn weder blos subjektive Denkformen, welche seinem Realismus von Hause aus fremd sind, noch überhaupt blos logische Verhältnisse; es sind vielmehr die verschiedenen Bestimmungen des Wirklichen, welche sie ausdrücken [2]). Andererseits sind aber nicht alle Bestimmungen des Seienden Kategorieen oder Unterarten derselben, sondern nur diejenigen, welche die allgemeinen und formalen Gesichtspunkte darstellen, unter denen es sich betrachten lässt; die bestimmteren Aussagen dagegen, welche die konkrete Beschaffenheit eines Gegenstands, seine physikalischen oder ethischen Eigenschaften betreffen, sind keine Kategorieen [3]), und aus demselben Grunde scheinen auch

---

1) Aristoteles bedient sich zu ihrer Bezeichnung verschiedener Ausdrücke (vgl. TRENDELENBURG a. a. O. 6 ff. BONITZ a. a. O. 610 ff.); er nennt sie τὰ γένη (sc. τοῦ ὄντος, De an. I, 1. 402, a, 22), τὰ πρῶτα (Metaph. VII, 9. 1034, b, 7), auch διαιρέσεις (Top. IV, 1. 120, b, 36. 121, a, 6) und πτώσεις (Metaph. XIV, 2. 1089, a, 26 vgl. Eth. Eud. I, 8. 1217, b,29), weit am Häufigsten jedoch κατηγορίαι, κατηγορήματα, γένη oder σχήματα τῶν κατηγοριῶν (τῆς κατηγορίας). Den letzteren Ausdruck erkläre ich mit BONITZ so, dass κατηγορία einfach „Aussage“ bedeutet, γένη oder σχήματα τ. κατ. mithin: „die Hauptgattungen oder Grundformen der Aussage, die verschiedenen Bedeutungen, in welchen von einem Gegenstand gesprochen werden kann“; dasselbe besagt das kürzere κατηγορίαι („die verschiedenen Weisen des Aussagens“) oder κατηγορίαι τοῦ ὄντος (Phys. III, 1. 200, b, 28. Metaph. IV, 28. 1024, b, 13. IX, 1. 1045, b, 28. XIV, 6. 1093, b, 19); das Letztere, sofern jede Aussage auf ein Seiendes geht.

2) Metaph. V, 7. 1017, a, 22: καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει (vgl. Eth. N. I, 4. 1096, a, 23). Die Kategorieen heissen daher κατηγορίαι τοῦ ὄντος (s. vor. Anm.), es ist das ὂν, dessen verschiedene Bedeutungen sie darstellen (Metaph. VI, 2, Anf. IX, 1. 1045, b, 32. De an. I, 5. 410, a, 13: ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος, σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι u. s. w.); die logischen Verhältnisse der Begriffe dagegen, wie ὅρος, γένος, ἴδιον, συμβεβηκὸς, sind in den Kategorieen nicht ausgedrückt, sondern sie ziehen sich durch sie alle hindurch; auf die Frage nach dem τί ἐστι z. B. kann je nach Umständen eine οὐσία, ein ποσὸν u. s. f. genannt werden, Top. I, 9; und ebensowenig gehört der Gegensatz des Wahren und Falschen, welcher sich nicht auf die Beschaffenheit der Dinge, sondern auf unser Verhalten zu den Dingen bezieht (Metaph. VI, 4. 1027, b, 29), zu den Kategorieen (s. u. 188, 1).

3) Aus diesem Grunde wird z. B. der Begriff der Bewegung (oder Veränderung) nicht unter den Kategorieen aufgeführt; er ist vielmehr nach A. ein physikalischer Begriff, der seine nähere Bestimmung als Substanzveränderung, qualitative, quantitative, räumliche Bewegung durch verschiedene Kategorieen erhält (Phys. V, 1, Schl. c. 2, Anf. ebd. 226, a, 23. gen. et corr. I, 4. 319, b, 31.

solche metaphysische Begriffe aus ihrer Zahl ausgeschlossen zu werden, welche dazu dienen, die konkreten Eigenschaften und Vorgänge zu erklären, wie die Begriffe des Wirklichen und Möglichen, der Form und des Stoffes, der vier Ursachen [1]. Die Kategorieen wollen die Dinge nicht ihrer wirklichen Beschaffenheit nach beschreiben, und auch nicht die hiefür erforderlichen allgemeinen Begriffe aufstellen, sie begnügen sich vielmehr damit, die verschiedenen Seiten anzugeben, welche bei einer solchen Beschreibung in's Auge gefasst werden können [2]: sie sollen uns nach der Absicht

---

De coelo IV, 3. 310, a, 23. Metaph. XII, 2. 1069, b, 9; Weiteres hierüber später); und mag er selbst auch für sich genommen unter die Kategorie des Thuns und Leidens zu stellen sein (Top. IV, 1. 120, b, 26. Phys. V, 2. 225, b, 13. III, 1. 201, a, 23. De an. III, 2. 426, a, 2. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 135 ff.), und insofern Metaph. VII, 4. 1029, b, 22 als Beispiel dafür gebraucht werden, dass auch die andern Kategorieen, ausser der der Substanz, ihr Substrat haben, so wird er doch dadurch nicht selbst zur Kategorie, und ebenso wenig wäre er es, wenn er nach der gewöhnlichen (durch Metaph. V, 13. 1020, a, 26 nicht gerechtfertigten) Annahme der späteren Peripatetiker (Simpl. Categ. 78, δ. §. 29 Bas.) unter die Kategorie des ποσὸν, oder wie Andere wollten (Simpl. a. a. O. 35, δ. §. 38), unter das πρός τι gehörte. Wenn daher Eudemus (Eth. Eud. 1217, b, 26) die Bewegung an der Stelle des Thuns und Leidens unter den Kategorieen nennt, ist diess schwerlich aristotelisch; richtiger sagten Andere, wie namentlich Theophrast, sie ziehe sich durch viele Kategorieen hindurch (Simpl. a. a. O. 35, δ. §. 38. Phys. 94, a, m). Ebenso findet sich das Gute innerhalb verschiedener Kategorieen (Eth. N. I, 4. 1096, a, 19. 23).

[1] Keiner dieser Begriffe wird den Kategorieen beigezählt oder einer derselben untergeordnet, vielmehr wird ausdrücklich da, wo es sich um die verschiedenen Bedeutungen des Seienden handelt, neben dem Unterschied des Wahren und Falschen auch der des δυνάμει und ἐντελεχείᾳ als ein solcher bezeichnet, welcher zu den durch die Kategorieen ausgedrückten Unterschieden noch hinzukomme (Metaph. V, 7. 1017, a, 7. 22. 31. 35. VI, 2, Anf. IX, 10, Anf. c. 1. 1045, b, 32. XIV, 2. 1089, a, 26. De an. I, 1. 402, a, 22 vgl. Trendelenburg a. a. O. 157 ff. Bonitz a. a. O. 19 f.), und durch die verschiedenen Kategorieen hindurchgehe (Phys. III, 1. 200, b, 26). Wesshalb sie nicht unter die Kategorieen aufgenommen werden konnten, sagt uns Aristoteles nicht, und in der Sache selbst will sich, wie man zugeben muss, kein zwingender Grund dafür zeigen; ich gebe daher das Obige eben nur als Vermuthung.

[2] Man kann insofern als ihren Gegenstand (mit Strümpell Gesch. d. theor. Phil. 211) „die Arten der Prädicirung" bezeichnen; nur nicht in dem Sinn, als ob es sich bei ihnen blos um Prädikatsbegriffe oder um die Formen der Begriffsverbindung handelte, denn bei der Substanz ist keines von beiden der Fall.

des Philosophen nicht reale Begriffe, sondern nur das Fachwerk geben, in welches alle realen Begriffe einzutragen sind, mögen sie nun auf eines dieser Fächer beschränkt sein, oder durch mehrere hindurchgehen [1]. Von der Vollständigkeit dieses Fachwerks ist Aristoteles überzeugt [2]; wie er aber dazu gekommen ist, gerade diese und keine anderen Kategorieen aufzustellen, sagt er uns nirgends [1], und auch an ihnen selbst will sich ein festes Princip für ihre Ableitung so wenig zeigen [2], dass wir nur vermuthen können,

---

[1] So auch Brandis II, b, 394 ff. Dagegen erklärt Trendelenburg a. a. O. 162 f. das Fehlen des Möglichen und Wirklichen unter den Kategorieen daraus, dass diese „abgelöste Prädikate" seien, jene dagegen „kein reales Prädikat" ausdrücken. Mir scheint gerade das Umgekehrte der Fall zu sein: die Kategorieen sind nicht selbst unmittelbar Prädikate, sondern sie bezeichnen nur den Ort für gewisse Prädikate; dagegen liegen der Unterscheidung des Möglichen und Wirklichen bestimmte reale Anschauungen zu Grunde, im Einzelnen der Gegensatz zwischen den verschiedenen Entwicklungszuständen der Dinge, im Weltganzen der Gegensatz des Körperlichen und Geistigen, und jene Unterscheidung ist nur der abstrakte, metaphysische Ausdruck für dieses Reale. Auch Bonitz scheint mir aber nicht ganz das Richtige getroffen zu haben, wenn er a. a. O. 18. 21 sagt, die Bedeutung der Kategorieen sei nur die, den Ueberblick über den Inhalt des erfahrungsmässig Gegebenen zu vermitteln, solche Begriffe daher, welche über die Auffassung des erfahrungsmässig Gegebenen zu seiner Erklärung hinausgehen, seien davon ausgeschlossen. Erfahrungsmässig gegeben und zur Auffassung des Gegebenen dienlich ist der Begriff der Bewegung wohl ebensogut, wie der des Wirkens und Leidens, die Begriffe des Wirklichen und Möglichen, der Form und des Stoffs, welche Aristoteles regelmässig an den erfahrungsmässigen Beispielen künstlerischer und natürlicher Erzeugung erläutert, so gut, wie die der Substanz oder der Qualität.

[2] Diess erhellt ausser den S. 186, 3 angeführten Aufzählungen auch aus anderen Aeusserungen, welche ganz abgesehen von jenen beweisen, dass Aristoteles allerdings, so wenig diess auch Prantl (Gesch. d. Log. I, 205 ff.) glauben will, eine bestimmte Anzahl von Kategorieen aufgestellt und fortwährend festgehalten hat. So soph. el. c. 22, Anf.: ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, nämlich eben die zehen Top. I, 9 aufgezählten, auf welche auch c. 4. 166, b, 14 nach Erwähnung des τὶ (ταὐτὸ), ποιὸν, ποσὸν, ποιοῦν, πάσχον, διακείμενον (eigentlich nur eine Art des ποιὸν, die διάθεσις s. Kateg. c. 8. 10, a, 35 ff. Metaph. V, 20) mit den Worten: καὶ τἄλλα δ' ὡς διῄρηται πρότερον zurückweist. De an. I, 1. 402, a, 24: πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν. Ebd. c. 5. 410, a, 14: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι τὸ δὲ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ καί τινα ἄλλην τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν. Anal. pri. I, 37: τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε ... τοσαυταχῶς ληπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται. Ebenso wird Phys. III, 1. 200, b, 26. Metaph. VII, 9. 1034, b, 9. XIV, 2. 1089, a, 7, nachdem einige Kategorieen genannt sind, auf die übrigen, wie auf etwas Bekanntes, mit einem einfachen: αἱ ἄλλαι κατηγορίαι verwiesen, und Anal. post. I, 22. 83, b, 12. a, 21 die Unmöglichkeit einer in's Unendliche gehenden Beweisführung damit bewiesen, dass die Zahl der Kategorieen auf die dort ge-

---

nannten beschränkt sei. Die Vollständigkeit der Kategorieentafel setzt auch der S. 187, 2 berührte Beweis, dass es nur drei Arten der Bewegung (im engeren Sinn), die qualitative, quantitative und räumliche gebe, Phys. V, 1 f., voraus, indem dieser auf dem Wege der Ausschliessung geführt wird: da die Bewegung in den Kategorieen der Substanz u. s. f. nicht vorkomme, sagt Arist., so bleiben nur jene drei Kategorieen für sie übrig.

[1] Auch in den verlorenen Schriften scheint diess nicht geschehen zu sein, sonst würden die alten Ausleger sich darauf berufen, statt dass Simpl. Schol. in Ar. 79, a, 44 sagt: ὅλως οὐδαμοῦ περὶ τῆς τάξεως τῶν γενῶν οὐδεμίαν αἰτίαν ὁ Ἀριστοτέλης ἀπεφήνατο.

[2] Es ist Trendelenburg's Verdienst, in seiner Dissertation De Arist. Categoriis (Berl. 1833) und den Elementa Logices Aristotelicae S. 54 sich zuerst um ein solches bemüht zu haben. Dass es ihm jedoch wirklich gelungen sei, es aufzuzeigen, davon hat mich auch die wiederholte Auseinandersetzung Hist. Beitr. I, 23 ff. 194 f. nicht überzeugt, es scheinen mir vielmehr die Bedenken, welche schon Ritter III, 80 und jetzt in erschöpfenderer Weise Bonitz a. a. O. 85 ff. gegen seine Ansicht geltend gemacht hat, vollkommen berechtigt. Trendelenburg (und nach ihm Biese Phil. d. Arist. I, 54 f.) glaubt, der Philosoph lasse sich bei seinem Entwurf der 10 Geschlechter zunächst von grammatischen Unterschieden leiten: die οὐσία entspreche dem Substantiv, das ποσὸν und ποιὸν dem Adjektiv; für das πρός τι seien Ausdrucksweisen, wie die Kateg. c. 7 angeführten, maassgebend; das ποῦ und ποτὲ werde durch die Adverbien des Orts und der Zeit dargestellt; die vier letzten Kategorieen finden sich im Verbum wieder, da durch das ποιεῖν und πάσχειν das Aktiv und Passiv, durch das κεῖσθαι ein Theil der Intransitiven, durch das ἔχειν die Eigenthümlichkeit des griechischen Perfekts in einen allgemeinen Begriff gefasst werde. Allein für's Erste deutet Aristoteles selbst, wie Bonitz S. 41 ff. eingehend zeigt, nirgends an, dass er gerade auf diesem Wege zu seinen Kategorieen gekommen sei; da er vielmehr die Redetheile noch gar nicht in der Art unterscheidet, welche nach Trendelenburg den Unterschieden der Kategorieen entsprechen würde, da er die Adverbien nicht ausdrücklich hervorhebt, und das Adjektiv als ῥῆμα mit dem Zeitwort zusammenfasst, überhaupt ausser dem Artikel und der Conjunktion nur das ὄνομα und ῥῆμα nennt, so ist es nicht wahrscheinlich, dass sprachliche Formen, die er als solche gar nicht beachtet hat, ihn bei der Scheidung der Begriffsklassen geleitet haben. Sodann entsprechen sich aber auch in der Wirklichkeit beide nicht in dem Maasse, wie diess nach Trendelenburg's Annahme der Fall sein müsste: Quantität und Qualität z. B. lassen sich ebensogut durch Hauptwörter (z. B. λευκότης, θερμότης u. A. Kat. c. 8. 9, a, 29) und Zeitwörter (λελεύκωται u. s. f.) ausdrücken, wie durch Beiwörter, das Wirken und Leiden ebensogut durch Hauptwörter (πρᾶξις, πάθος u. s. f.), wie durch Zeitwörter; Zeitbestimmungen nicht blos durch Adverbien, sondern auch

er habe sie empirisch, durch Zusammenstellung der Hauptgesichtspunkte gefunden, unter denen sich das Gegebene thatsächlich betrachten liess. Ein gewisser logischer Fortschritt findet dabei immerhin statt: mit dem Substantiellen, dem Ding, wird angefangen; hieran reiht sich die Betrachtung der Eigenschaften, zuerst (in dem ποσὸν und ποιὸν) derer, welche jedem Dinge für sich, sodann (in dem πρός τί) derer, welche ihm im Verhältniss zu Anderem zukommen; von da wird zu den äusseren Bedingungen des sinnlichen Daseins, dem Ort und dem Zeitpunkt fortgegangen, und endlich mit den Begriffen geschlossen, welche Veränderungen und die dadurch herbeigeführten Zustände ausdrücken. Eine Ableitung im strengen Sinn kann man diess aber nicht nennen, wie denn auch eine solche, nach aristotelischen Grundsätzen, für die obersten Gattungsbegriffe nicht möglich war [1]. Wirklich bleibt auch die Ordnung der Kategorieen sich nicht gleich [2]; ebenso erscheint ihre Zehnzahl ziemlich willkührlich, und Aristoteles selbst hat diess dadurch anerkannt, dass er die Kategorieen des Habens und der Lage in seinen späteren Schriften auch an solchen Orten übergeht, wo er, wie es scheint, eine vollständige Aufzählung geben will [3]. Möglich, dass der Vorgang der Pythagoreer [4] und die von ihnen auch zu den Platoni-

---

durch Adjektive (χθιζος, δευτεραῖος u. dgl.); sehr viele Hauptwörter bezeichnen keine Substanz (Kat. c. 5. 4, a, 14. 21); für die Relation will sich eine entsprechende grammatische Form nicht finden.

[1] S. o. S. 137 f. vgl. S. 185, 1.

[2] Beispiele im Folgenden. Am Auffallendsten ist in dieser Beziehung, dass Kateg. c. 7, von der sonst immer eingehaltenen, auch c. 4 angenommenen Reihenfolge abweichend, das πρός τι dem ποιὸν vorangeht. Einen genügenden Grund weiss ich nicht dafür anzugeben, aber gegen die Aechtheit der Schrift möchte ich nichts daraus schliessen, da ein Späterer, sollte man meinen, sich eine Abweichung von der hergebrachten Ordnung weniger erlaubt haben würde, als Aristoteles selbst zu einer Zeit, wo diese noch nicht feststand.

[3] Anal. post. I, 22. 83, a, 21: ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐστιν [κατηγορεῖται] ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτὲ, ὅταν ἓν καθ᾽ ἑνὸς κατηγορηθῇ. Ebd. b, 15: τὰ γένη τῶν κατηγορῶν πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ (die οὐσία, der diese als συμβεβηκότα entgegengestellt werden, ist schon vorher genannt). Phys. V, 1, Schl.: εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διῄρηνται οὐσίᾳ καὶ ποιότητι καὶ τῷ ποῦ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ πρός τι καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις (vgl. S. 189, 2). Metaph. V, 8. 1017, a, 24: τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει τὰ δὲ ποιὸν, τὰ δὲ ποσὸν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ.

[4] S. Th. I, 255.

kern übergegangene [1] Liebhaberei für die Zehnzahl ihn zuerst veranlasste, für seine Kategorieen nach dieser Rundzahl zu suchen; an einen weiteren Zusammenhang seiner Lehre mit der pythagoreischen [2] kann freilich nicht wohl gedacht werden, und nicht viel wahrscheinlicher ist auch die Vermuthung [3], dass er seine Kategorieen aus der platonischen Schule entlehnt habe [4]. Selbst dem Umstand, dass diese fast alle in Plato's Schriften vorkommen [5], dürfen wir desshalb kein zu grosses Gewicht beilegen, weil sie bei diesem eben nur gelegentlich gebraucht werden, ohne dass der Versuch einer vollständigen Aufzählung der sämmtlichen Kategorieen gemacht würde.

Unter den einzelnen Kategorieen ist weit die wichtigste die der Substanz, von welcher demnächst ausführlicher zu sprechen sein wird. Die Substanz im strengen Sinn (s. u.) ist Einzelsubstanz. Was sich in Einzelsubstanzen theilen lässt, ist ein Quantum [6]; sind diese Theile

---

1) S. 1ste Abth. S. 660.

2) Wie ihn Petersen annahm Philos. Chrysipp. fundamenta S. 12.

3) Rose Arist. libr. ord. 238 ff.

4) Denn theils fehlt es an jeder Spur der zehen Kategorieen bei den Platonikern, während es doch nicht wahrscheinlich ist, dass von einer so merkwürdigen Thatsache weder durch die Schriften dieser Männer noch durch einen Chrysippus und andere Gelehrte der alexandrinischen Zeit zu den späteren Peripatetikern und durch sie zu uns eine Kunde gelangt sein sollte; theils hängt auch die Kategorieenlehre mit den sonstigen Ansichten des Aristoteles zu eng zusammen, als dass sie auf einem anderen Boden gewachsen sein könnte. Man nehme nur z. B. die Grundbestimmungen über die οὐσία und ihr Verhältniss zu den Eigenschaften, auf der die ganze Scheidung der Kategorieen bei Arist. ruht. Platonisch sind diese gewiss nicht: gerade das ist ja ein Hauptstreitpunkt des Arist. gegen seinen Lehrer, dass dieser die Eigenschaftsbegriffe hypostasirt, das ποιὸν zur οὐσία gemacht hatte.

5) M. s. darüber Trendelenburg Hist. Beitr. I, 205 ff. Bonitz a. a. O. 56. Prantl Gesch. d. Log. I, 73 f., und unsere 1ste Abth. S. 446 f., wo für den Gegensatz des καθ' αὑτὸ und πρὸς ἕτερον auch auf Hermodor b. Simpl. Phys. 54, b, o. zu verweisen war; vgl. m. Dissertation De Hermodoro S. 20. 22.

6) Metaph. V, 13, Anf.: ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. Die ἐνυπάρχοντα sind aber die Bestandtheile im Unterschied von den Momenten des Begriffs. So wird z. B. Metaph. III, 1. 995, b, 27. c. 3, Anf. gefragt, ob die γένη oder die ἐνυπάρχοντα oberste Principien seien; ebd. VII, 17, Schl. wird das στοιχεῖον als das definirt, εἰς ὃ διαιρεῖται (sc. τὶ) ἐνυπάρχον (Acc.) ὡς ὕλην. Aehnlich VIII, 2. 1043, a, 19. Vgl. gen. an. I, 21. 729, b, 3: ὡς ἐνυπάρχον καὶ μόριον ὂν εὐθὺς τοῦ γινομένου σώ-

getrennt, so ist das Quantum ein diskretes, eine Menge, sind sie zusammenhängend, so ist es ein stetiges, eine Grösse [1]; sind sie in einer bestimmten Lage (θέσις), so ist die Grösse eine räumliche, sind sie nur in einer Ordnung (τάξις), ohne Lage, so ist sie eine unräumliche [2]. Das Ungetheilte oder die Einheit, mittelst deren die Grösse erkannt wird, ist das Maass derselben, und eben diess ist das unterscheidende Merkmal der Grösse, dass sie messbar ist, und ein Maass hat [3]. Wie die Quantität dem substantiell theilbaren Ganzen zukommt, so drückt die Qualität die Unterschiede aus, durch welche das begriffliche Ganze getheilt wird; denn unter der Qualität im engeren Sinn [4] versteht Aristoteles nichts anderes, als das unterscheidende Merkmal, die nähere Bestimmung, in welcher ein gegebenes Allgemeines sich besondert; und als die beiden Hauptarten der Qualitäten bezeichnet er diejenigen, welche eine Wesensbestimmung, und die, welche eine Bewegung oder Thätigkeit ausdrücken [5]. Anderswo nennt er vier qualitative Bestimmungen als

---

ματος μιγνύμενον τῇ ὕλῃ. Ebd. c. 18. 724, a, 24: ὅσα ὡς ἐξ ὕλης γίγνεσθαι τὰ γιγνόμενα λέγομεν, ἔκ τινος ἐνυπάρχοντος . . . ἐστίν. Kat. c. 2. 1, a, 24. c. 5. 3, a, 32. Das ποσὸν ist mithin ein solches, was aus Theilen besteht, wie ein Körper, nicht aus logischen Elementen, wie ein Begriff.

[1] Metaph. V, 13 (wo auch über das ποσὸν καθ' αὑτὸ und κατὰ συμβεβηκός). Kateg. 6, Anf. Weiteres über diskrete und stetige Grösse, nach Kat. 6. Phys. V, 3. 227, a, 10 ff. Metaph. a. a. O., bei Trendelenburg 82 ff.

[2] Kat. c. 6, Anf. ebd. 5, a, 15 ff. Den Gegensatz des Räumlichen und Unräumlichen drückt aber Arist. hier nicht allgemein, sondern nur durch Beispiele (dort: Linie, Fläche, Körper, hier: Zeit, Zahl, Wort) aus.

[3] Metaph. X, 1. 1052, b, 15 ff. Kat. c. 6. 4, b, 32. Es ergiebt sich diess unmittelbar aus der obigen Definition des ποσόν: was sich in Theile zerlegen lässt, das lässt sich auch umgekehrt für die Vorstellung aus Theilen zusammensetzen und an ihnen messen. — Als weitere Merkmale des ποσὸν nennt Kateg. c. 6. 5, b, 11 ff., dass ihm nichts entgegengesetzt sei, und dass es das, was es ist, nicht mehr oder weniger sei, wogegen der Begriff der Gleichheit und Ungleichheit ihm eigenthümlich zukomme.

[4] Im weiteren werden theils auch die Gattungsbegriffe (die δεύτεραι οὐσίαι) ποιὸν, genauer jedoch ποιὰ οὐσία genannt (Kateg. c. 5. 3, b, 13 vgl. Metaph. VII, 1. 1039, a, 1), theils die συμβεβηκότα mit darunter befasst (Anal. post. I, 22. 83, a, 36).

[5] Kateg. c. 8 wird der Begriff der ποιότης theils nur sprachlich, theils durch Beispiele erläutert; dagegen fasst Metaph V, 14. 1020, b, 13 eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks dahin zusammen: σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιὸν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον·

die hauptsächlichsten [1]), dieselben lassen sich jedoch unter jene zwei einordnen [2]). Als eigenthümliches Merkmal der Qualität wird der Gegensatz des Aehnlichen und Unähnlichen betrachtet [3]). Uebrigens kommt Aristoteles selbst mit der Abgrenzung dieser Kategorie gegen andere in Verlegenheit [4]). Zu dem Relati-

---

πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά . . . τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. Zu der ersten Klasse gehören unter Anderem auch die qualitativen Unterschiede der Zahlen, zu der zweiten die ἀρετὴ und κακία. Ueber die διαφορὰ s. S. 145, 1. Die Qualität drückt daher eine Formbestimmung aus, denn die διαφορὰ ist eine solche; Metaph. VIII, 1043. 2, a, 19: ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον.

[1] Kat. c. 8. Die vier εἴδη ποιότητος, neben denen aber (10, a, 25) auch noch andere vorkommen mögen, sind diese: 1) ἕξις und διάθεσις, welche beide sich dadurch unterscheiden, dass die ἕξις einen dauernden Zustand, die διάθεσις theils jeden Zustand überhaupt, theils namentlich einen vorübergehenden ausdrückt (vgl. Metaph. V, 19. 20. Bonitz und Schwegler z. d. St. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 95 f. Waitz Arist. Org. I, 303 f.). Beispiele der ἕξις sind die ἐπιστῆμαι und ἀρεταί; der blossen διάθεσις Gesundheit und Krankheit. 2) Ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται (freilich von den ἕξεις und διαθέσεις nicht streng zu unterscheiden; s. Trendelenburg a. a. O. 98 f. Näheres über die δύναμις später). 3) Die leidentlichen Eigenschaften, παθητικαὶ ποιότητες, auch πάθος im Sinn der ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται (Metaph. V, 21) genannt, und von den unter die Kategorie des πάσχειν gehörigen πάθη durch ihre Dauer unterschieden; Arist. versteht aber darunter nicht blos die Qualitäten, welche durch ein πάθος entstehen, wie weisse oder schwarze Farbe, sondern auch die, welche ein πάθος oder eine ἀλλοίωσις in unseren Sinnen bewirken (vgl. De an. II, 5, Anf.). 4) Die Gestalt (σχῆμα καὶ μορφή).

[2] Die zwei ersten nämlich und ein Theil der dritten drücken Thätigkeiten und Bewegungen, die übrigen Wesensbestimmungen aus.

[3] Kat. c. 8. 11, a, 15; dagegen kommt (ebd. 10, b, 12. 26) die ἐναντιότης und der Gradunterschied des μᾶλλον καὶ ἧττον nicht allen Qualitäten zu. Ueber den Begriff der Aehnlichkeit vgl. Top. I, 17. Metaph. V, 9. 1018, a, 15. X, 3. 1054, a, 3, und unten S. 195, 4.

[4] Einestheils nämlich würde die Bemerkung a. a. O. 10, a, 16, dass die Begriffe des Lockeren und Dichten, Rauhen und Glatten nicht eine Qualität, sondern die Lage der körperlichen Theile (also ein κεῖσθαι) bezeichnen, nach Trendelenburg's richtiger Wahrnehmung (a. a. O. 101 f.) noch Manches treffen, was A. zur Qualität rechnet; anderntheils tritt die Unmöglichkeit einer festen Abgrenzung der Kategorieen darin hervor, dass dieselbe Beschaffenheit in ihrem Gattungsbegriff (z. B. ἐπιστήμη) zum πρός τι, in ihrem Artbegriff (γραμματική) zum ποιὸν gehören soll (Kat. c. 8. 11, a, 20. Top. IV, 124, b, 18, wogegen Metaph. V, 15. 1021, b, 3 die ἰατρικὴ zum Relativen gerechnet wird, weil der Gattungsbegriff ἐπιστήμη ein solches sei).

ven[1]) gehört alles das, dessen eigenthümliches Wesen in einem bestimmten Verhalten zu Anderem besteht [2]), und insofern ist das Relative diejenige Kategorie, welcher die geringste Realität entspricht [3]); im Besonderen unterscheidet Aristoteles drei Arten desselben [4]), welche sich aber weiterhin auf zwei zurückführen lassen [5]). Doch bleibt er sich hierin nicht ganz gleich [6]), und ebensowenig weiss er mancherlei Vermischung mit andern Kategorieen zu vermeiden [7]), oder sichere Merkmale der vorliegenden zu ge-

---

1) Dass das Relative Kateg. c. 7 der Qualität vorangeht (s. o. 191, 2), widerspricht dem natürlichen Verhältniss beider, wie es nicht blos in allen übrigen Aufzählungen und in der bestimmten Erklärung Metaph. XIV, 1. 1088, a, 22, sondern mittelbar auch a. a. O. darin hervortritt, dass das ὅμοιον und ἴσον, die qualitative und quantitative Gleichheit, 6, b, 21 zum πρός τι gerechnet werden; vgl. Top. I, 17. TRENDELENBURG 117.

2) So Kat. c. 7. 8, a, 31: ἔστι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τίπως ἔχειν, indem die früheren, blos vom sprachlichen Ausdruck hergenommenen, Bestimmungen am Anfang des Kapitels ausdrücklich für ungenügend erklärt werden. Top. VI, 4. 142, a, 26. c. 8. 146, b, 8.

3) Metaph. a. a. O.: τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστι, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ u. s. w. b, 2: τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. Eth. N. I, 4. 1096, a, 21: παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος.

4) Metaph. V, 15: das πρός τι kommt vor 1) κατ' ἀριθμὸν καὶ ἀριθμοῦ πάθη (und zwar unter verschiedenen näheren Bestimmungen); dahin gehört auch das ἴσον, ὅμοιον, ταὐτὸν, sofern es sich auch bei diesen um ein Verhältniss zu einer gegebenen Einheit handelt: ταὐτὰ μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσὸν ἕν (diess auch gen. et corr. II, 6. 333, a, 29); 2) κατὰ δύναμιν ποιητικὴν καὶ παθητικὴν, wie das θερμαντικὸν und das θερμαντόν; 3) in dem Sinn, in welchem etwas μετρητὸν, ἐπιστητὸν, διανοητὸν heisst. Die zwei ersten Arten auch Phys. III, 1. 200, b, 28.

5) A. a. O. 1021, a, 26: Bei den zwei ersten von den angeführten Fällen heisst das πρός τι so τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐστιν (das Doppelte ist ἡμίσεος διπλάσιον, das Erwärmende θερμαντοῦ θερμαντικὸν), bei dem dritten τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι (das Messbare oder Denkbare hat sein eigenes Wesen unabhängig davon, dass es gemessen oder gedacht wird, zu einem Relativen wird es nur dadurch, dass das Messende und Denkende zu ihm in Beziehung tritt). Ebenso Metaph. X, 6. 1056, b, 34. 1057, a, 7.

6) Eine andere Eintheilung findet sich Top. VI, 4. 125, a, 33 ff.

7) So wird Kat. c. 7. 6, b, 2 die ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιστήμη, θέσις zum πρός τι gezogen, von denen doch die vier ersten zugleich zur Qualität, die letzte zur Lage gehören; das ποιεῖν und πάσχειν sind nach Metaph. V, 15. 1020, b, 28. 1021, a, 21 Verhältnissbegriffe; die Theile eines Ganzen (πηδάλιον, κεφαλὴ u. dgl.) sollen ein Relatives sein (Kat. c. 7. 6, b, 36 ff. vgl. jedoch 8, a, 24 ff.);

winnen [1]). Die übrigen Kategorieen werden in der Schrift von den Kategorieen, und wurden wohl auch von Aristoteles selbst so kurz behandelt, dass auch wir nicht ausführlicher auf sie eingehen können [2]).

Die wesentliche Bedeutung der Kategorieenlehre liegt darin, dass sie eine Anleitung giebt, um die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe und ihnen entsprechend die verschiedenen Beziehungen des Wirklichen zu unterscheiden. So wird hier zunächst das Ursprüngliche an jedem Ding, sein unveränderliches Wesen oder seine Substanz, von allem Abgeleiteten unterschieden. Innerhalb des letzteren sondern sich dann wieder die Eigenschaften, die Thätigkeiten und die äusseren Umstände. Die Eigenschaften sind theils solche, welche den Dingen an sich zukommen, und sie drücken in diesem Fall bald eine quantitative bald eine qualitative Bestimmtheit aus, d. h. sie beziehen sich entweder auf das Substrat, oder auf die Form [3]); theils solche, welche den Dingen nur im Verhältniss zu

---

ebenso die Materie (Phys. II, 2. 194, b, 8), und warum dann nicht auch die Form?

[1] Die verschiedenen Eigenthümlichkeiten des Relativen, welche Kat. c. 7 genannt werden, finden sich alle, wie ebendaselbst bemerkt wird, nur bei einem Theil desselben; so die ἐναντιότης (6, b, 15 vgl. Metaph. X, 6. 1056, b, 35. c. 7. 1057, a, 37 und dazu Trendelenburg 123 f.), das μᾶλλον καὶ ἧττον, die Eigenschaft, dass die auf einander Bezogenen gleichzeitig sind (Kat. 7, b, 15), welche bei dem Relativen der zweiten Klasse (dem ἐπιστητὸν u. s. f. s. 195, 5) sich nicht findet. Nur das ist ein allgemeines Merkmal alles Relativen, dass ihm ein Correlatbegriff entspricht (τὸ πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεσθαι Kat. 6, b, 27 ff.), was im Grunde mit der zuerst (c. 7, Anf.) aufgestellten und auch später (8, a, 33) wiederholten Bestimmung zusammenfällt, ein πρός τι sei ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον, nur dass diese minder genau ist. Einzelsubstanzen (πρῶται οὐσίαι) können kein Relatives sein, wohl aber Gattungsbegriffe (δεύτεραι οὐσίαι) Kat. 8, a, 13 ff.

[2] In dem rasch abbrechenden Schluss der Kategorieen c. 9 (s. o. S. 51) wird nur über das ποιεῖν und πάσχειν bemerkt, es sei des Gegensatzes und des Mehr und Minder fähig, in Betreff der andern Kategorieen wird auf das Frühere verwiesen. Ausführlicher bespricht gen. et corr. I, 7 das Thun und Leiden, aber im physikalischen Sinn, wesswegen dieser Erörterung später zu erwähnen ist. Das Haben wird Metaph. V, 15. Kateg. c. 15 (in den Postprädicamenten) lexikalisch erörtert.

[3] Das Quale ist, wie Trendelenburg S. 103 richtig bemerkt, mit der Form, das Quantum mit der Materie verwandt; s. o. 192, 6. 193, 3. 5 vgl. m. S. 148, 1. So wird auch die Aehnlichkeit, welche nach Arist. in der qualitati-

Anderem zukommen, ein Relatives [1]. In Betreff der Thätigkeiten ist der eingreifendste Gegensatz der des Thuns und Leidens, wogegen die Kategorieen des Habens und der Lage, wie bemerkt [2], nur eine unsichere Stellung haben, und von Aristoteles selbst später stillschweigend aufgegeben werden. Bei den äusseren Umständen endlich handelt es sich theils um die räumlichen, theils um die zeitlichen Verhältnisse, um das Wo und das Wann; strenggenommen hätten aber freilich beide unter die Kategorie des Relativen gestellt werden müssen, und vielleicht ist es diese Verwandtschaft, welche den Philosophen bestimmt, sie ihr in der Regel unmittelbar folgen zu lassen [3]. Alle Kategorieen führen aber immer wieder auf die Substanz als ihren Träger zurück [4], und so wird es zunächst die Untersuchung über die Substanz, das Seiende als solches, sein, von welcher die Erforschung des Wirklichen auszugehen hat.

2. Die erste Philosophie als die Wissenschaft des Seienden.

Wenn die Wissenschaft überhaupt die Aufgabe hat, die Gründe der Dinge zu erforschen [5], so wird die höchste Wissenschaft die

---

ven Gleichheit besteht (194, 3. 195, 4), anderswo als Gleichheit der Form definirt (Metaph. X, 3. 1054, b, 3: ὅμοια δὲ ἐὰν μὴ ταὐτὰ ἁπλῶς ὄντα . . . κατὰ τὸ εἶδος ταὐτὰ ᾖ), Metaph. IV, 5. 1010, a, 23 f. wird ποσὸν und ποιὸν mit ποσὸν und εἶδος vertauscht, und Metaph. XI, 6. 1063, a, 27 das ποιὸν zur φύσις ὡρισμένη, das ποσὸν (wie die Materie s. u.) zur ἀόριστος gerechnet.

[1] Alle Verhältnissbegriffe beziehen sich ja auf das Abgeleitete, die Substanzen sind kein πρός τι, s. o. 196, 1.

[2] S. o. 191, 3.

[3] Dass diess nicht ausnahmslos geschieht, wird aus S. 191, 3 erhellen.

[4] Anal. post. I, 22. 83, b, 11: πάντα γὰρ ταῦτα (das ποιὸν u. s. w.) συμβέβηκε καὶ κατὰ τῶν οὐσιῶν κατηγορεῖται (Ueber das συμβεβηκὸς in diesem Sinn s. m. S. 143, 6.) Aehnlich Z. 19. c. 4. 73, b, 5. Phys. I, 1. 185, a, 31: οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου τῆς οὐσίας λέγεται (was aber καθ' ὑποκειμένου ausgesagt wird, ist ein συμβεβηκὸς im weiteren Sinn; Anal. post. I, 4. 73, b, 8. Metaph. V, 30, Schl. u. A.). c. 7. 190, a, 34: καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας. Metaph. VII, 1. 1028, a, 13. Ebd. Z. 32: πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ (vgl. das ganze Kap.). c. 4. 1029, b, 23. c. 13. 1038, b, 27. IX, 1, Anf. XIV, 1. 1088, b, 4: ὕστερον γὰρ [τῆς οὐσίας] πᾶσαι αἱ κατηγορίαι. gen. et corr. I, 3. 317, b, 8. Daher steht in allen Aufzählungen die οὐσία voran. Vgl. auch unten Kap. 6, 1.

[5] S. o. S. 110. Es gehört hieher namentlich Metaph. I, 1, wo mit Anknüpfung

sein, welche sich auf die letzten und allgemeinsten Gründe bezieht: denn sie gewährt das umfassendste Wissen, da unter dem Allgemeinsten alles Andere begriffen ist; dasjenige ferner, welches am Schwersten zu erlangen ist, da die allgemeinsten Principien von der sinnlichen Erfahrung am Weitesten abliegen; das sicherste, weil sie es mit den einfachsten Begriffen und Grundsätzen zu thun hat; das belehrendste, weil sie die obersten Gründe aufzeigt (alle Belehrung aber ist Angabe der Gründe); dasjenige, welches am Meisten Selbstzweck ist, weil es sich mit dem höchsten Gegenstande des Wissens beschäftigt; das, welches alles andere Wissen beherrscht, weil es die Zwecke, denen Alles dient, feststellt [1]. Soll aber eine Wissenschaft die letzten Gründe angeben, so muss sie alles Wirkliche schlechthin umfassen, denn die letzten Gründe sind nur die, welche das Seiende als solches erklären [2]. Andere Wissenschaften, die Physik und die Mathematik, mögen sich auf ein besonderes Gebiet beschränken, dessen Begriff sie nicht weiter ableiten: die Wissenschaft von den höchsten Gründen muss auf die Gesammtheit der Dinge eingehen, und sie hat dieselben nicht auf endliche Principien, sondern auf ihre ewigen Ursachen und in letzter Beziehung auf das Unbewegte und Unkörperliche zurückzuführen, von dem alle Bewegung und Gestaltung im Körperlichen ausgeht [3]. Diese Wissenschaft ist die erste Philosophie, welche Ari-

---

an die herrschenden Vorstellungen über die Weisheit gezeigt wird (981, b, 30): ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιανοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον. Daher: ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.

1) Metaph. I, 2, wo das Obige 982, b, 7 dahin zusammengefasst wird: ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα (der σοφία)· δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. Vgl. III, 2. 996, b, 8 ff. Eth. N. VI, 7. Metaph. VI, 1. 1026, a, 21: τὴν τιμιωτάτην [ἐπιστήμην] δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.

2) Metaph. IV, 1: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός . . . ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. . . . διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον. Vgl. Anm. 3 und S. 110, 5.

3) S. vor. Anm. u. Metaph. VI, 1: αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα. Jede Wissenschaft nämlich hat es mit gewissen Principien

ristoteles auch Theologie nennt [1]). Die erste Philosophie hat somit die Aufgabe, das Wirkliche überhaupt und die letzten Gründe desselben zu untersuchen, die als die letzten nothwendig auch die allgemeinsten sind, und sich auf alles Wirkliche schlechthin, nicht blos auf einen Theil desselben, beziehen.

Gegen die Möglichkeit dieser Wissenschaft liessen sich nun freilich manche Bedenken erheben. Wie kann eine und dieselbe Wissenschaft die verschiedenerlei Ursachen behandeln, die überdiess gar nicht bei Allem sämmtlich mitwirken? Wie könnte andererseits, wenn man die Ursachen jeder Gattung einer besonderen Wissenschaft zuweisen wollte, eine von diesen darauf Anspruch machen, die oben gesuchte zu sein, deren Eigenschaften sich vielmehr in diesem Fall an jene besonderen Wissenschaften vertheilen würden? [2]) Soll ferner die erste Philosophie auch die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens in ihren Bereich ziehen, und können diese überhaupt einer bestimmten Wissenschaft angehören, da sich alle Wissenschaften ihrer bedienen, und da sich kein bestimmter Gegenstand angeben lässt, auf den sie sich beziehen? [3])

---

und Ursachen zu thun. ἀλλὰ πᾶσαι αὗται [ἰατρικὴ, μαθηματικὴ u. s. w.] περὶ ἕν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται· ἀλλ' ἐκ τούτου αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον, αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὅ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον. . . . ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μή ἐστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. So die Physik, so die Mathematik, jene hinsichtlich des Bewegten, bei welchem die Form vom Stoff nicht getrennt ist, diese im besten Fall hinsichtlich eines solchen, bei dem von Stoff und Bewegung abstrahirt wird, das aber nicht als ein stoffloses und unbewegtes für sich existirt (vgl. S. 124, 5). εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστὸν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι. οὐ μέντοι φυσικῆς γε . . . οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. Gegenstand dieser Wissenschaft sind die χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. In ihnen, wenn irgendwo, ist das θεῖον zu suchen; mit ihnen steht und fällt die Möglichkeit einer ersten Philosophie: wenn es keine andern als die natürlichen Substanzen giebt, ist die Physik die erste Wissenschaft; εἰ δ' ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

1) Metaph. a. a. O. u. a. St. s. o. 124, 5.

2) Metaph. III, 1. 995, b, 4. c. 2, Anf.

3) A. a. O. c. 1. 995, b, 6. c. 2. 996, b, 26 vgl. oben S. 170, 3. 173, 2. 4.

Soll es eine einzige Wissenschaft sein, welche sich mit allen Klassen des Wirklichen beschäftigt oder mehrere? Sind es mehrere, so fragt es sich, ob sie alle von derselben Art sind, oder nicht, und welche von ihnen die erste Philosophie ist; ist es nur Eine, so müsste diese, wie es scheint, alle Gegenstände des Wissens umfassen, die Mehrheit besonderer Wissenschaften wäre aufgehoben [1]). Soll sich endlich diese Wissenschaft nur auf die Substanzen beziehen oder zugleich auch auf ihre Eigenschaften? Jenes scheint unzulässig, weil sich dann nicht sagen liesse, welche Wissenschaft es mit den Eigenschaften des Seienden zu thun hat; dieses, weil die Substanzen nicht auf dem Wege der Beweisführung erkannt werden, wie die Eigenschaften [2]).

Auf diese Fragen antwortet Aristoteles mit der Bemerkung, dass nicht blos dasjenige Einer Wissenschaft angehöre, was unter den gleichen Begriff fällt, sondern auch das, was sich auf den gleichen Gegenstand bezieht [3]); da nun eben dieses bei dem Seienden der Fall sei, da ein Seiendes nur dasjenige genannt werde, was entweder selbst Substanz ist, oder sich irgendwie auf die Substanz bezieht, da alle jene Begriffe, um die es sich handelt, entweder Substantielles bezeichnen, oder Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände der Substanz, da sie alle sich am Ende auf gewisse einfachste Gegensätze zurückführen lassen, das Entgegengesetzte aber unter dieselbe Wissenschaft falle [4]), so werde es eine und dieselbe Wissenschaft sein, welche alles Seiende als solches zu betrachten habe [5]). Das Bedenken aber, dass diese Wissenschaft den

---

1) A. a. O. c. 1. 995, b, 10. c. 2. 997, a, 15.

2) C. 1. 995, b, 18. c. 2. 997, a, 25. Zu den συμβεβηκότα ταῖς οὐσίαις werden auch die 995, b, 20 aufgezählten Begriffe des ταὐτὸν, ἕτερον, ὅμοιον, ἐναντίον u. s. f. zu rechnen sein; vgl. IV, 2. 1003, b, 34 ff. 1004, a, 16 ff. Die weiteren Aporieen des zweiten Buchs, welche nicht blos den Begriff der ersten Philosophie, sondern das Materielle ihres Inhalts betreffen, werden später angeführt werden.

3) Metaph. IV, 2. 1003, b, 12: οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν. Ebd. Z. 19. 1004, a, 24. vgl. Anm. 5 und über den Unterschied von καθ' ἓν und πρὸς ἓν Metaph. VII, 4. 1030, a, 34 ff.

4) Hierüber s. m. S. 152, 3.

5) Metaph. IV, 2: τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (wofür nachher: ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν) καὶ οὐχ ὁμωνύμως . . . . τὰ μὲν γὰρ

Inhalt aller andern in sich aufnehmen müsste, hebt sich im Sinne des Aristoles durch die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Seienden. Wenn es die Philosophie überhaupt mit dem wesenhaften Sein zu thun hat, so wird es so viele Theile der Philosophie geben, als es Gattungen des wesentlichen Seins giebt [1], und wie sich das bestimmte Sein von dem allgemeinen unterscheidet, so unterscheidet sich die erste Philosophie als die allgemeine Wissenschaft von den besondern Wissenschaften: sie betrachtet auch das Besondere nicht in seiner Besonderheit, sondern nur als ein Seiendes, sie sieht von dem Eigenthümlichen ab, wodurch es sich von Anderem unterscheidet, um nur das an ihm in's Auge zu fassen, was allem Seienden zukommt [2]. Noch weniger wird unsern Philosophen die Einrede stören dürfen [3], dass die Substanz selbst in anderer Weise behandelt werden müsste, als das, was ihr abgeleiteterweise zukommt, da ja das Gleiche von den Grundbegriffen jeder Wissenschaft gilt [4]. Wird endlich gefragt, ob die erste Philosophie auch die allgemeinen Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens zu erörtern habe, so bejaht Aristoteles diese Frage unbedenklich,

---

ὅτι οὐσίαι ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας, ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὂν φαμέν. Auch die Betrachtung des Einen gehört dieser Wissenschaft an, denn das ἓν und das ὂν sind (ebd. 1003, b, 22) ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν, ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα. ... δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ᾗ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. ... διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης τῷ γένει τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν. Weiteres 1004, a, 9 ff. 25. b, 27 ff.

[1] Metaph. IV, 2. 1004, a, 2 u. ö. vgl. S. 124, 5.

[2] Metaph. IV, 2. 1004, a, 9 ff.: Da sich die Begriffe des Einen und Vielen, der Identität, der Verschiedenheit u. s. w. auf einen und denselben Gegenstand beziehen, hat sich auch eine und dieselbe Wissenschaft damit zu befassen; 1004, b, 5: ἐπεὶ οὖν τοῦ ἑνὸς ᾗ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταῦτα καθ' αὑτά ἐστι πάθη, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ, δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστι γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς. Wie die mathematischen und die physikalischen Eigenschaften der Dinge ein eigenthümliches Gebiet bilden, οὕτω καὶ τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τἀληθές. Ebd. 1005, a, 8. Weiter erläutert wird diess XI, 3. 1061, a, 28 ff.

[3] Welche in der Metaphysik gar nicht ausdrücklich beantwortet wird.

[4] S. o. S. 170 ff.

weil auch diese sich auf das Seiende überhaupt, nicht auf eine bestimmte Klasse desselben beziehen 1); und er geht demgemäss sofort auf eine ausführliche Untersuchung über den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ein, deren wir wegen ihrer methodologischen Bedeutung schon in einem früheren Abschnitt 2) erwähnen mussten; Aristoteles selbst freilich fasst sie zunächst ontologisch, als Aussagen über das Wirkliche, und bespricht sie desshalb in der ersten Philosophie.

3. Die metaphysischen Grundfragen und ihre Behandlung bei den früheren Philosophen.

Für die metaphysische Untersuchung selbst hatten unserem Philosophen seine Vorgänger eine Reihe von Aufgaben hinterlassen, für die er eine neue Lösung nöthig fand. Die wichtigsten unter denselben und diejenigen, aus deren Beantwortung die Grundbegriffe seines Systems zunächst hervorgehen, sind diese:

1) Vor Allem fragt es sich, wie wir uns das Wirkliche überhaupt zu denken haben? Giebt es nur Körperliches, wie diess die vorsokratische Naturphilosophie im Allgemeinen voraussetzte, oder neben und über demselben ein Unkörperliches, wie Anaxagoras, die Megariker, Plato annahmen? Sind daher auch die letzten Gründe nur stofflicher Natur, oder ist vom Stoffe die Form als ein eigenthümliches und höheres Princip zu unterscheiden?

2) Hiemit hängt weiter die Frage nach dem Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen zusammen. Was ist das Wesenhafte und ursprünglich Wirkliche: die Einzelwesen oder die allgemeinen Begriffe, oder ist vielleicht gar in Wahrheit nur Ein allgemeines Sein anzunehmen? Das Erste ist die gewöhnliche Vorstellung, wie sie zuletzt noch in dem Nominalismus des Antisthenes mit aller Schroffheit hervorgetreten war; das Andere hatte Plato, das Dritte Parmenides und nach ihm Euklides behauptet.

3) Wenn uns in der Erfahrung sowohl Einheit als Mannigfaltigkeit des Seins gegeben sind, wie lassen sich beide zusammendenken? Kann das Eine zugleich ein Vielfaches sein, eine Mehrheit von Theilen und Eigenschaften in sich schliessen, das Viele zu einer wirklichen Einheit zusammengehen? Auch auf diese Frage

---

1) Metaph. IV, 3.

2) S. 174 f.

lauteten die Antworten sehr verschieden. Parmenides und Zeno hatten die Vereinbarkeit beider Bestimmungen geläugnet, und desshalb die Vielheit für eine Täuschung erklärt, derselben Voraussetzung bedienten sich die Sophisten für ihre Eristik [1], Antisthenes für seine Erkenntnisstheorie [2]. Die atomistische und empedokleische Physik beschränkte die Verknüpfung des Vielen zur Einheit auf eine äusserliche, mechanische, Zusammensetzung. Die Pythagoreer liessen in den Zahlen, mit bestimmterem wissenschaftlichem Bewusstsein Plato in den Begriffen eine Mehrheit unterschiedener Bestimmungen sich zu innerer Einheit verbinden, während das gleiche Verhältniss in den sinnlichen Dingen dem Letzteren zum Anstoss gereichte. Und wie über das Zusammensein des Vielen in Einem so lauteten

4) auch über den Uebergang des Einen in ein Anderes, über die Veränderung und das Werden, die Ansichten sehr verschieden. Wie kann das Seiende zum Nichtseienden oder das Nichtseiende zum Seienden werden, wie kann etwas entstehen oder vergehen, sich bewegen oder verändern? so hatten Parmenides und Zeno zweifelnd gefragt, und Megariker und Sophisten hatten nicht gesäumt, ihre Bedenken zu wiederholen. Die gleichen Bedenken bestimmten Empedokles und Anaxagoras, Leucipp und Demokrit, das Entstehen und Vergehen auf die Verbindung und Trennung unveränderlicher Stoffe zurückzuführen. Auch Plato hatte ihnen aber noch so viel eingeräumt, dass er die Veränderung auf das Gebiet der Erscheinung beschränkte, das wahrhaft Wirkliche dagegen davon ausnahm.

Aristoteles fasst alle diese Fragen scharf in's Auge. Auf die zwei ersten beziehen sich ihrer Mehrzahl nach [3] die Aporieen, mit denen er sein grosses metaphysisches Werk nach den einleitenden Erörterungen des ersten Buchs im dritten (B) eröffnet. Sind die sinnlichen Dinge das einzige wesenhafte Sein oder giebt es neben ihnen noch ein anderes? und ist dieses letztere von einerlei Art oder ein mehrfaches, wie die Ideen und das Mathematische bei

---

1) S. B. I, 762. 764, 1.

2) S. 1ste Abth. S. 210 f.

3) Mit Ausnahme der so eben besprochenen, welche die Aufgabe der ersten Philosophie im Allgemeinen betreffen.

Plato? [1] Gegen die Beschränkung des Seins auf die sinnlichen Dinge sprechen dieselben Gründe, auf welche schon Plato seine Ideenlehre gebaut hatte: dass das sinnlich Einzelne in seiner Vergänglichkeit und Unbestimmtheit nicht Gegenstand des Wissens sein kann [2], und dass alles Sinnliche als ein Vergängliches eine ewige, als ein Bewegtes eine unbewegte, als ein Geformtes eine formende Ursache voraussetzt [3]; aber den platonischen Annahmen stehen, wie wir sogleich finden werden, die mannigfachsten Schwierigkeiten entgegen. Das gleiche Problem wiederholt sich in der Frage [4], ob die letzten Gründe der Dinge in ihren Gattungen oder in ihren Bestandtheilen zu suchen seien; denn diese sind eben der Grund ihrer stofflichen Beschaffenheit, jene ihrer Formbestimmtheit [5]. Für beide Annahmen lässt sich Scheinbares anführen: einerseits die Analogie des Körperlichen, dessen Bestandtheile wir nennen, wenn wir seine Beschaffenheit erklären wollen; andererseits die Anforderungen des Wissens, das durch Begriffsbestimmung, durch Angabe der Gattungen und Arten, gewonnen wird. Auch zwischen diesen erhebt sich aber freilich sofort die Streitfrage, ob die obersten Gattungen oder die untersten Arten als die eigentlichen Principien zu betrachten sind: jene sind das Allgemeine, was alle Einzelwesen umfasst, wie diess ein letztes Princip soll; diese das Bestimmte, aus welchem sich das Einzelne in seiner Eigenthümlichkeit allein herleiten lässt [6]. Auf den gleichen Erwägungen beruht das Bedenken, welches Aristoteles mit Recht besonders hervorhebt [7], ob nur die Einzelwesen ein Wirkliches sind, oder neben ihnen noch das Allgemeine der Gattungen [1]; jenes, wie es scheint, desshalb zu verneinen, weil das Gebiet der Einzelwesen ein unbegrenztes, von dem Unbegrenzten aber kein Wissen möglich ist, weil überhaupt alles Wissen auf das Allgemeine geht; dieses wegen aller der Einwürfe, von welchen die Behauptung eines fürsichbestehenden Allgemeinen, die Ideenlehre, getroffen wird [2]. Eine Anwendung dieser Frage auf den besonderen Fall ist die weitere, ob die Begriffe des Einen und des Seienden etwas Substantielles oder nur Prädikate eines von ihm selbst verschiedenen Subjekts bezeichnen: jenes müsste annehmen, wer überhaupt das Allgemeine, namentlich wer die Zahl für ein Substantielles hält, für dieses spricht neben der Analogie aller konkreten Gebiete die Bemerkung, dass man das Eine nicht zur Substanz machen kann, ohne mit Parmenides die Vielheit als solche zu läugnen [3]. Ebendahin gehört es, wenn gefragt wird, ob die Zahlen und Figuren Substanzen seien oder keine, und auch hier sind entgegengesetzte Antworten möglich. Denn da die Eigenschaften der Körper blosse Prädikate sind, von denen wir die Körper selbst als ihr Substrat unterscheiden, diese aber die Fläche, die Linie, den Punkt und die Einheit als ihre Elemente voraussetzen, so scheinen die letzteren etwas ebenso Substantielles sein zu müssen, wie jene; während sie doch andererseits nicht für sich, sondern nur am Körperlichen ihren Bestand haben, und nicht wie Substanzen entstehen und vergehen [4]. Auf

---

[1] Metaph. III, 2. 997, a, 34 ff. (XI, 1. 1059, a, 38. c. 2. 1060, b, 23.) III, 6. VII, 2.

[2] Metaph. VII, 15. 1039, b, 27. IV, 5. 1009, a, 36. 1010, a, 3 vgl. I, 6. 987, a, 34. XIII, 9. 1086, a, 37. b, 8.

[3] Ebd. III, 4. 999, b, 3 ff.

[4] Metaph. III, 3: πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρῶτον. (XI, 1. 1059, b, 21.)

[5] S. o. 192, 6. 193, 5. 196, 3.

[6] Metaph. a. a. O. 998, b, 14 ff. (XI, 1. 1059, b, 34.) Aus den verschiedenen und oft etwas verwickelten Wendungen der aristotelischen Dialektik kann ich natürlich hier und im Weiteren nur die Hauptgründe herausheben.

[7] Metaph. III, 4, Anf. c. 6, Schl. (vgl. VII, 13 f.) XIII, 6. XI, 2, Anf. ebd. 1060, b, 19. In der erstern Stelle wird diese Aporie die πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι genannt, ähnlich XIII, 10. 1086, a, 10, und wir wer-

---

den später finden, dass ihre Wichtigkeit und ihre Schwierigkeit nicht blos auf dem Gegensatz unseres Philosophen gegen Plato, sondern auch auf dem inneren Widerspruch in den Grundlagen seines eigenen Systems beruht.

[1] Dass diese Aporie mit der S. 204, 1 angeführten zusammenfällt, sagt Arist. selbst Metaph. III, 4. 999, b, 1: εἰ μὲν οὖν μηθέν ἐστι παρὰ τὰ καθ᾽ ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ, und er bringt desshalb auch hier die Gründe, welche schon S. 204, 3 erwähnt wurden, weil sie nicht vom Begriff des Einzelwesens, sondern von dem des sinnlichen Wesens hergenommen sind.

[2] Metaph. III, 4. c. 6. 1003, a, 5 vgl. S. 110, 2. Nur ein anderer Ausdruck für das Obige ist die Frage (III, 4. 999, b, 24. XI, 2, Schl.), ob die ἀρχαὶ εἴδει ἓν oder ἀριθμῷ ἓν seien: τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθέκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν (999, b, 33 vgl. c. 6. 1002, b, 30).

[3] Metaph. III, 4. 1001, a, 3 ff. und darauf zurückweisend X, 2. XI, 1. 1059, b, 27. c. 2. 1060, a, 36.

[4] Ebd. III, 5 (vgl. XI, 2. 1060, b, 12 ff. und zu S. 1002, b, 32: VIII, 5, Anf. c. 3. 1043, b, 15). Weitere Gegengründe gegen jene Annahme werden uns in der Kritik der pythagoreischen und platonischen Lehre begegnen.

das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen führt ferner auch die Schwierigkeit zurück, dass die Principien einerseits, wie es scheint, ein Potentielles sein müssen, weil die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht, andererseits ein Aktuelles, weil sonst das Sein zu etwas Zufälligem würde [1]; denn das Einzelne existirt aktuell, der allgemeine Begriff, sofern er nicht in Einzelwesen Dasein gewonnen hat, nur potentiell. Wird endlich neben dem Körperlichen auch Unkörperliches, neben dem Vergänglicheu Unvergängliches zugegeben, so lässt sich die Frage nicht umgehen, ob beide die gleichen Gründe haben [2], oder nicht? Wird sie bejaht, so scheint es unmöglich, ihren Unterschied zu erklären; wird sie verneint, so wäre zu sagen, ob die Gründe des Vergänglichen ihrerseits vergänglich oder unvergänglich sind. Wenn jenes, so müsste man sie auf andere Principien zurückführen, bei denen sich die gleiche Schwierigkeit wiederholte, wenn dieses, so müsste gezeigt werden, wie es kommt, dass aus dem Unvergänglichen in dem einen Fall Vergängliches, in dem andern Unvergängliches hervorgeht [3]. Das Gleiche gilt aber von den verschiedenen Klassen des Seienden überhaupt: wie ist es möglich, das, was unter ganz verschiedene Kategorieen fällt, wie z. B. Substantielles und Relatives, auf dieselben Gründe zurückzuführen? [4]

Auch die weiteren Fragen jedoch, welche wir oben berührt haben, über die Einheit des Mannigfaltigen und die Veränderung, hat sich unser Philosoph mit aller Bestimmtheit vorgelegt und in den Grundbegriffen seiner Metaphysik ihre Lösung versucht. Die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit beschäftigt ihn hauptsächlich aus Anlass der Untersuchung, wie die Gattung und die unterscheidenden Merkmale im Begriff eins sein können [5], die gleiche

---

[1] Ebd. III, 6. 1002, b, 32 vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St.

[2] Wie diess Plato, gerade der aristotelischen Darstellung nach, annahm; s. 1ste Abth. S. 475 f. 616 f.

[3] Metaph. III, 4. 1000, a, 5 ff. (XI, 2. 1060, a, 27).

[4] Ebd. XII, 4. Die Antwort des Arist. (a. a. O. 1070, b, 17) ist: die letzten Gründe seien nur der Analogie nach die gleichen für Alles. Vgl. S. 185, 2.

[5] Diese Frage, schon Anal. post. II, 6. 92, a, 29. De interpr. c. 5. 17, a, 13 aufgeworfen, wird Metaph. VII, 12 ausführlicher erörtert, VIII, 3. 1043, b, 4 ff. 1044, a, 5 wieder berührt, und VIII, 6 in der angegebenen Weise erledigt. Vgl. S. 148, 1.

Frage liesse sich aber überall aufwerfen, wo Verschiedenartiges verknüpft ist [1], und die Antwort ist nach Aristoteles, wie wir finden werden, in allen diesen Fällen im Wesentlichen die gleiche: sie beruht auf dem Verhältniss des Möglichen und des Wirklichen, des Stoffs und der Form [2]. Noch wichtiger ist jedoch für das aristotelische System das Problem des Werdens und der Veränderung. Wird das, was entsteht, aus dem Seienden oder dem Nichtseienden, das was vergeht, zu etwas, oder zu nichts? ist die Veränderung ein Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten oder des Selbigen aus dem Selbigen? das Eine scheint unmöglich, weil nichts aus nichts oder zu nichts werden, oder die Eigenschaften seines Gegentheils (die Wärme z. B. die der Kälte) annehmen kann; das Andere umgekehrt, weil nichts zu dem erst werden kann, was es schon ist [3]. Und ähnlich verhält es sich mit der verwandten Streitfrage, ob das Gleichartige oder das Entgegengesetzte auf einander einwirke [4]. In allen diesen Fragen treten Schwierigkeiten zu Tage, welche sich nur durch eine wiederholte Untersuchung der philosophischen Grundbegriffe, durch eine neue Metaphysik, lösen lassen.

Denn was seine Vorgänger zu ihrer Lösung gethan hatten, diess genügt Aristoteles keineswegs [5]. Der Mehrzahl der vorsokratischen

---

1) So in Betreff der Zahlen (Metaph. VIII, 3. 1044, a, 2. c. 6, Anf.) und des Verhältnisses von Seele und Leib (a. a. O. c. 6. 1045, b, 11. De an. II, 1. 412, b, 6 ff.); ebenso aber noch in vielen Fällen; vgl. Metaph. VIII, 6. 1045, b, 12: καίτοι ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ πάντων u. s. w.

2) Vgl. Phys. I, 2, Schl., wo Lykophron u. A. getadelt werden, dass sie sich durch die Folgerung, Eines müsste zugleich Vieles sein, in Verlegenheit bringen liessen, ὥσπερ οὐκ ἐνδεχόμενον ταὐτὸν ἕν τε καὶ πολλὰ εἶναι, μὴ τἀντικείμενα δέ· ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχεία.

3) Vgl. Phys. I, 6. 189, a, 22. c. 7. 190, b, 30. c. 8, Anf. ebd. 191, b, 10 ff. gen. et corr. I, 3, Anf. ebd. 317, b, 20 ff. Metaph. XII, 1, Schl.

4) M. s. hierüber gen. et corr. I, 7. Phys. I, 6. 189, a, 22. c. 7. 190, b, 29. c. 8. 191, a, 34. Diese Frage fällt für Arist. mit der über die Veränderung zusammen, da das Wirkende das Leidende sich ähnlich macht, ὥστ' ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν (gen. et corr. I, 7. 324, a, 9). Es gilt daher auch hier, dass einerseits das, was sich nicht entgegengesetzt ist, nicht auf einander wirken kann: οὐκ ἐξίστησι γὰρ ἄλληλα τῆς φύσεως ὅσα μήτ' ἐναντία μήτ' ἐξ ἐναντίων ἐστὶ (a. a. O. 323, b, 28); andererseits aber das blos Entgegengesetzte gleichfalls nicht: ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον (Phys. I, 7. 190, b, 33).

5) M. vgl. zum Folgenden Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 157 —

Philosophen macht er zunächst schon ihren Materialismus zum Vorwurf, der es ihnen unmöglich mache, die Gründe des Unkörperlichen anzugeben [1]; einen weiteren Mangel sieht er darin, dass sie die begrifflichen und die Endursachen so gut wie gar nicht berücksichtigt haben [2]. — An den älteren Joniern tadelt er neben den Schwierigkeiten, von denen jede einzelne ihrer Annahmen gedrückt wird [3], das Uebersehen der bewegenden Ursache [4] und die Oberflächlichkeit, mit der sie ein beliebiges einzelnes Element zum Grundstoff gemacht haben, während doch die sinnlichen Eigenschaften und die Veränderungen der Körper durch den Gegensatz der Elemente bedingt seien [5]. Das Gleiche gilt auch von Heraklit, sofern er durch Aufstellung eines Grundstoffs mit jenen übereinkommt [6]; ebensowenig ist aber Aristoteles mit den Lehren, welche ihm eigenthümlich sind, vom Fluss aller Dinge und von dem Zusammensein des Entgegengesetzten, zufrieden: die erste, behauptet er, sei theils nicht genau genug gefasst, theils übersehe sie, dass jede Veränderung ein Substrat voraussetze, dass im Wechsel des Stoffs die Form sich erhalte, dass nicht alle Veränderungen ohne Unterbrechung fortgehen können, dass man aus der Veränderlichkeit der irdischen Dinge nicht auf die des Weltganzen schliessen dürfe [7]; aus der zweiten folgert er, dass Heraklit den Satz des Widerspruchs läugne [8]. — Empedokles irrt nicht allein in vielen Einzelheiten seiner Naturerklärung, auf die wir hier nicht eingehen, sondern auch in den Grundlagen seines Systems. Seine Voraussetzungen über die Unwandelbarkeit der Grundstoffe machen die qualitative Veränderung, den

---

184. Brandis II, b, 2, S. 589 ff. Ich ziehe hier übrigens die aristotelische Kritik der früheren Philosophen nur so weit in Betracht, als sie sich auf ihre allgemeinen Grundsätze bezieht.

[1] Metaph. I, 8, Anf. vgl. IV, 5. 1009, a, 36. 1010, a, 1.

[2] Metaph. I, 7. 988, a, 34 ff. b, 28. gen. et corr. II, 9. 335, b, 32 ff. gen. an. V, 1. 778, b, 7.

[3] Hierüber s. m. De coelo III, 5. Metaph. I, 8. 988, b, 29 ff.

[4] Metaph. I, 8. 988, b, 26. gen. et corr. II, 9. 335, b, 24.

[5] Gen. et corr. II, 1. 329, a, 8. De coelo III, 5. 304, b, 11 vgl. ebd. I, 3. 270, a, 14. Phys. I, 7. 190, a, 13 ff. III, 5. 205, a, 4.

[6] Arist. stellt ihn ja gewöhnlich mit Thales, Anaximenes u. s. w. zusammen; s. unsern 1. Th. 459, 1.

[7] Metaph. IV, 5. 1010, a, 15 ff. Phys. VIII, 3. 253, b, 9 ff.

[8] S. Th. I, 464, 1.

erfahrungsmässigen Uebergang der Elemente in einander, ihre einheitliche Verbindung in den abgeleiteten Stoffen, und auch das, was er selbst behauptet, die quantitative Gleichheit der Elemente und ihr Zusammengehen zum Sphairos, unmöglich [1]; die Elemente selbst sind nicht abgeleitet und auf die ursprünglichen Unterschiede des Stofflichen, welche in diesen bestimmten Stoffen (Feuer, Wasser u. s. f.) sich nur unvollständig darstellen [2], zurückgeführt [3]; der Gegensatz des Schweren und Leichten wird nicht erklärt [4]; für die Wechselwirkung der Körper in der Lehre von den Poren und den Ausflüssen eine Erklärung gegeben, die folgerichtig zur Atomistik führen müsste [5]. Die zwei bewegenden Ursachen ferner sind weder genügend abgeleitet, noch ist ihr Unterschied rein durchgeführt, da die Liebe nicht blos einigt, sondern auch trennt, der Hass nicht blos trennt, sondern auch einigt [6]; und da kein Gesetz ihres Wirkens aufgezeigt ist, so muss dem Zufall in der Welt ein übermässiger Spielraum gelassen werden [7]. Die Annahme wechselnder Weltzustände ist willkührlich und unhaltbar [8]; die Zusammensetzung der Seele aus den Elementen verwickelt in Schwierigkeiten aller Art [9]. Auch Empedokles endlich muss sich, wie Aristoteles glaubt [10], zu einem Sensualismus bekennen, der alle Wahrheit unsicher machen würde. — Aehnlich ist über die atomistische Lehre zu urtheilen. Diese Ansicht hat allerdings ihre sehr scheinbare Begründung. Geht man von den eleatischen Voraussetzungen aus und will man doch zugleich die Vielheit und die Bewegung retten, so ist die Atomistik der geeignetste Ausweg; und erwägt man die Unmöglichkeit, dass ein Körper in Wirklichkeit schlechthin getheilt sei, so scheint nur übrig zu bleiben, dass wir untheilbare Körperchen als seine letzten Bestandtheile annehmen [1]. Allein so wenig Aristoteles jene eleatischen Voraussetzungen einräumt (s. u.), ebensowenig giebt er auch zu, dass die Theilung der Körper jemals vollendet sein könne [2], und dass die Entstehung der Dinge als eine Zusammensetzung aus kleinsten Theilen, ihr Vergehen als eine Auflösung in solche zu betrachten sei [3]. Untheilbare Körper sind vielmehr unmöglich, weil sich jede stetige Grösse immer nur in solches theilen lässt, was selbst wieder theilbar ist [4], Atome, die qualitativ nicht verschieden sind und nicht auf einander einwirken, können die Eigenschaften und die Wechselwirkung der Körper, den Uebergang der Elemente in einander, das Werden und die Veränderung nicht erklären [5]. Wenn ferner die Atome der Zahl und Art nach unendlich sein sollen, so ist diess verfehlt, da sich die Erscheinungen auch ohne diese Voraussetzung erklären, die Unterschiede der Eigenschaften wie die der Gestalt sich auf gewisse Grundformen zurückführen lassen, und da auch die natürlichen Orte und Bewegungen der Elemente der Zahl nach begrenzt sind; eine begrenzte Anzahl von Urwesen ist aber immer einer unendlichen vorzuziehen, weil das Begrenzte besser ist, als das Grenzenlose [6]. Die Annahme des leeren Raums ist für die Erklärung der Erscheinungen und namentlich der Bewegung, so wenig nothwendig [7], dass sie vielmehr die eigenthümliche Bewegung der Körper und die Unterschiede der Schwere unmöglich machen würde, denn im Leeren hätte keiner einen bestimmten Ort, dem er zustrebt, und Alles müsste sich darin gleich schnell bewegen [1]. Aber die Bewegung und die verschiedenen Arten derselben werden von der Atomistik überhaupt nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet [2]; die Naturzwecke vollends übersieht sie gänzlich: statt die Gründe der Erscheinungen anzugeben, verweist sie uns auf eine unbegriffene Nothwendigkeit oder auf die Thatsache, dass es immer so gewesen sei [3]. Weitere Einwendungen, gegen die unendliche Menge nebeneinanderbestehender Welten [4], gegen Demokrit's Erklärung der Sinnesempfindungen [5], gegen seine Bestimmungen über die Seele [6], wollen wir hier nur berühren, und ebenso hinsichtlich des Vorwurfs, dass er die sinnliche Erscheinung als solche für wahr halte, auf Früheres verweisen [7]. — Mit der atomistischen und empedokleischen Physik ist die des Anaxagoras nahe verwandt, und so treffen sie grossentheils die gleichen Einwürfe, wie jene. Die unendliche Menge seiner Grundstoffe ist nicht allein entbehrlich, da wenige das Gleiche leisten, sondern sie ist auch verfehlt, denn sie würde jede Erkenntniss der Dinge unmöglich machen; da ferner die Grundunterschiede der Stoffe von begrenzter Zahl sind, müssen es auch die Grundstoffe sein; da alle Körper ihr natürliches Maass haben, können ihre Bestandtheile (die sog. Homöomerieen) nicht von beliebiger Grösse oder Kleinheit sein, und da alle begrenzt sind, können nicht, wie diess Anaxagoras behauptet und folgerichtig behaupten muss, in jedem Ding Theile von allen den unendlich vielen Stoffen sein [8]; wenn endlich die Urstoffe in den einfachsten Körpern zu suchen sind, so können von den Homöomerieen die wenigsten für Urstoffe gehalten werden ¹). Die Veränderung der Dinge, welche Anaxagoras doch anerkennt, wird durch die Unveränderlichkeit ihrer Bestandtheile, die Continuität der Körper (trotz der Bestreitung des leeren Raums, welche unzureichend genug bewiesen ist ²)) durch die unendliche Anzahl derselben aufgehoben ³); die Unterschiede der Schwere hat Anaxagoras so wenig, als Empedokles, erklärt ⁴). Die ursprüngliche absolute Mischung aller Stoffe, so wie er sie darstellt, undenkbar ⁵), würde bei richtigerer Fassung dazu führen, Eine eigenschaftslose Materie an die Stelle der unendlich vielen Urstoffe zu setzen ⁶). Ein Anfang der Bewegung nach endlos langer Bewegungslosigkeit des Stoffs, wie Anaxagoras und Andere ihn annehmen, würde der Gesetzmässigkeit der Naturordnung widerstreiten ⁷). Selbst die Lehre vom Geist, deren hohen Werth Aristoteles bereitwillig anerkennt, findet er doch nicht genügend: theils weil sie für die Naturerklärung nicht recht fruchtbar gemacht werde, theils weil Anaxagoras im Menschen den Unterschied von Geist und Seele verkenne ⁸). — An den Eleaten, unter denen er aber Xenophanes und Melissus geringe Bedeutung beilegt ⁹), tadelt er zunächst schon diess, dass ihre Lehre kein Princip zur Erklärung der Erscheinungen enthalte ¹⁰). Weiter zeigt er, dass ihre ersten Voraussetzungen an einer bedenklichen Unklarheit leiden. Sie reden

---

[1] Metaph. I, 8. 989, a, 22—30. gen. et corr. II, 1. 329, b, 1. c. 7. 334, a, 18. 26. c. 6, Anf. ebd. I, 1. 314, b, 10. 315, a, 3. c. 8. 325, b, 16. Besonders eingehend wird aber De coelo III, 7, Anf. die empedokleisch-atomistische Zurückführung der ἀλλοίωσις auf ἔκκρισις bestritten. Vgl. auch Th. I, 515, 1.

[2] Die Gegensätze des Warmen, Kalten u. s. w., auf welche Arist. seine Lehre von den Elementen gründet.

[3] Gen. et corr. I, 8. 325, b, 19. II, 3. 330, b, 21.

[4] De coelo IV, 2. 309, a, 19.

[5] Gen. et corr. I, 8 vgl. Th. I, 516, 1.

[6] S. Th. I, 519, 1. Metaph. III, 8. 986, a, 25.

[7] Gen. et corr. II, 6. 333, b, 2 ff. (vgl. Th. I, 523, 2). Part. an. I, 1. 640, a, 19. Phys. VIII, 1. 252, a, 4.

[8] Phys. VIII, 1. 251, b, 28 ff. De coelo I, 10. 280, a, 11. Metaph. III, 4. 1000, b, 12.

[9] De an. I, 5. 409, b, 23 — 410, b, 27. Metaph. III, 4. 1000, b, 3.

[10] Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 vgl. Th. I, 545.

---

[1] Gen. et corr. I, 8. 324, b, 35 ff. c. 2. 316, a, 13 ff. vgl. Th. I, 578 ff.

[2] Gen. et corr. I, 2. 317, a, 1 ff. Genauer, aber ohne ausdrückliche Beziehung auf die Atomistik, äussert sich Arist. über diesen Gegenstand Phys. III, 6 f.

[3] Gen. et corr. I, 2. 317, a, 17 ff.

[4] Phys. VI, 1. De coelo III, 4. 303, a, 20.

[5] Gen. et corr. I, 8. 325, b, 34 ff. c. 9. 327, a, 14. De coelo III, 4. 303, a, 24. Ebd. c. 7. c. 8. 306, a, 22 ff. Es wird hierüber noch später zu sprechen sein.

[6] De coelo III, 4. 303, a, 17 ff. 29 ff. b, 4; vgl. Phys. I, 4, Schl. VIII, 6. 259, a, 8. Um dieser Einwendungen willen gab wohl Epikur diese Bestimmung auf; s. Bd. III (1. A.), S. 223.

[7] Phys. IV, 7—9 vgl. c. 6. Näheres hierüber später.

---

[1] Phys. IV, 8. 214, b, 28 ff. De coelo I, 7. 275, b, 29. 277, a, 33 ff. II, 13. 294, b, 30. III, 2. 300, b, 8. Ueber Demokrit's Ansichten von der Schwere s. m. weiter De coelo IV, 2. 6.

[2] Metaph. XII, 6. 1071, b, 31.

[3] S. Th. 1, 599, 3. 600, 1—3 und gen. an. V, 8, g. E., wo sich Aristoteles über die mechanische Naturerklärung des Demokrit ganz ähnlich äussert, wie Plato im Phädo über die des Anaxagoras.

[4] De coelo I, 8. S. Th. I, 608, 1.

[5] De sensu c. 4. 442, a, 29.

[6] De an. I, 3. 406, b, 15 vgl. c. 2. 403, b, 29. 405, a, 8.

[7] Th. I, 630.

[8] Phys. I, 4. 187, b, 7 ff. De coelo III, 4. Eine weitere Bemerkung, das räumliche Beharren des Unendlichen betreffend, Phys. III, 5. 205, b, 1.

---

1) De coelo III, 4. 302, b, 14.

2) Phys. IV, 6. 213, a, 22.

3) Gen. et corr. I, 1. Phys. III, 4. 203, a, 19. Weitere Einwürfe verwandter Art, welche nur nicht speciell gegen Anaxagoras gerichtet sind, werden uns später in dem Abschnitt der Physik über die Stoffverwandlung begegnen.

4) De coelo IV, 2. 309, a, 19.

5) Neben den physikalischen Einwürfen, welche Metaph. I, 8. gen. et corr. I, 10. 327, b, 19 dagegen erhoben werden, behauptet ja A. auch von dieser Bestimmung und von der entsprechenden, dass fortwährend Alles in Allem sei, sie heben den Satz des Widerspruchs auf; s. Th. I, 701.

6) Metaph. I, 8. 989, a, 30.

7) Phys. VIII, 1. 252, a, 10 ff.

8) S. Th. I, 681, 4. 686, 2. De an. I, 2. 404, b, 1. 405, a, 13.

9) Metaph. I, 5. 986, b, 26. Phys. I, 2. 185, a, 10. I, 3, Anf., auch De coelo II, 13. 294, a, 21, wogegen Parmenides immer mit Achtung behandelt wird.

10) Metaph. I, 5. 986, b, 10 ff. Phys. I, 2. 184, b, 25. De coelo III, 1. 298, b, 14. gen. et corr. I, 8. 325, a, 17. Vgl. Sext. Math. X, 46.

von der Einheit des Seienden, ohne die verschiedenen Bedeutungen der Einheit und des Seins auseinanderzuhalten, und sie legen desshalb dem Seienden Eigenschaften bei, welche seine unbedingte Einheit wieder aufheben, Parmenides die Begrenztheit, Melissus die Unbegrenztheit; sie bedenken nicht, dass jede Aussage die Zweiheit des Subjekts und des Prädikats, des Dings und der Eigenschaft, in sich schliesst, dass wir nicht einmal sagen können: das Seiende ist, ohne von dem substantiellen Sein das ihm als Eigenschaft zukommende Sein zu unterscheiden, welches, wenn es nur Ein Sein giebt, nur ein anderes als das Seiende, ein Nichtseiendes sein könnte [1]. Sie behaupten die Einheit des Seins und läugnen das Nichtsein, während doch das Sein nur ein allen Einzeldingen gemeinsames Prädikat ist, und das Nichtseiende als Negation eines bestimmten Seins (ein Nichtgrosses u. dgl.) sich wohl denken lässt [2]. Sie bestreiten die Theilbarkeit des Seienden und beschreiben es doch zugleich als etwas räumlich Ausgedehntes [3]. Sie läugnen das Werden und in Folge dessen die Vielheit der Dinge, weil Alles entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden werden müsste, beides aber gleich unmöglich sei; sie übersehen den dritten möglichen Fall, welcher das Werden nicht blos begreiflich macht, sondern auch dem wirklichen Hergang allein entspricht, dass zwar nichts aus dem schlechthin Nichtseienden, aber Alles aus einem beziehungsweise Nichtseienden werde [4]. Auf ähnlichen Missverständnissen beruhen Zeno's Einwürfe gegen die Bewegung: er behandelt den Raum und die Zeit nicht als stetige, sondern als diskrete Grössen, er folgert aus der Voraussetzung, dass dieselben aus unzählig vielen aktuell getrennten Theilen bestehen, während sie doch diese Theile nur potentiell in sich enthalten [5]. Noch viel geringere Beweiskraft haben die Gründe des Melissus für die Unbegrenztheit und Bewegungslosigkeit des Seienden [1]. Wie lässt sich endlich behaupten, dass Alles Eins sei, wenn man nicht alle Unterschiede unter den Dingen aufheben und auch das Entgegengesetzteste für Ein und Dasselbe erklären will? [2] Auch hier haben wir daher in der Hauptsache unbewiesene Annahmen und keine Lösung der wichtigsten Fragen. — Ebensowenig ist eine solche von den Pythagoreern zu erwarten. Diese Philosophen gehen auf eine Naturwissenschaft aus, aber ihre Principien machen die Bewegung und die Veränderung, diese Grundlage aller natürlichen Vorgänge, nicht begreiflich [3]. Sie wollen das Körperliche erklären, indem sie es auf die Zahlen zurückführen; aber wie soll aus den Zahlen das räumlich Ausgedehnte, aus dem, was weder schwer noch leicht ist, das Schwere und Leichte entstehen? [4] wo sollen überhaupt die Eigenschaften der Dinge herstammen? [5] Wie kann bei der Bildung der Welt das Eins als körperliche Grösse der Kern gewesen sein, welcher Theile des Unbegrenzten an sich zog? [6] Wenn ferner verschiedene Dinge durch eine und dieselbe Zahl erklärt werden, sollen wir wegen der Verschiedenheit des damit Bezeichneten verschiedene Klassen von Zahlen unterscheiden, oder wegen der Gleichheit der Bezeichnung die Verschiedenartigkeit der Dinge läugnen? [7] Wie können allgemeine Begriffe, wie das Eins und das Unendliche, etwas Substantielles sein? [8] Fragen wir endlich, wie die Pythagoreer ihre Zahlenlehre anwenden, so stossen wir auf grosse Oberflächlichkeit und

---

[1] Diess das Wesentliche aus der verwickelten dialektischen Auseinandersetzung Phys. I, 2. 185, a, 20 — c. 3, g. E. Zu der zweiten Hälfte dieser Erörterungen (c. 3) vgl. m. PLATO Parm. 142, B f. Soph. 244, B ff. und unsere 1ste Abth. S. 427 f.

[2] Phys. I, 3. 187, a, 3 vgl. 1ste Abth. 428 f.

[3] Metaph. III, 4. 1001, b, 7 vgl. Th. I, 425, 1.

[4] Phys. I, 8 vgl. Metaph. XIV, 2. 1089, a, 26 ff. (Das Nähere später, Kap. 6, Nr. 2.) Dagegen werden gen. et corr. I, 8. 325, a, 18 die Gründe der Eleaten nur mit einer Verweisung auf die entgegenstehenden Erfahrungsthatsachen beantwortet.

[5] Phys. VI, 9. c. 2. 233, a, 21 vgl. Th. I, 429 ff.

---

[1] Phys. I, 3, Anf. vgl. Th. I, 438, 1.

[2] Phys. I, 2. 185, b, 19 ff.

[3] Metaph. I, 8. 989, b, 29 ff.

[4] Metaph. I, 8. 990, a, 12 ff. III, 4. 1001, b, 17. XIII, 8. 1083, b, 8 ff. XIV, 3. 1090, a, 30. De coelo III, 1, Schl.

[5] Metaph. XIV, 5. 1092, b, 15. Die Stelle geht auf Platoniker und Pythagoreer gemeinschaftlich. Andere Bemerkungen, welche sich zunächst auf Plato und seine Schule beziehen, aber die Pythagoreer mit treffen, übergehe ich hier.

[6] Metaph. XIII, 6. 1080, b, 16. XIV, 3. 1091, a, 13 vgl. Th. I, 301.

[7] Metaph. I, 8. 990, a, 18 (vgl. Th. I, 286, 1). VII, 11. 1036, b, 17 vgl. XIV, 6. 1093, a, 1. 10.

[8] In Betreff des Einen und des Seienden wird diess (gegen Plato und die Pythagoreer) Metaph. III, 4. 1001, a, 9. 27. vgl. X, 2 ausgeführt, und dabei namentlich bemerkt, dass die Substantialität des Einen die Vielheit der Dinge aufheben würde; über das ἄπειρον vgl. m. Phys. III, 5 und dazu c. 4. 203, a, 1.

Willkühr [1]; schon die Zahlen werden nur unvollständig abgeleitet [2], und in ihrer Physik findet Aristoteles mancherlei unhaltbare Vorstellungen zu rügen [3].

Es sind aber nicht allein die alten Naturphilosophen, deren Annahmen Aristoteles bestreitet: auch die jüngeren Lehren bedürfen seiner Ansicht nach einer gründlichen Verbesserung. Hier kommt indessen im Grunde nur Eine von den späteren Schulen in Betracht. Von den Sophisten kann in diesem Zusammenhang kaum die Rede sein. Ihre Kunst gilt dem Aristoteles für eine Scheinweisheit, die es mit dem Zufälligen, Wesenlosen und Unwirklichen zu thun hat [4]. Bei ihnen hat er nicht metaphysische Sätze zu prüfen, sondern nur die Skepsis, welche alle Wahrheit in Frage stellt, zu bekämpfen, und die Unhaltbarkeit ihrer Trugschlüsse aufzuzeigen [5]. Sokrates' Verdienst um die Philosophie wird zwar bereitwillig anerkannt, aber zugleich seine Beschränkung auf die Ethik hervorgehoben, mit der es unmittelbar gegeben war, dass er kein metaphysisches Princip aufstellte [6]. Unter den kleineren sokratischen Schulen werden nur die Megariker und die Cyniker, jene wegen ihrer Behauptungen über das Mögliche und das Wirkliche [7], diese wegen ihrer erkenntnisstheoretischen und ethischen Lehren [8], berührt.

---

[1] Metaph. I, 5. 986, a, 6. 987, a, 19.

[2] S. hierüber Th. I, 290, 5.

[3] Wie die Gegenerde (Th. I, 303, 1), die Sphärenharmonie (De coelo II, 9), eine Bestimmung über die Zeit (Phys. IV, 10. 218, a, 33 vgl. Th. I, 318, 2), die Vorstellungen über die Seele (De an. I, 2. 404, a, 16. c. 3, Schl. vgl. Anal. post. II, 11. 94, b, 32).

[4] S. Th. I, 751.

[5] Jenes Metaph. IV, 5 vgl. c. 4. 1007, b, 20. X, 1. 1053, a, 35. XI, 6, Anf., Dieses in der Schrift über die Trugschlüsse.

[6] M. vgl. die Stellen, welche Abth. I, 77, 1. 95, 1 angeführt sind. Dass auch die sokratische Ethik einseitig sei, zeigt Arist. Eth. N. III, 7. 1113, b, 14 ff. c. 11. 1116, b, 3 ff. 1117, a, 9. VI, 13. 1144, b, 17 ff.

[7] Metaph. IX, 3 (vgl. 1ste Abth. 183, 2). Arist. widerlegt hier den megarischen Satz, nur das Mögliche sei wirklich, mit dem Nachweis, dass er nicht allein alle Bewegung und Veränderung, sondern auch jeden Besitz einer Kunstfertigkeit oder eines Vermögens aufheben würde: wer eben jetzt nichts hört, wäre taub, wer nicht gerade baut, wäre kein Baukünstler.

[8] Ueber die ersteren äussert sich Metaph. V, 29. 1024, b, 32. VIII, 3. 1043, b, 23; s. 1ste Abth. 210 f.; gegen die Uebertreibungen der cynischen Sittenlehre erklärt sich Eth. N. X, 1. 1172, a, 27 ff.

Um so eingehender beschäftigt sich unser Philosoph mit Plato und der platonischen Schule. Aus dem platonischen System ist das seinige zunächst herausgewachsen; mit diesem muss er sich vor Allem vollständig auseinandersetzen und die Gründe darlegen, welche ihn darüber hinausführen. Es ist daher nicht Ehrgeiz und Verkleinerungssucht, wenn Aristoteles immer wieder auf die platonische Lehre zurückkommt, und die Mängel derselben unermüdlich von allen Seiten her auseinandersetzt: diese Kritik seines Lehrers ist für ihn unerlässlich, um dem bewunderten Vorgänger und der blühenden akademischen Schule gegenüber seine philosophische Eigenthümlichkeit und sein Recht zur Begründung einer eigenen Schule zu vertheidigen [1]. Näher richtet sich dieselbe, wenn wir auch hier Untergeordnetes bei Seite lassen, auf drei Hauptpunkte: auf die Ideenlehre als solche, auf die spätere, pythagoraisirende Fassung dieser Lehre, und auf die Bestimmungen über die letzten Gründe, das Eins und die Materie [2].

Die platonische Ideenlehre ruht auf der Ueberzeugung, dass nur das allgemeine Wesen der Dinge Gegenstand des Wissens sein könne. Diese Ueberzeugung theilt Aristoteles mit Plato [3]. Ebensowenig bestreitet er ihm den Satz von der Wandelbarkeit aller sinnlichen Dinge, welcher den zweiten Grundpfeiler der Ideenlehre ausmacht, und die Nothwendigkeit, über dieselben zu einem Bleibenden und Wesenhaften hinauszugehen [4]. Hatte nun aber Plato hieraus geschlossen, dass auch nur das Allgemeine als solches ein Wirkliches sein könne, und dass es mithin ausser der Erscheinung als etwas Substantielles für sich sein müsse, so weiss sich Aristoteles diese Bestimmung nicht mehr anzueignen; und eben dieses ist der Mittelpunkt, um welchen sich seine ganze Bestreitung der platonischen Metaphysik dreht. Jene Voraussetzung entbehrt seiner Meinung nach nicht allein aller wissenschaftlichen Begründung, sondern sie verwickelt sich auch an sich selbst in die unauflöslichsten Schwierigkeiten und Widersprüche, und statt die Erscheinungswelt zu erklären macht sie dieselbe unmöglich. — Die Annahme von

---

1) Vgl. auch S. 109.

2) M. vgl. zum Folgenden meine Platon. Studien S. 197 ff.

3) S. o. S. 110. 204, 2.

4) S. o. S. 204, 3.

Ideen ist nicht begründet. Denn unter den platonischen Beweisen für dieselbe ist keiner, der nicht von den entscheidendsten Einwürfen getroffen würde; und was durch die Ideen erreicht werden soll, das muss auch ohne dieselben zu erlangen sein: ihr Inhalt ist ja ganz derselbe, wie der der diesseitigen Dinge, im Begriff des Menschen-an-sich sind dieselben Merkmale enthalten, wie im Begriff des Menschen überhaupt, er unterscheidet sich von diesem nur durch das Wort Ansich [2]. Die Ideen erscheinen daher unserem Philosophen als eine ganz überflüssige Verdopplung der Dinge in der Welt, und zur Erklärung der letzteren Ideen vorauszusetzen, kommt ihm nicht weniger verkehrt vor, als wenn Jemand, der die kleinere Zahl nicht zählen kann, es mit der grösseren versuchen wollte [3]. — Aber auch abgesehen von diesem Mangel an Begründung ist die Ideenlehre schon an sich selbst unhaltbar; denn die Substanz — und in diesem Satze ist wieder der ganze Unterschied des aristotelischen und platonischen Standpunkts zusammengefasst — kann nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist, der Gattungsbegriff nicht von dem, welchem er als ein Theil seines Wesens zukommt [4]; will man dieses aber dennoch annehmen, so geräth man von einer Schwierigkeit in die andere. Denn während es der Natur der Sache nach nur von dem Substantiellen Ideen geben könnte, und der platonischen Lehre zufolge nur von Naturdingen welche geben soll, müssten sie doch, wenn das allgemeine Wesen einmal überhaupt vom Einzelnen getrennt gesetzt wird, auch für verneinende und Verhältnissbegriffe und für Kunsterzeugnisse an-

---

1) Man vgl. hierüber Metaph. I, 9. 990, b, 8 ff. XIII, 4. 1079, a.

2) Metaph. III, 2. 997, b, 5: πολλαχῇ δ' ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά· αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδὲν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν, ἢ ἀνθρώπους αἰδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια. Aehnlich Metaph. VII, 16. 1040, b, 32: ποιοῦσιν οὖν [τὰς ἰδέας] τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς, αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοΐππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό. Ebd. XIII, 9. 1086, b, 10. Vgl. Eth. N. I, 4. 1096, a, 34. Eud. I, 8. 1218, a, 10.

3) Metaph. I, 9, Anf. XIII, 4. 1078, b, 32.

4) Metaph. I, 9. 991, b, 1: δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. XIII, 9. 1085, a, 23. Vgl. VII, 6. 1031, a, 31. c. 14. 1039, b, 15.

genommen werden [1]; ja auch von den Ideen selbst müssten die meisten andere über sich haben, zu denen sie sich als Abbilder verhielten, so dass dasselbe Urbild und Abbild zugleich wäre [2]; es müsste ebenso von jedem Ding, da es unter mehrere einander unter- und übergeordnete Gattungen fällt, mehrfache Ideen geben [3]; die allgemeinen Merkmale, welche zusammen den Begriff bilden, müssten gleichfalls besondere Substanzen, und es müsste so eine Idee aus mehreren Ideen, eine Substanz aus mehreren, ja auch aus entgegengesetzten realen Substanzen zusammengesetzt sein [4]. Wenn ferner die Idee Substanz sein soll, so könnte sie nicht zugleich allgemeiner Begriff sein [5]; sie ist nicht die Einheit der vielen Einzeldinge, sondern ein Einzelding neben den andern [6], es müssten denn umgekehrt die Dinge, von denen sie prädicirt wird, keine Subjekte sein [7]; es lässt sich daher auch von ihr so wenig, als von einem anderen Einzelwesen, eine Begriffsbestimmung geben [8]; wenn die Idee der Zahl nach eins ist, wie das Einzelwesen, so muss ihr auch von den entgegengesetzten Bestimmungen, durch welche der Gattungsbegriff getheilt wird, je eine zukommen, dann kann sie aber nicht selbst die Gattung sein [9]. Sollen weiter die Ideen das Wesen der Dinge enthalten, und doch zugleich unkörperliche, für sich bestehende Wesenheiten sein, so ist dieses ein Widerspruch; denn theils redet Plato, nach der Darstellung des Aristoteles, auch von einer Materie der Ideen, was sich damit nicht vereinigen lässt, dass sie ausser dem Raume sein sollen [10], theils gehört bei allen

---

1) Metaph. I, 9. 990, b, 11 ff. 22. 991, b, 6. XIII, 4. 1079, a, 19. c. 8. 1084, a, 27. Anal. post. I, 24. 85, b, 18; vgl. 1ste Abth. 445, 1.

2) Metaph. I, 9. 991, a, 29. XIII, 5. 1079, b, 34. An der ersteren von diesen Stellen lese man: οἷον τὸ γένος, ὡς γένος, εἰδῶν (sc. παράδειγμα ἔσται).

3) Metaph. I, 9. 991, a, 26.

4) Metaph. VII, 13. 1039, a, 3. c. 14; vgl. c. 8. 1033, b, 19. I, 9. 991, a, 29. XIII, 9. 1085, a, 23.

5) Metaph, XIII, 9. 1086, a, 32 vgl. III, 6. 1003, a, 5.

6) Metaph. I, 9. 992, b, 9. XIII, 9 a. a. O.

7) Metaph. VII, 6. 1031, b, 15; vgl. Bonitz und Schwegler z. d. St. und was S. 144, 1 aus Kateg. c. 2 angeführt wurde.

8) Metaph. VII, 15. 1040, a, 8—27.

9) Top. VI, 6. 143, b, 28: Die Länge an sich müsste entweder ἀπλατὴς oder πλάτος ἔχον, die Gattung also zugleich eine Art sein.

10) Phys. IV, 1. 209, b, 33; vgl. indessen Abth. 1, S. 424 f. 475 f.

Naturgegenständen die Materie und das Werden mit zu ihrem Wesen und Begriff, dieser kann daher nicht getrennt von demselben für sich sein [1]; auch die ethischen Begriffe jedoch lassen sich nicht schlechthin von ihren Gegenständen trennen: es kann keine für sich bestehende Idee des Guten geben, denn der Begriff des Guten kommt in allen möglichen Kategorieen vor, und bestimmt sich je nach den verschiedenen Fällen verschieden, wie sich daher verschiedene Wissenschaften mit dem Guten beschäftigen, so giebt es auch verschiedene Güter, und unter diesen selbst findet eine Stufenfolge statt, die an sich schon ein für sich existirendes Gemeinsames ausschliesst [2]. Dazu kommt, dass die Annahme von Ideen folgerichtig zum Fortgang in's Unendliche führen würde; denn soll überall eine Idee angenommen werden, wo Mehrere in einer gemeinsamen Bestimmung zusammentreffen, so würde auch zu der Idee und der

---

[1] Phys. II, 2. 193, b, 35 ff.

[2] Eth. N. I, 4 (Eud. I, 8), vgl. S. 218, 9 und über den Grundsatz, dass sich dasjenige, was sich als πρότερον und ὕστερον verhält, auf keinen gemeinsamen Gattungsbegriff zurückführen lasse, Polit. III, 1. 1275, a, 34 ff. τῶν πραγμάτων, heisst es hier, ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστὶ πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον τὸ δ' ἐχόμενον, ἢ τὸ παράπαν οὐδέν ἐστιν, ᾗ τοιαῦτα, τὸ κοινὸν, ἢ γλίσχρως. So verhalte es sich mit den Staatsverfassungen: sie seien der Art nach verschieden und zugleich stehen sie im Verhältniss begrifflicher Abfolge, denn die fehlerhaften seien später, als die richtigen. Es lassen sich daher keine Merkmale angeben, welche einen bestimmten Begriff (im vorliegenden Fall: den des Staatsbürgers) so bezeichneten, dass er auf alle Staatsverfassungen zuträfe. Nach demselben Grundsatz wird Eth. N. a. a. O. gegen die Idee des Guten bemerkt: die Anhänger der Ideenlehre selbst sagen, dass es von dem, was im Verhältniss des Vor und Nach stehe, keine Idee gebe; eben diess sei aber beim Guten der Fall, es finde sich in allen Kategorieen: ein substantielles Gutes sei z. B. die Gottheit und die Vernunft, ein qualitatives die Tugend, ein quantitatives das Maass, ein relatives das Nützliche u. s. w.; und da nun das Substantielle früher sei als das Relative u. s. f. so stehen diese verschiedenen Güter im Verhältniss des Vor und Nach, sie können mithin unter keinen gemeinsamen Gattungsbegriff, keine Idee, fallen, sondern (1096, b, 25 ff.) nur in einem Verhältniss der Analogie (s. o. S. 185, 2) stehen. — Diesen Auseinandersetzungen entsprechend wird sich, um diess beiläufig zu bemerken, auch die Frage, inwiefern Plato läugnen konnte, dass es von den Idealzahlen eine Idee gebe, noch einfacher beantworten lassen, als diess in unserer 1. Abth. 484 f. versucht wurde: nämlich dahin, dass für sie, wie für alles, bei dem das Vor und Nach stattfindet, nicht blos ein κοινὸν χωριστὸν, sondern jedes κοινὸν geläugnet wurde.

Erscheinung das diesen gemeinsame Wesen als Drittes hinzukommen [1]. — Wäre die Ideenlehre indessen auch begründeter und haltbarer, als sie ist, so könnte sie doch, nach der Ansicht des Aristoteles, der Aufgabe der Philosophie, welche die Gründe der Erscheinungen aufzeigen soll, in keiner Weise genügen. Denn da die Ideen nicht in den Dingen sein sollen, so können sie auch nicht ihr Wesen bilden, und mithin zu ihrem Sein nichts beitragen [2]; ja man kann sich das Verhältniss beider gar nicht klar denken — denn die Bestimmungen der Urbildlichkeit und der Theilnahme, auf die es Plato zurückführt, sind nichtssagende Metaphern [3]. Das bewegende Princip vollends, ohne das doch kein Werden und keine Naturerklärung möglich ist, fehlt ihnen gänzlich [4], und ebensowenig ist die Endursache in ihnen enthalten [5]. Auch für die Erkenntniss der Dinge leisten aber die Ideen nicht das, was von ihnen gehofft wird; denn wenn sie ausser den Dingen sind, so sind sie nicht das Wesen derselben, ihre Erkenntniss gewährt uns mithin über dieses keinen Aufschluss [6]. Wie sollten wir aber überhaupt zu dieser Erkenntniss kommen, da sich doch angeborene Ideen nicht annehmen lassen? [7]

Diese Bedenken werden noch in hohem Grade vermehrt, wenn man mit Plato und seiner Schule die Ideen zu Zahlen macht, und zugleich zwischen sie und die sinnlichen Dinge das Mathematische einschiebt. Die Schwierigkeiten, welche sich hieraus ergeben wür-

---

1) Metaph. I, 9. 991, a, 2. VII, 13. 1039, a, 2 vgl. VII, 6. 1031, b, 28. Aristoteles drückt diese Einwendung hier auch so aus, dass er sagt, die Ideenlehre führe auf den τρίτος ἄνθρωπος. Vgl. Plat. Stud. S. 257. 1ste Abth. S. 472, 4. Den Paralogismus des τρίτος ἄνθρωπος, der aber ebenso von den Ideen selbst gilt, findet er soph. el. c. 22. 178, b, 36 in der Verwechslung des Allgemeinen mit einem gleichnamigen Einzelnen.

2) Metaph. I, 9. 991, a, 12 (XIII, 5, Anf.).

3) Metaph. I, 9. 991, a, 20. 992, a, 28. (XIII, 5. 1079, b, 24.) I, 6. 987, b, 13. VIII, 6. 1045, b, 7. XII, 10. 1075, b, 34.

4) Metaph. I, 9. 991, a, 8. 19 ff. b, 3 ff. (XIII, 5) 992, a, 24 ff. b, 7. c. 7. 988, b, 3. VII, 8. 1033, b, 26. XII, 6. 1071, b, 14. c. 10. 1075, b, 16. 27. gen. et corr. II, 9. 335, b, 7 ff. vgl. Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 23.

5) Metaph. I, 7. 988, b, 6. c. 9. 992, a, 29 (wo statt διὸ zu lesen ist: δι' ὅ).

6) Metaph. I, 9. 991, a, 12. (XIII, 5. 1079, b, 15.) VII, 6. 1031, a, 30 ff. vgl. Anal. post. I, 22. 83, a, 32: τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι u. s. w.

7) S. o. S. 134.

den, hat Aristoteles mit einer für uns höchst ermüdenden Gründlichkeit auseinandergesetzt; in jener Zeit mag sie allerdings nöthig gewesen sein, um der pythagoraisirenden Scholastik eines Xenokrates und Speusippus jeden Ausweg abzuschneiden. Er fragt, wie wir uns die Ursächlichkeit der Zahlen denken sollen [1]), und welchen Nutzen sie den Dingen bringen [2]); er zeigt, wie willkührlich und widerspruchsvoll die Zahlen auf die Gegenstände angewandt werden [3]); er weist den wesentlich verschiedenen Charakter der Begriffsbestimmungen, welche qualitativer, und der Zahlbestimmungen, welche quantitativer Natur sind, in der Bemerkung nach, dass zwei Zahlen Eine Zahl, nicht aber zwei Ideen Eine Idee geben, und dass es unmöglich sei, unter den Einheiten, aus denen die Zahlen bestehen, qualitative Unterschiede vorauszusetzen, wie diess doch bei der Annahme von Idealzahlen geschehen müsste [4]); er widerlegt die verschiedenen bei Plato und seinen Schülern aufgetretenen Vorstellungen über das Verhältniss der mathematischen zu den Idealzahlen, und die Wendungen, deren man sich bedienen konnte, um einen begrifflichen Unterschied der Zahlen und der sie bildenden Einheiten zu behaupten [5]), mit der eingehendsten Sorgfalt [6]), wobei aber der Hauptgrund doch immer der ist, dass jene Artunterschiede der Natur der Zahl widersprechen — um solche Einwürfe, welche der Zahlenlehre mit der Ideenlehre gemein sind [7]), hier nicht zu wiederholen. Nimmt man aber einmal Ideen und Idealzahlen an, so verlieren, wie Aristoteles weiter bemerkt, die mathematischen Zahlen ihre Berechtigung, da sie nur die gleichen Bestandtheile, und in Folge dessen auch nur die gleiche Natur haben könnten, wie die idealen (1). Ebenso unsicher ist aber auch die Stellung der Grössen, welche theils als ideale den idealen, theils als mathematische den mathematischen Zahlen folgen sollen (2), und aus der Art, wie sie abgeleitet werden, ergiebt sich die Schwierigkeit, dass entweder die Fläche ohne Linie und der Körper ohne Fläche müsste sein können, oder alle drei dasselbe wären (3).

---

[1] Metaph. I, 9. 991, b, 9 mit der Antwort: wenn die Dinge gleichfalls Zahlen seien, so sehe man nicht, was die Idealzahlen für sie leisteten; seien andererseits die Dinge nur nach Zahlbestimmungen geordnet, so müsste das Gleiche von ihren Ideen gelten, diese wären nicht Zahlen, sondern λόγοι ἐν ἀριθμοῖς τινῶν (ὑποκειμένων).

[2] Metaph. XIV, 6, Anf. ebd. 1093, b, 21 vgl. c. 2. 1090, a, 7 ff.

[3] A. a. O. von 1092, b, 29 an, vgl. die Commentare z. d. St.

[4] A. a. O. I, 9. 991, b, 21 ff. 992, a, 2.

[5] Vgl. 1. Abth. S. 482 f. 657 f. 668 f. (wo über Xenokrates auch Metaph. VII, 2. 1028, b, 24 anzuführen war). 688 f.

[6] Metaph. XIII, 6—8.

[7] Wie Metaph. XIII, 9. 1085, a, 23 und was XIV, 2. 1090, a, 7 ff. c. 3. 1090, a, 25. — b, 5 gegen Speusipp eingewendet wird.

Was endlich die obersten Gründe betrifft, in denen Plato und die Platoniker die letzten Bestandtheile (4) der Zahlen und Ideen, und weiterhin auch der abgeleiteten Dinge gesucht hatten, so findet es Aristoteles zunächst schon unmöglich, die Bestandtheile alles Seienden zu erkennen, weil diese Erkenntniss aus keiner früheren hergeleitet werden könnte (5); er bezweifelt, dass Alles die gleichen Bestandtheile haben könne (6), dass aus der Verbindung derselben Elemente das einemal eine Zahl, das anderemal eine Grösse entstehen sollte (7); er bemerkt, dass sich solche Bestandtheile nur von den Substanzen, und unter diesen nur von denjenigen angeben lassen, welchen Stoffliches beigemischt ist (8); er zeigt endlich, dass dieselben weder als ein Einzelnes gedacht werden dürften (weil sie dann nicht erkennbar und nicht die Bestandtheile mehrerer Dinge oder Ideen sein könnten), noch als ein Allgemeines (weil sie dann nichts Substantielles wären) (9). Weiter nimmt er an der Verschiedenheit der Bestimmungen über das materielle Element Anstoss (10); noch weniger kann er natürlich Speusipp's Annahme mehrerer ursprünglich verschiedener Principien gut heissen (11). Indem er sodann auf die beiden platonischen Urgründe, das Eine und das Grossundkleine, näher eingeht, erklärt er beide für verfehlt. Wie kann das Eine, fragt er, etwas für sich Bestehendes sein, da doch kein Allgemeines eine Substanz ist? Der Begriff der Einheit drückt nur eine Eigenschaft, und näher eine Maassbestimmung aus; eine solche setzt aber immer ein Gemessenes voraus, und selbst dieses muss nicht einmal nothwendig ein Substantielles, sondern es kann auch eine Grösse, eine Beschaffenheit, ein Verhältniss, es kann überhaupt von der verschiedensten Art sein, und je nachdem es beschaffen ist, wird auch das Eine durch diesen oder jenen Subjektsbegriff näher zu bestimmen sein [1]). Wer diess läugnen wollte, der müsste das Eine mit den Eleaten für die einzige Substanz erklären, ebendamit aber ausser allem Andern auch die Zahl selbst unmöglich machen [2]). Setzt man überdiess mit Plato das Eine dem Guten gleich, so entstehen bedeutende Unzuträglichkeiten [3]); keine geringeren aber freilich, wenn man es mit Speusippus als ein eigenthümliches Princip von ihm unterscheidet [4]). Was das Grossundkleine betrifft, so bezeichnet dieser Begriff für's Erste gleichfalls blosse Eigenschaften, ja sogar blosse Beziehungen; mithin ein solches, was am Allerwenigsten für ein Substantielles ausgegeben werden kann, und am Augenscheinlichsten eines Substrats bedarf, dem es zukommt. Wie können aber Substanzen aus dem bestehen, was nichts Substantielles ist, wie können andererseits Bestandtheile zugleich Prädikate sein? [5]) Wenn sich sodann dieses zweite Princip näher zu dem ersten verhalten soll, wie das Nichtseiende zum Seienden, so ist diess durchaus schief. Plato glaubt nur durch die Annahme des Nichtseienden der parmenideïschen Einheitslehre entgehen zu können; allein dazu ist diese Annahme nicht nöthig, da das Seiende an sich selbst nicht blos von einerlei Art ist [6]), und sie würde auch nicht

---

(1) A. a. O. I, 9. 991, b, 27. XIV, 3. 1090, b, 32 ff.

(2) Metaph. I, 9. 992, b, 13. XIV, 3. 1090, b, 20.

(3) A. a. O. I, 9. 992, a, 10. XIII, 9. 1085, a, 7. 31.

(4) Στοιχεῖα, wie diese Urgründe in der platonischen Schule genannt wurden (vgl. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 12: τὰς ἀρχὰς ἃς στοιχεῖα καλοῦσιν). Näheres über dieselben 1ste Abth. S. 476. 616.

(5) Metaph. I, 9. 992, b, 24, wogegen freilich seine eigene Unterscheidung zwischen demonstrativer und induktiver Erkenntniss zu kehren wäre.

(6) Ohne Plato zu nennen, geschieht diess Metaph. XII, 4. 1070, a, 33 ff. vgl. was S. 206 angeführt wurde.

(7) Metaph. III, 4. 1001, b, 17 ff.

(8) Ebd. I, 9. 992, b, 18. XIV, 2, Anf.

(9) Metaph. XIII, 10. 1086, b, 19—1087, a, 4.

(10) Metaph. XIV, 1. 1087, b, 4. 12. 26. c. 2. 1089, b, 11 vgl. Abth. 1, S. 476, 1.

(11) Ihr gilt Metaph. XIV, 3. 1090, b, 13 ff. die Bemerkung, die Natur sei

---

nicht ἐπεισοδιώδης ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία, und XII, 10, Schl. das οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. Weiter vgl. m. Abth. 1, 658 ff. und die dort angeführten Stellen.

1) Metaph. X, 2. XIV, 1. 1087, b, 33 auch XI, 2. 1060, a, 36; vgl. S. 214, 8. 185, 2.

2) A. a. O. III, 4. 1001, a, 29.

3) Metaph. XIV, 4. 1091, a, 29. 36 ff. b, 13. 20 ff.

4) A. a. O. 1091, b, 16. 22. c. 5, Anf.

5) Metaph. I, 9. 992, b, 1. XIV, 1. 1088, a, 15 ff.

6) A. a. O. XIV, 2. 1088, b, 35 ff. vgl. S. 213.

ausreichen, denn wie soll die Mannigfaltigkeit des Seienden aus dem einfachen Gegensatz des Seins und Nichtseins erklärt werden? ¹) Aber Plato hat sein Seiendes und Nichtseiendes gar nicht genauer bestimmt, und bei dem Mannigfaltigen, was er daraus ableitet, nur an die Substanzen gedacht, nicht zugleich an die Eigenschaften, Grössen u. s. w. ²), und ebensowenig an die Bewegung; denn wenn das Grossundkleine die Bewegung hervorbrächte, müssten ja die Ideen, deren Stoff es ist, gleichfalls bewegt sein ³). Der Hauptmangel der platonischen Bestimmungen liegt jedoch darin, dass überhaupt Entgegengesetztes als solches das Erste und der ursprünglichste Grund von Allem sein soll. Entsteht auch Alles aus Entgegengesetztem, so ist es doch nicht das Entgegengesetzte rein als solches, die Verneinung, aus der es entsteht, sondern nur ein beziehungsweise Entgegengesetztes, das Substrat, welchem die Verneinung anhaftet: Alles, was wird, setzt einen Stoff voraus, aus dem es wird, und dieser Stoff ist nicht einfach das Nichtseiende, sondern ein Seiendes, welches nur das noch nicht ist, was es werden soll. Diese Natur des Stoffes hat Plato verkannt: er fasst nur seinen Gegensatz gegen das formende Princip in's Auge, er macht ihn zum Bösen und Nichtseienden, die andere Seite der Sache, dass er das positive Substrat aller Formthätigkeit und alles Werdens ist, übersieht er ⁴). Damit verwickelt er sich aber in den Widerspruch, dass der Stoff seinem eigenen Untergang, das Böse dem Guten zustreben und es in sich aufnehmen müsste ⁵); dass ferner das Grossundkleine, wie oben das Unbegrenzte der Pythagoreer, etwas Fürsichbestehendes, eine Substanz sein müsste, während es doch als eine Zahl- oder Grössenbestimmung diess unmöglich sein kann; und dass es als Unbegrenztes aktuell gegeben sein müsste, was gleichfalls undenkbar ist ⁶). Fragen wir schliesslich, wie sich die Zahlen aus den Urgründen ableiten lassen, so fehlt es an jeder klaren Bestimmung. Sind sie aus jenen durch Mischung, oder durch

---

1) A. a. O. 1089, a, 12.

2) A. a. O. Z. 15. 31 ff.

3) Metaph. I, 9. 992, b, 7.

4) Metaph. XIV, 1, Anf. c. 4. 1091, b, 30 ff. XII, 10. 1075, a, 32 ff. Phys. I, 9. vgl. 1ste Abth. S. 465.

5) Phys. I, 9. 192, a, 19. Metaph. XIV, 4. 1092, a, 1.

6) Phys. III, 5. 204, a, 8—34 vgl. c. 4. 203, a, 1 ff.

Zusammensetzung, oder durch Erzeugung, oder wie sonst entstanden? Wir erhalten darauf keine Antwort [1]. Ebensowenig wird uns gesagt, wie sich aus dem Einen und dem Vielen die Einheiten bilden konnten, aus denen die Zahlen bestehen [2], und ob die Zahl begrenzt oder unbegrenzt ist [3]; die erste ungerade Zahl wird nicht abgeleitet, von den andern nur die zehn ersten [4]; es wird nicht nachgewiesen, wo die Einheiten herkommen, aus denen die unbestimmte Zweiheit zusammengesetzt ist, welche mit dem Eins zusammen alle übrigen Einheiten erzeugen soll [5]; es wird nicht gezeigt, wie die Zweiheit des Grossen und Kleinen mit dem Eins auch solche Zahlen hervorbringen kann, welche nicht durch Verdopplung des Eins entstehen [6]. Noch mancher weitere derartige Einwurf liesse sich aus Aristoteles beibringen, doch wird es an dem Angeführten mehr als genug sein.

Diese Einwendungen gegen die platonische Lehre sind nun allerdings von ungleichem Werthe, und nicht ganz wenige von ihnen beruhen wenigstens in der Fassung, welche ihnen Aristoteles zunächst giebt, unverkennbar auf einem Missverständniss [7]. Nichtsdestoweniger lässt sich nicht läugnen, dass er die Blössen jener Lehre mit scharfem Auge bemerkt und ihre Mängel erschöpfend dargethan hat. Er hat nicht allein der Zahlentheorie ihre Unklarheit und Ungereimtheit auf's Vollständigste nachgewiesen, sondern er hat auch die Ideenlehre und die platonischen Bestimmungen über die Urgründe für immer widerlegt. Unter den Gründen, mit denen er sie bekämpft, treten aber vor Allem zwei als entscheidend hervor, auf die alle andern mittelbar oder unmittelbar zurückführen: erstens, dass die allgemeinen Begriffe, wie die des Einen, des Seienden, des Grossen und Kleinen, des Unbegrenzten, und ebenso alle in den Ideen niedergelegten Begriffe, nichts Substantielles seien, dass sie nur gewisse Eigenschaften und Verhältnisse und besten Falls nur die Gattungen und Arten, nicht die Dinge selbst bezeichnen; **zweitens**, dass es ihnen an der bewegenden Kraft fehle, dass sie den Wechsel der Erscheinungen, das Entstehen und Vergehen, die Veränderung und die Bewegung, und ebendamit die hierauf beruhenden natürlichen Eigenschaften der Dinge nicht blos nicht erklären, sondern geradezu unmöglich machen [1]. Man wird in dieser Richtung seiner Polemik den naturwissenschaftlichen, auf die volle Bestimmtheit des Wirklichen und die Erklärung des Thatsächlichen ausgehenden Geist des Aristoteles nicht verkennen. An der Kraft der Abstraktion fehlt es ihm zwar so wenig, als Plato, ja er ist diesem an dialektischer Uebung entschieden überlegen; aber er will nur solche Begriffe gelten lassen, die sich an der Erfahrung bewähren, indem sie eine Reihe von Erscheinungen zur Einheit zusammenfassen oder auf ihre Ursache zurückführen: mit Plato's logischem Idealismus verknüpft sich bei ihm der Realismus des Naturforschers.

---

[1] Metaph. XIV, 5. 1092, a, 21 ff. XIII, 9. 1085, b, 4 ff. vgl. c. 7. 1082, a, 20.

[2] Metaph. XIII, 9. 1085, b, 12 ff., zunächst gegen Speusippus.

[3] A. a. O. 1085, b, 23. c. 8. 1083, b, 36 ff. XII, 8. 1073, a, 18.

[4] S. 1ste Abth. S. 447, 3.

[5] Metaph. I, 9. 991, b, 31.

[6] Metaph. XIV, 3. 1091, a, 9.

[7] S. Plat. Stud. S. 257 ff.

Je mehr aber dessen ist, was unser Philosoph an seinen Vorgängern zu tadeln hat, um so begieriger werden wir, seine eigenen Antworten auf die Fragen zu vernehmen, deren Lösung ihm bei den Früheren nicht genügt.

6. Fortsetzung. B. Die metaphysische Hauptuntersuchung.

Es sind drei Hauptpunkte, um die es sich hier handelt. Wenn es nämlich die erste Philosophie mit dem Wirklichen überhaupt, dem Seienden als solchem zu thun hat [2], so wird jeder anderen Untersuchung die Frage nach dem ursprünglichen Wesen des Wirklichen, nach dem Begriff der Substanz vorangehen müssen. Diese Frage hatte nun Plato in seiner Ideenlehre dahin beantwortet, dass das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche nur in dem gemeinsamen Wesen der Dinge, in den Gattungen zu suchen sei, deren Ausdruck die allgemeinen Begriffe sind. Aristoteles ist damit, wie wir wissen, nicht einverstanden. Nur um so wichtiger ist aber für ihn gerade desshalb das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen: in der unrichtigen Fassung dieses Verhältnisses liegt der Grundfehler der platonischen Ansicht, von seiner Bestimmung wird jede Berichtigung derselben ausgehen müssen. Das Erste ist daher hier die Untersuchung über den Begriff der Substanz, oder über das Verhältniss des Einzelnen und des Allgemeinen. Indem nun aber Aristoteles dieses Verhältniss so bestimmt, dass die wesentliche Wirklichkeit auf die Seite des Einzelnen fällt, so löst sich ebendamit auch die Form, oder das Eidos, welches Plato dem Allgemeinen gleichgesetzt hatte, von dem letzteren ab, und erhält eine veränderte Bedeutung. Die Form ist das Wesen nicht als allgemeines, sondern als bestimmtes, zur vollen Wirklichkeit entwickeltes, und ihr tritt die unbestimmte Allgemeinheit, die Möglichkeit eines so oder so bestimmten Seins, als der Stoff gegenüber. Das Verhältniss der Form und des Stoffes bildet mithin den zweiten Hauptgegenstand der Metaphysik. Die Form aber ist wesentlich auf den Stoff, der Stoff auf die Form bezogen, jenes Verhältniss daher das Bestimmtwerden des Stoffes durch die Form, die Bewegung. Alle Bewegung aber setzt einen ersten Grund der Bewegung voraus, und so ist die Bewegung und das erste Bewegende das dritte Begriffspaar, mit dem es die Metaphysik zu thun hat. Wir versuchen im Folgenden, ihren wesentlichen Inhalt unter diesen drei Gesichtspunkten darzustellen.

---

[1] Welches Gewicht Aristoteles diesem Einwurf beilegt, sagt er selbst wiederholt. Vgl. z. B. Metaph. I, 9. 991, a, 8: πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς. Z. 20: τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς· τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ebd. 992, a, 24: ὅλως δὲ ζητούσης τῆς φιλοσοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) u. s. w.

[2] S. o. S. 197 ff.

1. Das Einzelne und das Allgemeine.

Plato hatte das Allgemeine, welches im Begriff gedacht wird, für das Wesenhafte in den Dingen erklärt, er hatte ihm allein ein ursprüngliches und volles Sein beigelegt. Nur durch eine Beschränkung dieses Seins, eine Verbindung von Sein und Nichtsein, sollten die Einzelwesen entstehen, welche desshalb die allgemeinen Wesenheiten, oder die Ideen, als ein Anderes ausser und über sich haben. Aristoteles kann sich diese Vorstellung, wie wir gesehen haben, nicht aneignen: gerade in der Trennung des begrifflichen Wesens von den Dingen liegt seiner Ansicht nach der

Grundfehler der Ideenlehre [1]. Das Allgemeine ist somit nur im Einzelnen, die Gattung ist die Einheit der Dinge, welche unter ihr enthalten sind, indem sie ihnen allen zukommt, nicht indem sie neben ihnen besteht: Plato's ἓν παρὰ τὰ πολλὰ verwandelt sich in das ἓν κατὰ πολλῶν [2]. Ist aber das Allgemeine nichts für sich Bestehendes, so kann es auch nicht Substanz sein. Substanz [3] nennen wir dasjenige, was weder als Wesensbestimmung von einem Andern ausgesagt werden kann, noch als ein Abgeleitetes einem Andern anhaftet [4], mit anderen Worten: dasjenige, was nur Subjekt und nie Prädikat ist [5]; die Substanz ist das Seiende im ursprünglichen Sinn, die Unterlage, von der alles andere Sein getragen wird [6]. Solcher Art ist aber nach Aristoteles nur das

---

[1] S. o. S. 217, 4. Metaph. XIII, 9. 1086, b, 2: τοῦτο δ' (die Ideenlehre) ... ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμοὺς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας ... ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυςχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν. Vgl. c. 4. 1078, b, 30 ff.

[2] Anal. post. I, 11, Anf.: εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. De an. III, 8 (s. o. 138, 2).

[3] Mit diesem Ausdruck bezeichne ich sowohl hier, als sonst, das aristotelische οὐσία, und ich finde es seltsam, diese Uebersetzung (mit Strümpell Gesch. d. theor. Phil. b. d. Gr. 213 f.; vgl. unsere 1ste Abth. 423, 1) desshalb zu tadeln, weil von Aristoteles unter der οὐσία nirgends „der unbekannte, beharrliche, reale Träger der wechselnden Merkmale verstanden werde." Das Letztere ist unbedenklich zuzugeben; aber dass wir für einen aristotelischen Ausdruck das seit anderthalbtausend Jahren dafür übliche Wort desshalb nicht gebrauchen sollen, weil Herbart mit diesem Wort einen anderen Begriff verbindet, ist doch eine unbillige Zumuthung.

[4] Kat. c. 5: οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μητ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος· Vgl. S. 144, 1. Trendelenburg Hist. Beitr. I, 53 ff.

[5] So bestimmt Arist. selbst den Begriff anderwärts. Metaph. V, 8. 1017, b, 13: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. VII, 3. 1028, b, 36: τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου. διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. ... νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Vgl. Anal. pri. I, 27. 43, a, 25. longit. v. 3. 465, b, 6.

[6] M. s. die Belege S. 197, 4, namentlich Metaph. VII, 1: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (nach den verschiedenen Kategorieen) ... φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν ... τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως

Einzelwesen. Das Allgemeine ist ja, wie er gegen Plato nachgewiesen hat, nichts Fürsichbestehendes: jedes Allgemeine, auch das der Gattung, hat sein Dasein nur an dem Einzelnen, von dem es ausgesagt wird, es ist immer an einem Andern, es bezeichnet nur eine bestimmte Beschaffenheit, nicht ein Dieses; das Einzelwesen allein gehört nur sich selbst an, ist nicht von einem Andern getragen, ist das, was es ist, durch sich selbst, nicht blos auf Grund eines andern Seins [1]). Nur abgeleiteterweise können auch die Gattungen Substanzen genannt werden, sofern sie das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen darstellen [2]); und das mit

---

ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας u. s. w. . . . . ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν (was kein von ihm selbst Verschiedenes ist, keinem Andern zukommt, vgl. Anal. post. I, 4, folg. Anm.) ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. c. 7. 1030, a, 22: τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ ὑπάρχει.

[1]) Kateg. c. 5. 2, a, 34: τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν . . . μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. Anal. post. I, 4. 73, b, 5: Aristoteles nenne καθ' αὑτὸ dasjenige, ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινὸς, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκὸν, ἡ δ' οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν· τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου [scil. λεγόμενα] καθ' αὑτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. Metaph. VII, 1. 1028, a, 27: ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. c. 3. 1029, a, 27: τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ. c. 4. 1030, a, 19: τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι. Ebd. c. 6, wo ausführlich gezeigt wird: ὅτι ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι (1032, a, 4), dass das Wesen nicht (wie die Ideen) vom Einzelwesen verschieden sein könne. c. 10. 1035, b, 28: καθόλου δ' οὐκ ἔστιν οὐσία. c. 12. 1037, a, 27: ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει ὥς φαμέν. c. 13. 1038, b, 10: πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν. ebd. Z. 34.: ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. c. 16. 1040, b, 23: κοινὸν μηθὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὑτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν οὗ ἐστιν οὐσία. ebd. Schl.: τῶν καθόλου λεγομένων οὐθὲν οὐσία. XII, 5, Anf. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ, τὰ δ' οὐ χωριστὰ, οὐσίαι ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταῦτα. soph. el. c. 22. 178, b, 37 (vgl. ebd. 179, a, 8): τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρός τι ἢ πῶς ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. (Selbst von den sinnlichen Eigenschaften der Dinge gilt diess, s. o. S. 189.) gen. an. IV, 3. 767, b, 33: τὸ καθέκαστον· τοῦτο γὰρ ἡ οὐσία.

[2]) Kat. c. 5. 2, a, 15: δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη . . . οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον. Ebenso im Weiteren. Sonst kommt der Ausdruck δευτέρα οὐσία bei Arist. nicht vor; da er aber doch für „Substanz im ursprünglichen Sinne“ auch anderwärts πρώτη οὐσία, für „dritte Klasse von Substanzen“ τρίτη οὐσία sagt, so ist diess, wie schon S. 50 bemerkt wurde, unanstössig.

um so grösserem Rechte, je näher sie der Einzelsubstanz stehen, so dass demnach die Arten jenen Namen in höherem Grad verdienen, als die Gattungen [1]; nach dem strengeren Begriff der Substanz jedoch kommt er ihnen überhaupt nicht zu, da sie von den Einzelwesen ausgesagt werden [2], und da auch von ihnen, wie von jedem Allgemeinen gilt, dass sie nicht ein Dieses, sondern ein Solches, nicht die Substanz, sondern die Beschaffenheit der Substanz ausdrücken [3]. So lassen sich auch die weiteren Merkmale der Substanz, welche Aristoteles angiebt, so weit sie wirklich diesem Begriff eigenthümlich sind, nur an der Einzelsubstanz nachweisen [4]. Kann daher die sog. zweite Substanz auch nicht schlechthin der Qualität gleichgesetzt werden, so ist sie doch eigentlich auch nicht Substanz zu nennen: sie bezeichnet die Substanz, aber nur nach der Seite ihrer Qualität, sie ist die Zusammenfassung der wesentlichen Eigenschaften einer bestimmten Klasse von Substanzen ¹); jenes Selbständige und Fürsichbestehende dagegen, welchem der Name der Substanz ursprünglich zukommt, sind nur die Einzelwesen.

---

[1] Kat. c. 5. 2, b, 7 ff. Das Gegentheil scheint Arist. freilich Metaph. VIII, 1. 1042, a, 13 zu sagen: ἔτι ἄλλως [συμβαίνει] τὸ γένος μᾶλλον τῶν εἰδῶν [οὐσίαν εἶναι] καὶ τὸ καθόλου τῶν καθέκαστα. Allein damit will er nicht seine eigene Ansicht aussprechen; vgl. VII, 13. Bonitz u. Schwegler z. d. St.

[2] Kat. c. 5. 2, a, 19 ff. b, 15—21.

[3] S. S. 229, 1. Kat. c. 5. 3, b, 10: πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Von den πρῶται οὐσίαι gilt diess auch unbedingt; τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, . . . οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον.

[4] Das erste Merkmal der Substanz war τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι. Dass dieses nur von der Einzelsubstanz gilt, ist gezeigt worden. — Ein zweites (a. a. O. 3, a, 6 ff. u. oben 228, 4) ist τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. Dieses kommt nun allerdings auch der Gattung zu; aber nicht ihr allein, sondern ebenso (Kat. c. 5. 3, a, 21 ff. s. o. 145, 1) dem artbildenden Unterschied, denn dieser ist gleichfalls in dem Begriff dessen, dem er zukommt, enthalten, während ἐν ὑποκειμένῳ nach Arist. a. a. O. nur dasjenige ist, was nicht zum Begriff dessen gehört, von dem es ausgesagt wird, was in einem von ihm selbst unabhängigen Substrat ist; so dass also z. B. in dem Satze: „der Körper ist weiss“ das λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ist, dagegen in dem Satz: „der Mensch ist zweibeinig“ das δίπουν nicht ἐν ὑποκειμένῳ. — Eine weitere Eigenthümlichkeit der Substanz ist (Kat. c. 5. 3, b, 24) τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. Indessen bemerkt Arist. selbst, das Gleiche finde sich bei den Grössenbestimmungen und vielen andern Begriffen; und dasselbe liesse sich einwenden, wenn (a. a. O. Z. 33) gesagt wird, die Substanz sei keiner Gradunterschiede (keines Mehr und Minder) fähig, da zwar vielleicht gesagt werden könnte, Einer sei mehr oder weniger Mensch als ein Anderer, keinenfalls aber, er sei mehr oder weniger zweibeinig. — Wird endlich (a. a. O. 4, a, 10. b, 3. 17) als die entschiedenste Eigenschaft der Substanz bezeichnet: τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὸν, τὸ κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι, so gilt diess theils nur von der Einzelsubstanz, denn die Gattung ist keine Zahleinheit und keiner Veränderung

Diese Bestimmung ist nun aber nicht ohne Schwierigkeit. Wenn es alles Wissen mit dem Wirklichen zu thun hat ²), so wird nur das Wirkliche im höchsten und ursprünglichen Sinn den höchsten und ursprünglichen Gegenstand des Wissens bilden können; wenn das Wissen Erkenntniss des Wesens ist ³), so wird es sich zunächst auf das wesenhafte Sein, die Substanz der Dinge, beziehen müssen ⁴). Ist daher jede Substanz Einzelsubstanz, so folgt, dass alles Wissen in letzter Beziehung auf das Einzelne geht, dass die Einzelwesen nicht allein seinen Ausgangspunkt, sondern auch seinen wesentlichen Inhalt und Gegenstand bilden. Diess zieht jedoch Aristoteles auf's Entschiedenste in Abrede. Die Wissenschaft bezieht sich seiner Ueberzeugung nach nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine, und auch wo sie am Tiefsten zum Besonderen herabsteigt, richtet sie sich doch nie auf die Einzeldinge als solche, sondern immer nur auf allgemeine Begriffe ⁵). Diesem Widerspruch lässt sich auch nicht durch die Bemerkung ⁶) entgehen, nur im Gebiete des natürlichen Seins sei das Einzelne, im Gebiete des Geistigen dagegen das Allgemeine das Erste. Denn Aristoteles selbst weiss

---

fähig; theils liegt darin eine bedenkliche Gleichstellung der Substanz mit dem Stoffe, auf die wir später noch zurückkommen müssen.

[1] Kat. c. 5. 3, b, 18 (nach dem S. 230, 3 Angeführten): οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. Vgl. Simpl. Kateg. 26, β Bas., welcher die ποιά τις οὐσία durch ποιότης οὐσιώδης erklärt.

[2] S. o. S. 109 f.

[3] Ebd. und 147, 1.

[4] Metaph. VII, 4. 1030, b, 4: ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν. Weiteres S. 147, 1.

[5] S. S. 110, 2. 111, 2. 148, 3. 150. Vgl. Anal. post. I, 24. 85, a, 20 ff. den Nachweis, dass die allgemeine Beweisführung vorzüglicher sei, als die partikuläre, und ebd. c. 14. 79, a, 28: τὸ δὲ τί ἐστι τῶν καθόλου ἐστίν.

[6] Biese Philos. d. Arist. I, 56 f.

nichts von dieser Unterscheidung; er sagt ohne jede Beschränkung: das Wissen gehe nur auf's Allgemeine, und ebenso unbedingt: nur das Einzelwesen sei ein Substantielles, und er wählt für beide Sätze die Beispiele, mit denen er sie belegt, gleichsehr aus der natürlichen wie aus der geistigen Welt (1). Selbst die Gottheit ist ja Einzelsubstanz. Dass aber die Substanz auch wieder der Form gleichgesetzt wird, kann nichts hiegegen beweisen, da sich in der Bestimmung dieses Begriffs, wie wir finden werden, die gleiche Schwierigkeit wiederholt, welche uns gegenwärtig in Betreff der Substanz beschäftigt. Einen andern Ausweg scheint Aristoteles selbst, welcher diese Schwierigkeit in ihrem vollen Gewicht anerkannt hat (2), mit der Bemerkung (3) anzudeuten, die Wissenschaft als Vermögen betrachtet sei unbestimmt und gehe auf das Allgemeine, in der Wirklichkeit dagegen gehe sie immer auf etwas Bestimmtes. Auch diese Auskunft reicht aber nicht entfernt aus. Denn das Wissen des Besonderen entsteht nur durch Anwendung allgemeiner Sätze, von deren Gewissheit die seinige abhängt, und es hat ebendesshalb, wie diess Aristoteles ausdrücklich anerkennt (4), nicht das Einzelne als solches zum Gegenstand, auch das Einzelne wird vielmehr nur in der Form der Allgemeinheit (5) erkannt; soll dagegen das Einzelne das ursprünglich Wirkliche sein, so müsste es gerade als Einzelnes den eigentlichen Gegenstand des Wissens bilden, und das Wissen des Allgemeinen müsste hinsichtlich seiner Wahrheit und Gewissheit von ihm abhängen: nicht das Allgemeine, wie Aristoteles lehrt (6), son-

---

1) M. vgl. in Betreff des Ersten Metaph. XIII, 10. 1086, b, 33 ff. I, 1. 981, a, 7. Anal. post. I, 31, in Betreff des Zweiten Kateg. c. 5. 3, b, 14 f. Metaph. VII, 10. 1035, b, 27. c. 16. 1040, b, 21. XII, 5. 1071, a, 2.

2) Metaph. III, 4, Anf. Ἔστι δ' ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι, περὶ ἧς ὁ λόγος ἐφέστηκε νῦν· εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθέκαστα, τὰ δὲ καθέκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; c. 6, Schl.: εἰ μὲν οὖν καθόλου αἱ ἀρχαὶ, ταῦτα συμβαίνει (nämlich, wie es vorher heisst: οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι) εἰ δὲ μὴ καθόλου, ἀλλ' ὡς τὰ καθέκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί· καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων. Vgl. Metaph. XI, 2. 1060, b, 19. XIII, 10, auch VII, 13. 1039, a, 14.

3) Metaph. XIII, 10; s. o. 113, 1.

4) S. o. namentlich S. 148, 3. 150, 5.

5) Τῷ καθόλου λόγῳ, wie es Metaph. VII, 10 (s. o. 148, 3. 149, 2) heisst.

6) S. o. 138, 2.

dern das Einzelne wäre an sich bekannter und gewisser [1]). Wollte man aber, diess zugebend, sagen, an sich sei die Gattung mehr Wesenheit, als die Art, für uns dagegen sei es die Art mehr als die Gattung [2]), so würde man sich mit den bestimmten Erklärungen des Philosophen in Widerspruch setzen, welcher schlechtweg behauptet, dass jede Substanz im strengen Sinn Einzelsubstanz sei, nicht dass sie uns so erscheine. Nur in Einem Fall liesse sich diesem Bedenken entgehen: wenn es ein Princip gäbe, welches als Einzelnes zugleich das schlechthin Allgemeine wäre, denn ein solches könnte zugleich als ein Substantielles Grund der Wirklichkeit, und als ein Allgemeines Grund der Wahrheit sein. Ein solches Princip scheint sich nun bei Aristoteles im Schlussstein seines ganzen Systems, in der Lehre vom reinen Denken oder der Gottheit, zu finden. Sie ist als denkendes Wesen Subjekt, als der Zweck der Beweger und die Form der Welt zugleich ein schlechthin Allgemeines; ihr Begriff existirt nicht blos zufälligerweise [3]), sondern seiner Natur nach nur in Einem Einzelwesen, während in allem Endlichen das Allgemeine sich in einer Mehrheit von Einzelnen darstellt oder doch darstellen könnte [4]). Von hier aus könnte man die oben angeregte Schwierigkeit so zu lösen versuchen, dass man sagte, in Gott als dem höchsten Princip falle die absolute Gewissheit für das Denken mit der absoluten Wirklichkeit des Seins zusammen, im abgeleiteten Sein falle die grössere Wirklichkeit auf die Seite des Einzelnen, die grössere Erkennbarkeit auf die Seite des Allgemeinen. Allein dass

---

1) Aus diesem Grunde genügt mir auch die Lösung von Rassow (Aristot. de notionis definitione doctrina S. 57) nicht, welcher mit Berufung auf Metaph. VII, 10. 1035, b, 28 (wo übrigens zu den Worten ὡς καθόλου, die im Gegensatz zu dem Folgenden καθ' ἕκαστον stehen, einfach ein εἰπεῖν zu suppliren ist) und c. 4. 1029, b, 19 den Widerspruch durch die Bemerkung zu heben sucht, dass in der Definition und überhaupt in der Wissenschaft das Einzelne nicht als Einzelnes, sondern nach der allgemeinen Seite seines Wesens betrachtet werde. Gerade damit müsste es sich anders verhalten, wenn das Einzelne das Substantielle wäre.

2) Brandis II, b, 568, dessen Antwort auf unsere Frage mir überhaupt nicht recht klar ist.

3) Wie etwa der der Sonne oder des Mondes, s. o. 150, 4.

4) Metaph. XII, 10. 1074, a, 33: ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον, ἐντελέχεια γάρ.

diess nach aristotelischen Voraussetzungen möglich ist, wäre damit nicht bewiesen, und so bleibt schliesslich doch nur übrig, an diesem Punkte nicht blos eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen [1]. Die platonische Hypostasirung der allgemeinen Begriffe hat er beseitigt, aber ihre zwei Voraussetzungen: dass nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens sei, und dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte [2], lässt er stehen; wie ist es möglich, beides in widerspruchsloser Weise zu vereinigen?

Auch von den weiteren Bestimmungen werden wir diess nicht erwarten dürfen, mittelst deren Aristoteles die Fragen zu lösen sucht, welche die Ideenlehre und die mit ihr zusammenhängenden Lehrbestimmungen unbeantwortet gelassen hatten.

2. Die Form und der Stoff, das Wirkliche und das Mögliche.

Zunächst müssen wir auch hier auf die platonische Lehre zurückgehen. Plato hatte in den Ideen das unsinnliche Wesen der Dinge von ihrer sinnlichen Erscheinung unterschieden. Aristoteles weiss sich dasselbe als ein ausser den Dingen für sich bestehendes Allgemeines nicht zu denken. Aber jene Unterscheidung selbst will er darum nicht aufgeben, und seine Gründe dafür sind die gleichen, auf welche schon Plato sie gestützt hatte: dass die unsinnliche Form allein Gegenstand der Erkenntniss, sie allein das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen sein könne. So gewiss die Wahrnehmung etwas anderes ist, als das Wissen, sagt er mit Plato, so gewiss muss auch der Gegenstand des Wissens ein anderer sein, als die sinnlichen Dinge. Alles Sinnliche ist vergänglich und veränderlich, es ist ein Zufälliges, das so oder anders sein kann; das Wissen dagegen bedarf eines Gegenstandes, der ebenso unveränderlich und nothwendig ist, wie es selbst, und sich ebensowenig in sein Gegentheil verkehren kann, als es selbst sich jemals in Unwissenheit verkehrt: von den sinnlichen Dingen giebt es weder einen Begriff noch einen Beweis, die Form allein ist es, worauf sich das Wissen bezieht 1). Sie ist aber auch die unentbehrliche Bedingung alles Werdens; denn alles Werdende wird aus etwas und zu etwas, das Werden besteht darin, dass ein Stoff eine bestimmte Form annimmt; diese Form muss daher vor jedem Werden als das Ziel desselben gegeben sein, und gesetzt auch, im einzelnen Fall wäre sie selbst erst entstanden, so kann diess doch nicht in's Unendliche so fortgehen, da es dann gar nie zum wirklichen Werden kommen könnte: das Werden überhaupt lässt sich nur erklären, wenn allem Gewordenen die ungewordene Form 2) vorausgeht 3).

---

[1] Nachdem schon Ritter III, 130 auf diese Schwierigkeit aufmerksam gemacht hatte, ist sie von Heyder Vergl. d. arist. und hegel. Dial. 180. 183 f. und in unserer ersten Aufl. S. 405 ff. weiter besprochen worden, welcher Bonitz Arist. Metaph. II, 569. Schwegler Arist. Metaph. III, 133 beitreten. Vgl. auch Strümpell Gesch. d. theor. Phil. 251 ff.

[2] S. 1ste Abth. S. 412 f.

Aus demselben Grunde muss aber der Form der Stoff gegenüberstehen, und das Verhältniss beider darf nicht (mit Plato) ein-

---

1) Metaph. VII, 11. 15 (s. o. 148, 3), wozu m. vgl., was 1ste Abth. S. 412 f. aus Plato angeführt wurde. Ebd. III, 4. 999, b, 1: εἰ μὲν οὖν μηθέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐθενὸς, εἰ μή τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην. Ebd. IV, 5. 1010, a, 25: κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.

2) Εἶδος, μορφὴ, λόγος (vgl. S. 147, 1), οὐσία (hierüber unten), τὸ τί ἦν εἶναι (s. S. 146, 1).

3) Metaph. III, 4. 999, b, 5: ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀΐδιον οὐθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγέννητον εἴπερ ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γενέσθαι ἀδύνατον .... ἔτι δ' εἴπερ ἡ ὕλη ἐστὶ διὰ τὸ ἀγέννητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὔλογον εἶναι τὴν οὐσίαν ὅ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος. VII, 8: ἐπεὶ δὲ ὑπό τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον ... καὶ ἔκ τινος (z. B. aus Erz) ... καὶ ὃ γίγνεται (z. B. eine Kugel) ... ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ τὸν χαλκὸν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός .... λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν, ἀλλ' ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ. Die Form könnte ja wieder nur aus einer andern entstehen und so in's Unendliche, da alle Entstehung Einbildung einer Form in einen Stoff ist. φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος ... οὐ γίγνεται ... οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ..... ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε. c. 9. 1034, b, 7: οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ ποιοῦ u. s. w. Nicht die Kugel und nicht das Erz entsteht, sondern die eherne Kugel, nicht das ποιὸν, sondern das ποιὸν ξύλον. XII, 3, Anf.: οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι. ὑφ' οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δὲ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος, ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὲ στῆναι.

fach als ein gegensätzliches bestimmt werden, so dass alles Sein ausschliesslich auf die Seite der Form fiele und für den Stoff nur die Bestimmung des Nichtseienden übrig bliebe. Es handelt sich auch hier um die alte Frage nach der Möglichkeit des Werdens [1]. Aus dem Seienden scheint nichts werden zu können, denn es ist schon, aus dem Nichtseienden nicht, denn aus nichts wird nichts. Dieser Schwierigkeit lässt sich nach Aristoteles nur dadurch ausweichen, dass wir sagen, alles, was wird, werde aus einem solchen, das nur beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist. Was etwas wird, kann nicht schlechthin ein Nichtseiendes sein, es kann aber auch noch nicht das sein, was erst daraus werden soll, es bleibt also nur übrig, dass es dieses zwar der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach ist. Wenn z. B. der Ungebildete ein Gebildeter wird, so wird er dieses allerdings aus einem Nichtgebildeten, zugleich aber aus einem Bildungsfähigen; nicht das Ungebildete als solches wird ein Gebildetes, sondern der ungebildete Mensch, das Subjekt, welches die Anlage zur Bildung hat, aber in der Wirklichkeit noch nicht gebildet ist. Alles Werden ist ein Uebergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit; das Werden überhaupt setzt daher ein Substrat voraus, dessen Wesen eben darin besteht, die reine Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist [2]. Alles wird das, was es wird, aus seinem

---

[1] Vgl. S. 207. 213, 4.

[2] Dieser Zusammenhang ist Phys. I, 6—10 ausführlich entwickelt. Um nicht den ganzen Abschnitt abzuschreiben, will ich die folgenden Stellen herausheben. C. 7: φαμὲν γὰρ γίνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἁπλᾶ λέγοντες ἢ συγκείμενα (jenes, wenn ich sage: der Mensch wird gebildet, oder: der Ungebildete wird gebildet, dieses, wenn ich sage: der ungebildete Mensch wird ein gebildeter Mensch). τῶν δὲ γινομένων ὡς τὰ ἁπλᾶ λέγομεν γίνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον λέγομεν γίνεσθαι, τὸ δ᾽ οὐχ᾽ ὑπομένον· ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γινόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἁπλῶς οὔτε συντιθέμενον ὑπομένει. διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἁπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν ἐάν τις ἐπιβλέψῃ, ὥσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ᾽ εἴδει γε οὐχ ἕν … οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ᾽ οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει) τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει. Ebd. 190, a, 31: bei allem Anderen, was wird, ist die οὐσία das Substrat der Veränderung; ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ᾽ ἂν φανερόν. Diess wird sofort am Beispiel der Pflanzen, der Thiere, der Kunstprodukte, der chemischen Veränderungen (ἀλλοιώσεις) nach-

Gegentheil: was warm wird, muss vorher kalt, wer ein Wissender wird, muss vorher unwissend gewesen sein [1]. Aber das Entgegengesetzte als solches kann sich nicht in sein Gegentheil verwandeln oder auf sein Gegentheil einwirken: die Kälte wird nicht zur Wärme, die Unwissenheit nicht zum Wissen, sondern jene hören auf, wenn diese eintreten; das Werden ist nicht Uebergang einer Eigenschaft in die entgegengesetzte Eigenschaft, sondern Uebergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten Zustand, Vertauschung einer Eigenschaft mit einer andern. Alles Werden setzt daher ein Sein voraus, an welchem dieser Uebergang sich vollzieht, welches den wechselnden Eigenschaften und Zuständen als ihr Subjekt zu Grunde liegt, und sich in ihnen erhält. Diese Unterlage ist in gewissem Sinn allerdings das Gegentheil dessen, was sie werden soll, aber sie ist diess nicht in sich selbst, sondern abgeleiteter Weise: sie hat die Eigenschaften noch nicht, die sie erhalten soll, und hat statt ihrer die entgegengesetzten, sie steht insofern zu dem, was aus ihr werden soll, im Verhältniss der Verneinung; aber dieses Verhältniss betrifft nicht ihr eigenes Wesen, sondern nur die Bestimmungen,

---

gewiesen, und dann fortgefahren: ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μέν τι γινόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν ἢ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον. φανερὸν οὖν ... ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς .. ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο, nämlich 1) der Stoff als solcher und 2) die Negation der Form (die στέρησις) als Eigenschaft (συμβεβηκὸς) des Stoffes. Eben diese Unterscheidung, fährt nun c. 8 fort, löse auch die Bedenken der früheren Philosophen gegen die Möglichkeit des Werdens. Diese nämlich haben das Werden ganz geläugnet: οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι ... ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι (d. h. ein Ding wird das, was es nicht ist, aus der Negation, welche an und für sich ein Nichtseiendes ist, der Mensch z. B. wird das, was er nicht ist, gebildet, aus einem Ungebildeten) ... εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν. Gen. et corr. I, 3. 317, b, 15: τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί. τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως. Vgl. Metaph. XII, 2. c. 4. 1070, b, 11. 18. c. 5. 1071, b, 8. IV, 5. 1009, a, 30 und oben 235, 3.

[1] S. u. und Phys. II, 5. 205, a, 6.

welche ihr zukommen [1]). Als die Voraussetzung alles Werdens kann dieses Substrat niemals entstanden sein; und da alles, was vergeht, sich zuletzt darein auflöst, ist es unvergänglich [2]). Diese ungewordene Grundlage des Gewordenen [3]) ist die Materie [4]): zu der Form kommt als Zweites der Stoff.

Hiernach bestimmt sich nun der Begriff und das Verhältniss dieser beiden Principien näher dahin, dass die Form das Wirkliche ist, der Stoff das Mögliche [5]). Beide Begriffe sind ja nur

---

1) M. vgl. ausser den letzten Anmm. und S. 224 Phys. I, 6. 189, a, 20: es können zur Erklärung der Erscheinungen nicht blos zwei Principien angenommen werden, welche sich rein gegensätzlich verhielten, ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πῶς ἢ ἡ πυκνότης τὴν μανότητα ποιεῖν τι πέφυκεν ἢ αὕτη τὴν πυκνότητα. ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλη ὁποιαοῦν ἐναντιότης u. s. w. c. 7. 190, b, 29: διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχὰς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς· καὶ ἔστι μὲν ὡς τἀναντία, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ἡρμοσμένον καὶ τὸ ἀνάρμοστον, ἔστι δ' ὡς οὔ· ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον. Drei Principien erhält man (a. a. O. 191, a, 12), wenn man ausser dem ὑποκείμενον und dem λόγος die στέρησις besonders zählt, andernfalls nur zwei; das Entgegengesetzte ist Princip, sofern der Stoff mit der στέρησις, dem Gegentheil der Form, welche er erhalten soll, behaftet ist, ein Anderes als das Entgegengesetzte, sofern er an sich selbst der einen Bestimmung so gut, wie der andern, fähig ist. c. 9. 192, b, 16: Plato fehlt, wenn er die Materie einfach dem Nichtseienden gleichsetzt. ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς ἑαυτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ ἑαυτοῦ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον. φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄῤῥενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ. (S. o. S. 224.) Phys. IV, 9. 217, a, 22: ἐστὶν ὕλη μία τῶν ἐναντίων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων τῶν φυσικῶν ἐναντιώσεων, καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὂν γίνεται, καὶ οὐ χωριστὴ μὲν [sc. τῶν ἐναντιώσεων] ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον.

2) S. o. 235, 3. Phys. I, 9. 192, a, 28: ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑπόκεισθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ-οὗ ἐνυπάρχοντος ... εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.

3) Τὸ ὑποκείμενον, τὸ δεκτικὸν, s. folg. Anm., S. 236, 2 und gen. et corr. I, 10. 328, b, 10: θάτερον μὲν δεκτικὸν θάτερον δ' εἶδος. De an. II, 2. 414, a, 9: μορφὴ καὶ εἶδός τι καὶ λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ. Ebd. Z. 13: ὥστε λόγος τις ἂν εἴη [ἡ ψυχὴ] καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.

4) Phys. a. a. O. Z. 31: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Gen. et corr. I, 4, Schl.: ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικὸν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς. Metaph. I, 3. 983, a, 29: ἑτέραν δὲ [αἰτίαν φαμὲν εἶναι] τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον. Vgl. die vorigen Anmm.

5) De an. II, 1. 412, a, 6: λέγομεν γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης

dadurch gewonnen worden, dass die zwei Grenzpunkte unterschieden wurden, zwischen denen jedes Werden und jede Veränderung

---

δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια. Ebenso c. 2. 414, a, 14 ff. gen. et corr. II, 9. 335, a, 32: ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γεννητοῖς ἐστιν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Metaph. VII, 7. 1032, a, 20: ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην. δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' (das was sein oder nicht sein kann) ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη. c. 15 (s. o. 148, 3). VIII, 1. 1042, a, 27: ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι. c. 2. 1042, b, 9: ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει. Ebd. 1043, a, 12: ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος. Z. 20: τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας. Z. 27: ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη [οὐσία ἐστὶν] ἡ δ' ὡς μορφὴ ὅτι ἐνέργεια. c. 3, Anf.: τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφὴν ... τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους. c. 6. 1045, a, 23: εἰ δ' ἐστὶν ... τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. IX, 8. 1050, a, 15: ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν. b, 2, 27: ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν ... ἡ οὐσία [τῶν φθαρτῶν] ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια. XII, 5. 1071, a, 8: ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος ... δυνάμει δὲ ἡ ὕλη. Z. 18: πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. Das δυνάμει ὂν fällt nach diesen Erklärungen, deren Zahl sich leicht vermehren liesse, mit der ὕλη, das ἐνεργείᾳ ὂν mit dem εἶδος der Sache nach durchaus zusammen, und nicht einmal das scheint mir richtig, dass bei der ὕλη mehr an die πρώτη, bei dem δυνάμει ὂν mehr an die ἐσχάτη ὕλη (s. S. 240, 3) gedacht werde (Bonitz Arist. Metaph. II, 398). Will auch Aristoteles Metaph. IX, 7 die Frage: πότε δυνάμει ἐστὶν ἕκαστον; zunächst durch die Angabe der ἐσχάτη ὕλη beantworten, so müsste er doch ebenso auf die Frage nach der ὕλη ἑκάστου, dem Stoff dieser bestimmten Dinge, antworten: wenn die Erde nicht δυνάμει ἄνθρωπος genannt werden soll, ist sie nach Metaph. VIII, 4. 1044, a, 35. b, 1 ff. auch nicht der Stoff des Menschen zu nennen, und was unsere Stelle δυνάμει οἰκία nennt, bezeichnet dieselbe 1049, b, 8 ff. als ὕλη. Die πρώτη ὕλη umgekehrt ist das δυνάμει ὂν schlechthin. Sofern daher zwischen den beiden Begriffspaaren noch ein gewisser Unterschied übrig bleibt, betrifft er doch nicht sowohl ihren Inhalt, als den Gesichtspunkt, unter den er gestellt wird. Den Gegensatz von Form und Stoff erhalten wir zunächst dadurch, dass wir verschiedene Bestandtheile, den des ἐνεργείᾳ und δυνάμει dadurch, dass wir verschiedene Zustände der Dinge unterscheiden. Jener bezieht sich auf das Verhältniss des Substrats zur Eigenschaft, dieser auf das Verhältniss der früheren Beschaffenheit zu der späteren, des Unvollendeten zum Vollendeten. Da aber das Wesen des Stoffes nach Aristoteles darin besteht, das Mögliche, das Wesen der Form darin, das Wirkliche zu sein, so lässt sich kein Fall denken, in dem mehr, als eine Aenderung in der grammatischen Form, nöthig wäre, um jenen Ausdruck mit diesem zu vertauschen; und auch das Umgekehrte, dass statt des Möglichen und Wirklichen Stoff und Form gesetzt wird, ist weit in den meisten Fällen zulässig, nur dann macht es Schwierigkeit, wenn nicht von zwei Dingen sich bewegt [1]. Abstrahiren wir in einem gegebenen Falle von allem dem, was ein Gegenstand erst werden soll, so erhalten wir einen bestimmten Stoff, welchem eine bestimmte Form fehlt, welcher mithin erst die Möglichkeit derselben enthält; abstrahiren wir schlechthin von allem, was Ergebniss des Werdens ist, denken wir uns ein Gegenständliches, welches noch gar nichts geworden ist, so erhalten wir den reinen Stoff ohne alle Formbestimmung, dasjenige, was nichts ist, aber Alles werden kann, das Subjekt oder Substrat, dem von allen denkbaren Prädikaten keines zukommt, das aber ebendesshalb für alle gleichsehr empfänglich ist, mit anderen Worten das, was Alles der Möglichkeit und nichts der Wirklichkeit nach ist, das rein potentielle Sein [2] ohne alle und jede Aktualität [3].

---

die Rede ist, welche sich als Mögliches und Wirkliches verhalten, sondern von Einem und demselben Ding, welches von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, wie z. B. Phys. II, 3. 195, b, 3. VIII, 4. 255, a, 33. De an. II, 5. 417, a, 21 ff. gen. an. II, 1. 735, a, 9; auch hier wird sich aber immer zeigen, dass ein Ding nur insofern δυνάμει ist, als es die ὕλη an sich hat. Wiewohl daher das δυνάμει und ἐνεργείᾳ logisch betrachtet einen weiteren Umfang hat, als ὕλη und εἶδος (denn dieses drückt nur ein Verhältniss zweier Subjekte zu einander aus, jenes auch ein Verhältniss Eines Subjekts zu sich selbst), so ist doch in metaphysischer Beziehung zwischen beiden kein Unterschied.

[1] Dass der aristotelische Begriff des Stoffes, und ebendamit die Unterscheidung von Form und Stoff, auf diesem Wege, als eine Voraussetzung zur Erklärung des Werdens, gefunden worden sei, liegt auch in der Bemerkung: nur das habe einen Stoff, dem ein Werden zukommt; Metaph. VIII, 5. 1044, b, 27: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη. Vgl. VII, 7 (vor. Anm.).

[2] Το δυνάμει ὄν. Eine etwas andere Bedeutung hat δύναμις, wenn es die Kraft oder das Vermögen im Sinn der ἀρχὴ μεταβλητικὴ bezeichnet, mag es sich nun um ein Vermögen zu wirken oder ein Vermögen zu leiden, eine vernünftige oder eine vernunftlose Kraft handeln (m. s. hierüber Metaph. IX, 1—6. V, 12); Aristoteles vermischt aber beide Bedeutungen auch wieder (vgl. Bonitz z. Metaph. 379 f. und oben S. 160, 3). An die zweite derselben schliesst es sich an, wenn δύναμις auch für den Stoff steht, dem eine bestimmte Kraft inwohnt, wie part. an. II, 1. 646, a, 14 ff., wo das Feuchte, Trockene, Warme und Kalte, gen. an. I, 18. 725, b, 14, wo gewisse Säfte, Meteor. II, 3. 359, b, 12, wo Salze und Laugen, De sensu 5. 444, a, 1, wo Wohlgerüche δυνάμεις genannt werden.

[3] Diesen reinen Stoff, der aber (s. u.) nie als solcher vorkommt, nennt Arist. die πρώτη ὕλη. Ihm steht als die ὕλη ἐσχάτη (ἴδιος, οἰκεία ἑκάστου) derjenige Stoff gegenüber, welcher sich mit einer bestimmten Form unmittelbar, ohne noch weiterer Zubereitung zu bedürfen, verbindet: die πρώτη ὕλη ist die

Abstrahiren wir umgekehrt bei einem Gegenstand von allem, was an ihm noch unfertig und erst auf dem Weg zur Vollendung begriffen ist, denken wir uns das Ziel des Werdens schlechthin erreicht, so erhalten wir die reine und vollkommene Verwirklichung seines Begriffs, welcher nichts Ungeformtes, kein erst zu gestaltender Stoff mehr anhaftet: die Form oder das begriffliche Wesen eines Dings fällt mit seiner vollkommenen Verwirklichung, und die Form überhaupt mit der Wirklichkeit [1]) zusammen. Wie eine Bildsäule in dem unbearbeiteten Stoff erst der Möglichkeit nach enthalten ist, zur Wirklichkeit dagegen nur durch die Form kommt, welche der Künstler dem Stoff einbildet, so versteht Aristoteles überhaupt unter dem Möglichen das Sein als blosse Anlage, das unbestimmte, unentwickelte Ansich, welches zu einem bestimmten Sein zwar werden kann, aber es noch nicht ist, unter dem Wirklichen dagegen dasselbe Sein als entwickelte Totalität, das Wesen, welches seinen Inhalt zum Dasein herausgearbeitet hat; und wenn er die Form dem Wirklichen, den Stoff dem Möglichen gleichsetzt, so heisst diess: jene sei das Ganze der Eigenschaften, welche dieser für sich genommen nicht hat, aber anzunehmen fähig ist [2]). Der Stoff als solcher, die sogenannte erste Mate-

---

Materie, wie sie den elementarischen Unterschieden vorangeht, die ἐσχάτη ὕλη der Bildsäule z. B. ist das Erz oder der Stein, die ἐσχάτη ὕλη des Menschen sind die Katamenien. Metaph. V, 4. 1015, a, 7. c. 24, Anf. VIII, 6. 1045, b, 17. c. 4. 1044, a, 15. 34, b, 1. IX, 7. 1049, a, 24. Einige Verwirrung bringt es hiebei für den Sprachgebrauch hervor, dass der Ausdruck πρώτη ὕλη sowohl für den schlechthin ersten als für den relativ ersten Stoff (die ὅλως πρώτη und die πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη) vorkommt; s. Metaph. V, 4. a. a. O. VIII, 4. 1044, a, 18. 23. Phys. II, 1. 193, a, 28 vgl. m. Metaph. V, 4. 1014, b, 26.

[1]) Ἐνέργεια oder ἐντελέχεια (konkreter: τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, τὸ ἐντελεχείᾳ ὄν), welche beide Ausdrücke sich zwar eigentlich so unterscheiden, dass ἐνέργεια die Wirksamkeit oder Verwirklichung, ἐντελέχεια den Vollendungszustand oder die Wirklichkeit bezeichnet, welche aber von Arist. gewöhnlich unterschiedslos gebraucht werden. Wir kommen hierauf später noch einmal zurück. 264, 1)

[2]) Metaph. IX, 6. 1048, a, 30: ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει. λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δ' ἐνεργείᾳ. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθέκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικὸν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειρ-

rie [1]), ist das Form- und Bestimmungslose, denn er ist eben das, was allem Werden und aller Gestaltung vorangeht, das Weder-Noch aller Gegensätze und Bestimmungen, die Unterlage, welcher noch keine von allen den Eigenschaften zukommt, in denen die Form der Dinge besteht [2]); er ist insofern auch das Unbegrenzte oder Unendliche, nicht im räumlichen Sinn (denn ein räumlich Unendliches giebt Aristoteles, wie später gezeigt werden wird, nicht zu), sondern in der weiteren Bedeutung dieses Begriffes, wornach er überhaupt das bezeichnet, was durch keine Formbestimmung begrenzt und befestigt, zu keinem Abschluss und keiner Vollendung gelangt ist [3]). Und da das Bestimmungslose nicht

---

γασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. c. 8. 1050, a, 21. Phys. I, 7. 191, a, 7: ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. Ebd. III, 1. 201, a, 29.

1) S. o. 240, 3.

2) Metaph. VII, 3. 1029, a, 20: λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. C. 11. 1037, a, 27: μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν [λόγος], ἀόριστον γάρ. IX, 7. 1049, a, 24: εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται ἐκείνινον (so und so beschaffen), τοῦτο πρώτη ὕλη. VIII, 1; s. o. S. 239, IV, 4. 1007, b, 28: τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστι. Phys. I, 7; s. o. 241, 2. IV, 2. 209, b, 9: die Ausdehnung ist das περιεχόμενον ὑπὸ τοῦ εἴδους (der Gestalt) καὶ ὡρισμένον ... ἔστι δὲ τοιοῦτον ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον. De coelo III, 8. 306, b, 17: ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι· μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναιτο ῥυθμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές.

3) Aristoteles versteht unter dem ἄπειρον zunächst das räumlich Unbegrenzte, und in diesem Sinn untersucht er diesen Begriff in einem später noch zu besprechenden Abschnitt, Phys. III, 4 ff. Indem er nun aber findet, dass es in der Wirklichkeit keinen unendlichen Raum geben könne, so fällt für ihn das Unbegrenzte schliesslich mit dem ἀόριστον oder der ὕλη zusammen. Vgl. c. 6. 207, a, 1: man habe vom Unendlichen gewöhnlich eine falsche Vorstellung; οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστὶ, τοῦτ' ἄπειρόν ἐστιν ... ἄπειρον μὲν οὖν ἐστὶν οὗ κατὰ ποσὸν λαμβάνουσιν ἀεί τι λαβεῖν ἔστιν ἔξω. οὗ δὲ μηδὲν ἔξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον (was De coelo II, 4. 286, b, 19 wiederholt wird) .... τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας .... οὐ γὰρ λίνον λίνῳ συνάπτειν ἐστὶ τῷ ἅπαντι καὶ ὅλῳ τὸ ἄπειρον .... ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ ... καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη .... ἄτοπον δὲ καὶ ἀδύνατον, τὸ ἄγνωστον καὶ τὸ ἀόριστον περιέχειν καὶ ὁρίζειν. c. 7. 207, b, 35: φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη

erkannt werden kann, so ist die Materie als solche unerkennbar: nur durch einen Analogieschluss gelangen wir zu ihrem Begriff, indem wir für das Sinnliche überhaupt ein Substrat voraussetzen, welches sich ebenso zu ihm verhält, wie der bestimmte Stoff zu den Dingen, die aus ihm gemacht sind [1]). Auf die Seite der Form dagegen fallen alle Eigenschaften der Dinge, alle Bestimmtheit, Begrenzung und Erkennbarkeit. Form und Stoff bedürfen deshalb auch keiner weiteren Vermittlung, um Ein Ganzes zu bilden, sondern sie sind unmittelbar vereinigt: die Form ist die nähere Bestimmung des an sich unbestimmten Stoffes, die Materie nimmt die ihr fehlende Formbestimmung unmittelbar in sich auf; wenn das Mögliche zu einem Wirklichen wird, stehen sich beide nicht als zwei Dinge gegenüber, sondern ein und dasselbe Ding ist seinem Stoff nach betrachtet die Möglichkeit dessen, dessen Wirklichkeit seine Form ist [2]).

So wenig wir uns aber den Stoff und die Form in ihrem gegenseitigen Verhältniss wie zwei verschiedenartige Substanzen denken dürfen, ebensowenig dürfen wir uns auch jedes einzelne dieser Principien nach Art einer einheitlichen Substanz denken, so dass Ein Stoff und Eine Form die Grundbestandtheile bildeten, aus deren verschiedenen Verbindungen die Gesammtheit der Dinge herzuleiten wäre. Kennt auch Aristoteles in dem göttlichen Geiste ein Wesen, welches reine Form ohne Stoff ist, so betrachtet er doch dieses Wesen nicht als den Inbegriff aller Formen, die allgemeine geistige Substanz aller Dinge, sondern als ein Einzelwesen, neben dem alle andern Einzelwesen als ebensoviele Substanzen ihr Dasein haben. Kennt er andererseits Einen Grundstoff, welcher in den Elementen und allen besonderen Stoffen überhaupt zwar ver-

---

τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν. IV, 2 s. vor. Anm.

1) Phys. III, 6; s. vor. Anm. Ebd. I, 7. Metaph. IX, 6; s. S. 241, 2. Metaph. VII, 10. 1036, a, 8: ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. M. vgl. hiezu S. 148, 3 und was Abth. 1, S. 470, 3 aus Plato angeführt wurde.

2) Metaph. VIII, 6. 1045, b, 17: man hat gefragt, wie die Bestandtheile eines Begriffs oder einer Zahl eins sein können. Die Antwort liegt darin, dass sie sich als Stoff und Form zu einander verhalten (s. o. 148, 1): ἔστι δ' ὥσπερ εἴρηται καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη (hierüber S. 240, 3) καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἓν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. (So Bonitz z. d. St. Bekker hat: ταὐτὸ καὶ δυνάμει τὸ δὲ ἕν.) … ἓν γάρ τι ἕκαστον καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.

schiedene Formen und Eigenschaften annimmt, an sich selbst aber in allen Körpern Einer und derselbe ist: so ist doch theils dieser Urstoff nie als solcher, sondern immer nur in einer bestimmten elementarischen Form gegeben 1), und es kann diess auch gar nicht anders sein, da der reine bestimmungslose Stoff nur ein Mögliches, aber in keiner Beziehung ein Wirkliches ist; theils ist mit diesem körperlichen Grundstoff der Begriff des Stoffes noch nicht erschöpft, sondern Aristoteles redet auch von einer unsinnlichen Materie, welche er z. B. in den Begriffen und den mathematischen Figuren findet; dahin gehört alles, was sich, ohne ein Körperliches zu sein, zu einem Andern ähnlich verhält, wie im Körperlichen der Stoff zur Form 2). Jeder dieser Begriffe bezeichnet daher nicht blos Ein Wesen oder eine bestimmte Klasse von Dingen; sondern wiewohl sie zunächst unverkennbar vom Körperlichen abstrahirt sind, werden sie doch überall gebraucht, wo ein analoges Verhältniss stattfindet, wie das, welches sie ursprünglich ausdrücken 3). So giebt Aristoteles von den zwei Bestandtheilen des Begriffs der Gattung die Bedeutung des Stoffes,

---

1) Phys. III, 5. 204, b, 32: οὐκ ἔστι τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ στοιχεῖα καλούμενα, sonst müssten die vier Elemente sich in diesen Stoff auflösen, was doch nicht der Fall sei. Gen. et corr. II, 1. 329, a, 8. Ebd. Z. 24: ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν, ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα.

2) Metaph. VIII, 6. 1045, a, 33: ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητὴ, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν. VII, 11. 1036, b, 35: ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν· καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι.... ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή. Ebd. c. 10. 1036, a, 9: ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητὴ ... νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητὰ, οἷον τὰ μαθηματικά.

3) Metaph. XII, 4: τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταὐτὰ πάντων .... οἷον ἴσως τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις, ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὑτὸ ... πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δὲ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν. c. 5. 1071, a, 3: ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταὶ, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως. Z. 24: ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, χρωμάτων, ψόφων, οὐσιῶν, ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ γένει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινῆσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμὴ, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά.

den Artunterschieden die der Form [1]; im Weltgebäude sollen sich die oberen Sphären und Elemente zu den unteren [2], in den lebenden Wesen die Seele zum Leibe [3], in der Thierwelt das Männliche zum Weiblichen [4], in der Seele die thätige Vernunft zur leidenden [5] als ihre Form verhalten. Das Gleiche gilt selbstverständlich von den Begriffen des Möglichen und des Wirklichen; auch sie drücken nur ein bestimmtes Verhältniss aus, welches sich zwischen allen möglichen Gegenständen finden kann, und welches am Besten durch Analogie klar gemacht wird [6], und sie werden von Aristoteles ganz in derselben Weise angewendet, wie die der Form und des Stoffes: z. B. um die Verknüpfung der Gattung und der unterscheidenden Merkmale im Begriff, und überhaupt die Möglichkeit zu erklären, dass Einem und demselben mehrere Bestimmungen zukommen [7], oder um das Verhältniss des leidenden Verstandes zum thätigen zu bezeichnen [8]. Ein und dasselbe Ding kann sich desshalb in der einen Beziehung als Stoff, in der andern als Form, in jener als Mögliches, in dieser als Wirkliches verhalten; die Elemente z. B., welche den Stoff aller andern Körper enthalten, sind Formen des Urstoffs, das Erz, welches der Stoff einer Bildsäule ist, hat als dieses Metall seine eigenthümliche Form, die thierische Seele, welche die Form ihres Körpers ist, verhält sich zum Geist als ein Stoffliches [9]; ja wir werden finden, dass Alles, ausser dem unendlichen Geiste, etwas Stoffliches an sich hat [1], während andererseits, wie wir bereits wissen [2], die Materie in der Wirklichkeit nur als geformte gegeben ist. Es sind daher in der Entwicklung des Stoffs zur Form verschiedene Stufen zu unterscheiden. Wie die erste, schlechthin formlose, Materie allen Dingen zu Grunde liegt, so hat andererseits jedes Ding seinen eigenthümlichen letzten Stoff, und zwischen beiden liegen alle die stofflichen Gestaltungen in der Mitte, welche der Grundstoff durchlaufen muss, um der bestimmte Stoff zu werden [3], mit dem sich die Form des Dings unmittelbar verbindet [4]. Und das Gleiche gilt von dem Vermögen. Wir können ein potentielles Wissen nicht blos dem Gelehrten beilegen, welcher nicht eben in wissenschaftlicher Thätigkeit begriffen ist, sondern auch dem Lernenden, oder auch dem Menschen überhaupt, aber in verschiedenem Sinne [5]; wir müssen unterscheiden, ob die Möglichkeit der Wirklichkeit näher oder ferner steht [6]. Jedes Ding gelangt nur allmählig zur Verwirklichung dessen, was es zuerst nur der Anlage nach war, und in der Gesammtheit der Dinge liegen unendlich viele Zwischenstufen zwischen dem blos Potentiellen oder der ersten Materie und dem schlechthin Wirklichen, der reinen Form oder der Gottheit.

---

[1] S. o. 148, 1.

[2] De coelo IV, 3. 4. 310, b, 14. 312, a, 12. gen. et corr. I, 3. 318, b, 32. II, 8. 335, a, 18.

[3] De an. II, 1. 412, b, 9 ff. c. 2. 414, a, 13 ff. u. ö.

[4] Gen. an. I, 2, Anf. II, 1. 732, a, 3. II, 4. 738, b, 20 u. ö. Metaph. I, 6. 988, a, 5. V, 28. 1024, a, 34.

[5] De an. III, 5.

[6] Metaph. IX, 6; s. o. 241, 2. Ebd. 1048, b, 6: λέγεται δ' ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. XII, 5. 1071, a, 3; s. S. 244, 3.

[7] Metaph. VIII, 6. 1045, a, 23. b, 16; s. o. 192, 1. 243, 2. Phys. I, 2, Schl.; s. o. 207, 2.

[8] De an. III, 5.

[9] Vgl. gen. et corr. II, 1. 329, a, 32. Phys. III, 1. 201, a, 29; über die Seele De an. II, 1. 412, a, 27. c. 2. 414, a, 12 ff. III, 5. Metaph. VII, 11. 1037, a, 5 ff.

Die Form stellt sich nun in der Erscheinung unter der Gestalt einer dreifachen Ursächlichkeit dar, im Stoffe liegt der Grund alles Leidens und aller Unvollkommenheit, der Naturnothwendigkeit und des Zufalls.

Aristoteles nennt gewöhnlich viererlei Gründe oder Ursachen [7]:

---

[1] Vgl. S. 244, 2.

[2] S. o. 244, 1 vgl. m. 240, 3.

[3] M. vgl. die Stellen, welche S. 240, 3 angeführt wurden, z. B. Metaph. VIII, 4. 1044, a, 20: γίγνονται δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ, ὅταν θατέρου ἡ ἑτέρα ᾖ, οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος, εἰ τὸ λιπαρὸν ἐκ τοῦ γλυκέος, ἐκ δὲ χολῆς τῷ ἀναλύεσθαι εἰς τὴν πρώτην ὕλην τὴν χολήν.

[4] Hierüber s. m. S. 248, 2.

[5] Phys. VIII, 4. 255, a, 33. De an. II, 5. 417, a, 21 ff.

[6] Gen. an. II, 1. 735, a, 9: ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὑτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος.

[7] Ἀρχαί. Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. m. Metaph. V, 1. nebst den Commentaren von Schwegler u. Bonitz. XI, 1, Schl. gen. et corr.

die stoffliche, die begriffliche oder formale, die bewegende und die Endursache [1]). Diese vier Ursachen kommen jedoch bei näherer Betrachtung auf die zwei ersten zurück. Der Begriff jedes Dings ist von seinem Zweck nicht verschieden, da alle Zweckthätigkeit der Verwirklichung eines Begriffs gilt; derselbe ist aber auch die bewegende Ursache, mag er nun das Ding als seine Seele von innen heraus in Bewegung setzen, oder mag ihm seine Bewegung von aussen kommen; denn auch in diesem Fall ist es der Begriff desselben, der sie hervorbringt, sowohl in den Werken der Natur als in denen der Kunst: nur ein Mensch kann einen Menschen erzeugen, nur der Begriff der Gesundheit kann den Arzt bestimmen, auf Hervorbringung der Gesundheit hinzuarbeiten [2]). Ebenso werden

---

I, 7. 324, a, 27. Phys. I, 5. 188, a, 27. VIII, 1, Schl. gen. an. V, 7. 788, a, 14. Poët. c. 7. 1450, b, 27. Waitz Arist. Org. I, 457 f. oben S. 172, 2. Ἀρχὴ bezeichnet das Erste in jeder Reihe, und insbesondere die ersten Ursachen, d. h. diejenigen, welche aus keinen höheren abzuleiten sind, und es wird in diesem Sinne von allen Arten von Ursachen gebraucht. Vgl. Metaph. V, 1. 1013, a, 17: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός.

[1]) Phys. II, 3. 194, b, 23: ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος u. s. w. ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (die über ihm stehenden Gattungen) ... ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως · .. ἔτι ὡς τὸ τελος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα. (Wörtlich gleich Metaph. V, 2.) 195, a, 15: ein Theil der Ursachen ist ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτια, und davon τὰ μὲν ὡς τὸ ὑποκείμενον, τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, eine weitere Klasse sind die ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως καὶ κινήσεως, eine letzte ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθόν. Metaph. I, 3, Anf.: τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ... ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν. Ebd. VIII, 4. 1044, a, 32. Anal. post. II, 11, Anf. gen. an. I, 1, Anf. V, 1. 778, b, 7. Ueber die verschiedenen Ausdrücke zur Bezeichnung der vier Ursachen vgl. m. Waitz Arist. Org. II, 407; zum Folgenden Ritter III, 166 ff.; die weiteren Modificationen, unter denen sie nach Phys. II, 3. 195, a, 26 ff. (Metaph. V, 2. 1013, b, 28) vorkommen, sind für uns unerheblich.

[2]) Phys. II, 7. 198, a, 24: ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι (vgl. 198, b, 3), τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. Vgl. I, 7. 190, b, 17 ff. De an. II, 4. 415, b, 7: ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται. ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία, was dann sofort näher nachgewiesen wird. Metaph. XII, 5. 1071, a, 18: πάντων

wir in der obersten Ursache oder der Gottheit, die reine Form den höchsten Weltzweck und den Grund aller Bewegung schlechthin vereinigt finden; auch für die Naturerklärung unterscheidet aber Aristoteles nur die zwei Arten von Ursachen, die nothwendigen und

---

δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον, τὸ εἴδει, καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. Anderwärts wird bald die eine bald die andere von diesen drei Ursachen auf die dritte zurückgeführt. So Metaph. VIII, 4. 1044, b, 1: ὅμως δὲ ταῦτα (das εἶδος und τέλος) ἄμφω τὸ αὐτό. Gen. an. I, 1, Anf.: ὑπόκεινται γὰρ αἰτίαι τέτταρες, τό τε οὗ ἕνεκα ὡς τέλος, καὶ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἕν τι σχεδὸν ὑπολαβεῖν δεῖ, τρίτον δὲ καὶ τέταρτον ἡ ὕλη καὶ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Ebd. II, 1. 732, a, 3 wird das Weibliche die ὕλη genannt, das Männliche die αἰτία κινοῦσα πρώτη, ᾗ ὁ λόγος ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος, und c. 6. 742, a, 28 wird, wie I, 1, die Form mit der Endursache zusammengefasst, indem nur drei Principien gezählt werden: das τέλος oder οὗ ἕνεκα, die ἀρχὴ κινητικὴ καὶ γεννητικὴ und das χρήσιμον ᾧ χρῆται τὸ τέλος. Part. an. I, 1. 641, a, 25: τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας (was = εἶδος)· καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος. Phys. II, 8. 199, a, 30: καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττὴ ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφὴ, τέλος δ' αὕτη, ... αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα. Ebd. c. 9. 200, a, 14: τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Z. 34: τὸ τέλος τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου. Wie der Künstler verfahre, so auch die Natur: ἐπεὶ ἡ οἰκία τοιόνδε, τάδε δεῖ γίγνεσθαι ... οὕτως καὶ εἰ ἄνθρωπος τοδὶ ταδί. Part. an. I, 1. 639, b, 14: φαίνεται δὲ πρώτη [αἰτία] ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος. De an. I, 1. 403, b, 6: τὸ εἶδος, ἕνεκα τωνδί. Gen. et corr. II, 9. 335, b, 5: ὡς μὲν ὕλη τοῦτ' ἔστιν αἴτιον τοῖς γενητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας, und vorher: εἰσὶν οὖν [αἱ ἀρχαὶ τῆς γενέσεως] καὶ τὸν ἀριθμὸν ἴσαι καὶ τῷ γένει αἱ αὐταὶ αἵπερ ἐν τοῖς ἀϊδίοις τε καὶ πρώτοις· ἡ μὲν γάρ ἐστιν ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφή· δεῖ δὲ καὶ τὴν τρίτην ἔτι προςυπάρχειν. Metaph. XII, 3. s. o. 235, 3. Metaph. VII, 7, Anf.: πάντα τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί. Ueber das ὑφ' οὗ heisst es nun später: καὶ ὑφ' οὗ, ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής (scil. τῷ γιγνομένῳ)· αὕτη δ' ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, und weiter S. 1032, b, 11: ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι, καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας· λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. (Vgl. gen. an. II, 4, 740, b, 28: ἡ δὲ τέχνη μορφὴ τῶν γινομένων ἐν ἄλλῳ. part. an. I, 1. 640, a, 31: ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν; ebenso entspricht gen. et corr. II, 9. 335, b, 33. 35 der τέχνη die μορφή; die Kunst aber wird auch sonst als die eigentliche wirkende Ursache, der Künstler nur als Zwischenursache behandelt, so z. B. gen. et corr. I, 7. 324, a, 34.) Metaph. XII, 4, Schl.: ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώποις (l. ἀνθρώπῳ, was auch Schwegler und Bonitz gutheissen) ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα· ὑγίεια γάρ πως ἡ ἰατρικὴ, καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομικὴ, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. Gerade von der Gesundheit heisst es freilich auch wieder gen. et corr. I, 7. 315, b, 15, sie sei als das οὗ ἕνεκα kein ποιητικόν.

die Endursachen [1], d. h. die Wirkung der Materie und die der Form oder des Begriffs [2]. Nur dieser Unterschied ist es daher, welchen wir als ursprünglich zu betrachten haben, die Unterscheidung der formalen, wirkenden und Endursache dagegen ist eine blos abgeleitete, und sind auch im Einzelnen nicht immer alle drei vereinigt [3], so sind sie doch an sich, ihrem Wesen nach, Eins, nur in der sinnlichen Erscheinung fallen sie auseinander [4]: das Gewordene hat mehrere Ursachen, das Ewige nur Eine, den Begriff [5].

Wie nun die Form zugleich die bewegende und zweckthätige Kraft ist, so ist der Stoff als das Formlose und Unbestimmte [6] zugleich das Leidentliche und die Ursache aller blinden, durch keine Zweckbeziehung geregelten Wirkungen. Ein Leiden kommt nur dem Stofflichen zu, denn alles Leiden ist Bestimmtwerden, und bestimmt werden kann nur dasjenige, was noch nicht bestimmt ist, nur das Unbestimmte, welches eben als solches das Bestimmbare ist, in letzter Beziehung also nur der Stoff, der gerade desshalb alle Wirkungen und Eigenschaften aufzunehmen fähig ist, weil er für sich genommen schlechthin keine Eigenschaft oder wirkende Kraft besitzt [1]. So wenig ihm aber eine solche als positives Vermögen zukommt, so entschieden glaubt doch Aristoteles jede Hemmung der von der Form ausgehenden Gestaltung auf ihn zurückführen zu müssen, denn wo könnte sie sonst herrühren? und da nun die Form Zweckthätigkeit ist, so wird im Stoff der Grund aller von dieser Zweckthätigkeit unabhängigen und ihr widerstrebenden Erscheinungen, der blinden Naturnothwendigkeit und des Zufalls, liegen müssen. Die erstere beruht darauf, dass die Natur bei ihren Schöpfungen gewisse stoffliche Mittel nicht entbehren kann, von welchen dieselben ebendesshalb mit abhängen; ist dieses Stoffliche auch in keiner Beziehung als wirkende Ursache zu betrachten, so ist es doch die unerlässliche Bedingung für die Verwirklichung der Naturzwecke, es ist nicht an sich, aber bedingungsweise nothwendig: wenn dieses bestimmte Wesen entstehen soll, müssen diese bestimmten Stoffe vorhanden sein [2].

---

[1] Näheres hierüber tiefer unten; hier mag vorläufig nur auf die Stelle part. an. I, 1 verwiesen werden. Vgl. S. 642, a, 1: εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης. Derselbe Gegensatz wird Z. 17 in den Worten bezeichnet: ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης, wozu man weiter vgl. was S. 248 aus phys. II, 8. part. an. I, 1 angeführt wurde.

[2] Denn wenn gen. an. V, 1. 778, a, 34 die bewegende Ursache mit zum nothwendig Wirkenden gerechnet wird, so bemerkt RITTER a. a. O. S. 175 mit Recht, unter Berufung auf Phys. II, 9. 200, a, 30, dass hier die bewegende Ursache nicht an sich, sondern nur in ihrer Verbindung mit der Materie gemeint sei. Vgl. auch a. a. O. Z. 14: ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.

[3] So dass, wie Phys. II, 3. 195, a, 8 bemerkt wird, von zwei Dingen jedes Ursache des andern sein kann, aber in verschiedener Beziehung; die Leibesübung z. B. die bewirkende Ursache der Gesundheit, diese die Endursache von jener. Daher Phys. II, 7 (247, 2) das πολλάκις.

[4] Vgl. Metaph. IX, 8. 1049, b, 17: τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον (d. h. allem Potentiellen muss ein gleichartiges Aktuelles vorangehen), ἀριθμῷ δ' οὔ — denn, wie diess erläutert wird, der Same ist zwar früher, als die Pflanze, die daraus wird, aber dieser Same selbst kommt von einer andern Pflanze, es ist also doch nur die Pflanze, welche die Pflanze hervorbringt. Ebd. VII, 9. 1034, b, 16: ἴδιον τῆς οὐσίας . . . ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἣ ποιεῖ, οἷον ζῷον, εἰ γίγνεται ζῷον.

[5] Gen. an. II, 6. 742, b, 33: ἀρχὴ δ' ἐν μὲν τοῖς ἀκινήτοις τὸ τί ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς γινομένοις ἤδη πλείους, τρόπον δ' ἄλλον καὶ οὐ πᾶσαι τὸν αὐτόν· ὧν μία τὸν ἀριθμὸν, ὅθεν ἡ κίνησίς ἐστιν.

[6] S. o. S. 241 f.

---

[1] Gen. et corr. I, 7. 324, b, 4: ὅσα μὲν οὖν μὴ ἐν ὕλῃ ἔχει τὴν μορφὴν, ταῦτα μὲν ἀπαθῆ τῶν ποιητικῶν, ὅσα δ' ἐν ὕλῃ, παθητικά. τὴν μὲν γὰρ ὕλην λέγομεν ὁμοίως ὡς εἰπεῖν τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἀντικειμένων ὁποτερουοῦν, ὥσπερ γένος ὄν. Z. 18: ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν. II, 9. 335, b, 29: τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως. Von dem Stoff als dem Bewegten, der Form als dem Bewegenden, wird sogleich weiter zu sprechen sein. Wie ausschliesslich Arist. das Leiden auf den Stoff beschränkt, zeigt sich namentlich auch in seiner Anthropologie.

[2] Schon Plato hatte die *αἴτια* von den *συναίτια*, die bewirkenden Ursachen (δι' ὧν γίγνεταί τι) von den unerlässlichen Bedingungen (ἄνευ ὧν οὐ γίγνεται) scharf unterschieden; vgl. 1. Abth. 487 ff. Aristoteles folgt ihm in dieser Unterscheidung. Seine ganze Naturerklärung dreht sich um den Gegensatz der Zweckthätigkeit und der Naturnothwendigkeit, dessen, was durch den Begriff oder die Form eines Dings gefordert ist, und dessen, was aus der Beschaffenheit seines Stoffes hervorgeht; jenes ist das δι' ὃ, dieses das οὗ οὐκ ἄνευ, jenes ist unbedingt und an sich selbst, dieses bedingterweise, um des Zwecks willen, nothwendig. Zu beiden kommt als dritte Art der Nothwendigkeit die des Zwanges hinzu, welche uns aber hier nicht weiter angeht (m. s. über dieselbe, in ihrem Unterschied von der Nothwendigkeit des Begriffs, Phys. VIII, 4. 254, b, 13. An. post. II, 11. 94, b, 37. Metaph. V, 5. 1015, a, 26 ff. VI, 2. 1026, b, 27. XI, 8. 1064, b, 33). Vgl. Metaph. XII, 7. 1072, b, 11: τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμὴν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. Part. an. I, 1. 639, b, 21: τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν

Ebendesshalb ist aber der Umfang, in welchem der Naturzweck sich verwirklicht, die Art und die Vollkommenheit, in welcher die Form zur Erscheinung kommt, durch die Beschaffenheit dieser Stoffe, durch ihre Fähigkeit zur Aufnahme und Darstellung

---

ὑπάρχει τοῖς κατὰ φύσιν ὁμοίως . . . . ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν. Ebd. 642, a, 1: εἰσὶν ἄρα δύ' αἰτίαι αὗται, τό θ' οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης· πολλὰ γὰρ γίνεται ὅτι ἀνάγκη. ἴσως δ' ἂν τις ἀπορήσειε ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν, τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν (die Nothwendigkeit des Begriffs und des Zwangs). ἔστι δ' ἔν γε τοῖς ἔχουσι γένεσιν ἡ τρίτη. λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι κατ' οὐδέτερον τούτων τῶν τρόπων, ἀλλ' ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης εἶναι. τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως. Gen. an. I, 4. 717, a, 15: πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον. II, 6. 743, b, 16: πάντα δὲ ταῦτα, καθάπερ εἴπομεν (743, a, 36), λεκτέον γίνεσθαι τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης, τῇ δ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ἕνεκά τινος. IV, 8. 776, b, 32: δι' ἀμφοτέρας τὰς αἰτίας, ἕνεκά τε τοῦ βελτίστου καὶ ἐξ ἀνάγκης. Phys. II, 9, Anf.: τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἁπλῶς; gewöhnlich suche man die Nothwendigkeit in der Natur der stofflichen Bestandtheile; ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄνευ μὲν τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δι' ὕλην . . . ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά του ἐστὶν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην . . . ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Z. 30: φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. De an. II, 4. 416, a, 9: δοκεῖ δέ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι . . . . τὸ δὲ συναίτιον μέν πώς ἐστιν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή. Gen. et corr. II, 9. 335, b, 24 ff.: nicht der Stoff ist das Erzeugende, denn er ist nur das Leidende und Bewegte; die κυριωτέρα αἰτία ist das τί ἦν εἶναι und die μορφή. Das Körperliche ist blosses Werkzeug der begrifflichen Ursache; so wenig die Säge selbst sägt, ebensowenig bewirkt die Wärme selbst die Erzeugung. Part. an. III, 2. 663, b, 22: πῶς δὲ τῆς ἀναγκαίας φύσεως ἐχούσης τοῖς ὑπάρχουσιν ἐξ ἀνάγκης ἡ κατὰ τὸν λόγον φύσις ἕνεκά του κατακέχρηται, λέγωμεν. Aehnlich unterscheidet Arist. Anal. post. II, 11. 94, b, 27 das ἕνεκά τινος und ἐξ ἀνάγκης, und Metaph. V, 5 zählt er die mehrerwähnten Bedeutungen des ἀναγκαῖον auf: dasjenige οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν u. s. w. ὡς συναιτίου, das βίαιον und als das ἀναγκαῖον im eigentlichsten Sinn τὸ ἁπλοῦν (=ἁπλῶς ἀναγκαῖον), das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. Ganz in seinem Sinn ist es auch, wenn Endemus b. Simpl. Phys. 63, a, m. den Stoff und den Zweck die zwei Ursachen der Bewegung nennt. Innerhalb des bedingt Nothwendigen wird gen. an. II, 6. 742, a, 19 ff. (wo aber Z. 22 nicht οὗ ἕνεκα, sondern mit Cod. P S τούτου ἕν., oder vielleicht auch ἄλλου ἕν. zu lesen ist) wieder ein Doppeltes unterschieden: dasjenige, was als wirkende Ursache die Entstehung eines Wesens bedinge, und das, was ihm als Werkzeug seiner Thätigkeit nothwendig sei; jenes müsse dem Wesen, welches sein Zweck ist, der Entstehnng nach vorangehen, dieses nachfolgen. M. vgl. zum Vorstehenden Waitz Arist. Org. II, 409 f.

der Form bedingt, und in demselben Maass, wie es ihnen an dieser Fähigkeit gebricht, werden sich theils unvollkommene, von der reinen Form und dem eigentlichen Naturzweck abweichende Bildungen, theils auch solche Erzeugnisse ergeben, die überhaupt keinem Zweck dienen, sondern bei der Verwirklichung der Naturzwecke nur nebenher, vermöge des Naturzusammenhangs und seiner Nothwendigkeit, hervorgebracht werden [1]. Wir werden später finden, wie tief dieser Punkt in Aristoteles' ganze Naturansicht eingreift, und wie viele Erscheinungen er aus dem Widerstreben des Stoffs gegen die Form herleitet. Dieselbe Beschaffenheit des Stofflichen ist es aber auch, von der alle Zufälligkeit in der Natur [2] herrührt. Unter dem Zufälligen [3] versteht nämlich Aristoteles, welcher diesen Begriff zuerst genauer untersucht hat [4], im Allgemeinen alles das, was einem Ding gleichsehr zukommen und nicht zukommen kann, was nicht in

---

1) Part. an. IV, 2. 677, a, 15: καταχρῆται μὲν οὖν ἐνίοτε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον τοῖς περιττώμασιν, οὐ μὴν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλά τινων ὄντων τοιούτων ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά. Die Mondsfinsternisse z. B. scheinen nach Metaph. VIII, 4. 1044, b, 12 keinen Zweck zu haben; ὕει ὁ Ζεὺς οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης· τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖν· τὸ δ' αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου τὸν σῖτον συμβαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τῳ ἀπόλλυται ὁ σῖτος ἐν τῇ ἅλῳ, οὐ τούτου ἕνεκα ὕει ὅπως ἀπόληται, ἀλλὰ τοῦτο συμβέβηκεν (Phys. II, 8. 198, b, 18); einzelne Organe der Thiere haben keine Zweckbestimmung: die Galle ist ein περίττωμα καὶ οὐχ ἕνεκά τινος (part. an. a. a. O. Z. 11), die Hirschkühe haben ihr Geweih zu keinerlei Gebrauch (ebd. III, 2. 668, a, 7. 664, a, 6), und das Gleiche gilt von allen überschüssigen Stoffen, die nicht weiter verwendet werden; solche Stoffe sind ein ἄχρηστον oder gar τῶν παρὰ φύσιν τι (gen. an I, 18. 725, a, 1. 4), und es ist desshalb bei einem und demselben Stoff wohl zu unterscheiden, ob er einem Zweck dient, oder nicht: der wässrige Blutsaft (ἰχὼρ) z. B., welcher theils aus halbverkochtem theils aus verdorbenem Blut besteht, ist in jenem Fall αἵματος χάριν, in diesem ἐξ ἀνάγκης, (part. an. II, 4, Schl.). Die Nothwendigkeit der letzteren Art fällt, wie diess auch Phys. II, 8 a. a. O. angedeutet ist, mit dem Zufall zusammen.

2) Ob auch die Wahlfreiheit des Menschen, aus welcher allein wirklich zufällige Wirkungen entspringen (nur auf sie beruft sich wenigstens Aristoteles interpret. c. 9. 18, b, 31. 19, a, 7 für dieselben), sagt der Philosoph nicht. Phys. I, 5. 196, b, 17 ff. schliesst er die freie Zweckthätigkeit als solche vom Begriff der τύχη ausdrücklich aus.

3) Συμβεβηκὸς im engern Sinn, τὸ ἀπὸ τύχης.

4) Wie er selbst sagt, Phys. II, 4.

seinem Wesen enthalten und durch die Nothwendigkeit seines Wesens gesetzt ist [1], was daher weder nothwendig, noch in der Regel stattfindet [2]. Dass ein solches angenommen werden müsse, und nicht Alles mit Nothwendigkeit geschehe, beweist er zunächst aus der allgemeinen Erfahrung [3], und insbesondere aus der Thatsache der Willensfreiheit [4]; genauer jedoch weist er den Grund des Zufälligen darin nach, dass alles Endliche die Möglichkeit des Seins und Nichtseins in sich habe, dass die Materie, als das Unbestimmte, entgegengesetzte Bestimmungen möglich mache [5]. Auf dieser Natur des Stoffes beruht es, dass Vieles geschieht, was in der Zweckthätigkeit der wirkenden Kräfte nicht enthalten ist. Die letztere richtet sich immer auf einen bestimmten Erfolg; aber sie kann ihn theils wegen der Unbestimmtheit des Stoffes, mit dem sie arbeitet, oft nur unvollkommen verwirklichen [6], theils bringt sie aus demselben Grunde nebenher auch solches hervor, worauf sie sich ihrer ursprünglichen Richtung nach nicht bezog [1]: das Zufällige entsteht dadurch, dass eine freie oder unfreie Zweckthätigkeit durch die Einwirkung äusserer Umstände auf einen ihrem Zweck fremden Erfolg hingelenkt wird [2]. Und da nun diese einwirkenden Umstände doch immer in der Beschaffenheit der materiellen Mittel, durch welche eine Zweckthätigkeit sich vollzieht, und in dem Naturzusammenhang, dem dieselben angehören, zu suchen sind, so liesse sich der Zufall im Sinn unseres Philosophen auch als Störung der Zweckthätigkeit durch die Mittelursachen definiren. Eine Zweckthätigkeit ist aber diejenige, in welcher das Wesen und der Begriff eines Gegenstandes sich verwirklicht [3]; was nicht aus der Zweckthätigkeit hervorgeht, ist ein Wesenloses, und Aristoteles sagt desshalb, das Zufällige stehe dem Nichtseienden nahe [4]. Dass ein solches auch

---

[1] An. post. I, 4. 73, a, 34. b, 10: Aristoteles nenne καθ' αὑτὰ, ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν . . καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι … ὅσα δὲ μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα, ferner τὸ μὲν δι' αὑτὸ ὑπάρχον ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ, τὸ δὲ μὴ δι' αὑτὸ συμβεβηκός. Top. I, 5. 102, b, 4: συμβεβηκὸς δέ ἐστιν .. ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν vgl. was S. 160, 2 über das ἐνδεχόμενον und δυνατὸν, S. 148, 3, 6 über das συμβεβηκὸς angeführt wurde.

[2] Metaph. V, 30, Anf.: συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ. Dieselbe Definition VI, 2. 1026, b, 31 ff. (XI, 8.) Phys. II, 5, Anf. De coelo I, 12. 283, a, 32: τὸ μὲν γὰρ αὐτόματόν ἐστι καὶ τὸ ἀπὸ τύχης παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὂν ἢ γινόμενον. Phys. II, 8. 198, b, 34: Liesse sich nicht die scheinbar zweckmässige Einrichtung der Natur daraus erklären, dass von ihren zufälligen Erzeugnissen nur die lebensfähigen sich erhielten? Nein. ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. Aehnlich De coelo II, 8. 289, b, 26.

[3] Phys. a. a. O. 196, b, 13.

[4] De interpr. c. 9. 18, b, 31. 19, a, 7.

[5] De interpr. c. 9. 19, a, 9: es müsse einen Zufall geben ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ὁμοίως. Metaph. VI, 2. 1027, a, 13: ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία, ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡςεπιτοπολὺ ἄλλως, τοῦ συμβεβηκότος. VII, 7 (s. o. S. 239). V, 30. 1025. a, 24: οὐδὲ δὴ αἴτιον ὡρισμένον οὐθὲν τοῦ συμβεβηκότος, ἀλλὰ τὸ τυχόν, τοῦτο δ' ἀόριστον. Vgl. S. 254, 1.

[6] S. o. S. 251 f. gen. an. IV, 10. 778, a, 4: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις τοῖς τούτων [τῶν ἄστρων] ἀριθμοῖς ἀριθμεῖν τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτὰς, οὐκ ἀκριβοῖ δὲ διά τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν καὶ διὰ τὸ γίνεσθαι πολλὰς ἀρχὰς, αἳ τὰς γενέσεις τὰς κατὰ

φύσιν καὶ τὰς φθορὰς ἐμποδίζουσαι πολλάκις αἴτιαι τῶν παρὰ φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν. Weiteres Kap. 7.

[1] S. o. 252, 1. Phys. II, 5. 196, b, 17: τῶν δὲ γινομένων τὰ μὲν ἕνεκά του γίγνεται, τὰ δ' οὔ .... ἔστι δ' ἕνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθείη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως. τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φαμὲν εἶναι ... τὸ μὲν οὖν καθ' αὑτὸ αἴτιον ὡρισμένον, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἀόριστον· ἄπειρα γὰρ ἂν τῷ ἑνὶ συμβαίη. Ein Zufall ist es z. B. wenn Jemand zu einem andern Zweck wohin kommt, und hier eine Bezahlung erhält, an die er bei seinem Gang nicht gedacht hatte, oder wenn er (Metaph. V, 30) ein Loch gräbt und einen Schatz findet, wenn er an einen Ort segeln will und an einen andern hin verschlagen wird, überhaupt also, wenn aus einer auf einen bestimmten Erfolg gerichteten Thätigkeit durch das Hinzutreten äusserer Umstände ein anderer als der beabsichtigte Erfolg hervorgeht (ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἕνεκα γένηται, οὗ ἔξω τὸ αἴτιον Phys. II, 6. 197, b, 19). Ist jene Thätigkeit eine Willensthätigkeit (προαιρετὸν) so ist ein solcher Zufall (nach Phys. a. a. O.) τύχη, abgesehen davon αὐτόματον zu nennen, so dass also dieses der weitere Begriff ist. Beide aber stehen gleichmässig im Gegensatz zur Zweckthätigkeit; ὥστ' ἐπειδὴ ἀόριστα τὰ οὕτως αἴτια, καὶ ἡ τύχη ἀόριστον (a. a. O. c. 5. 197, a, 20).

[2] Verwandter Art, aber für die gegenwärtige Untersuchung unerheblich, ist das zeitliche Zusammentreffen zweier Begebenheiten, zwischen denen gar kein ursächlicher Zusammenhang stattfindet, wie etwa eines Spatziergangs und einer Mondsfinsterniss. Ein solches Zusammentreffen (in welchem sich die Natur des Zufälligen eigentlich am Reinsten darstellt), nennt Arist. σύμπτωμα, Divin. p. s. 1. 462, b, 26 ff.

[3] S. o. S. 247.

[4] Metaph. VI, 2. 1026, b, 13: ὥσπερ γὰρ ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστι. διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ

nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann [1]), braucht nach Allem, was früher über die Aufgabe des Wissens bemerkt wurde, kaum ausdrücklich gesagt zu werden.

Zeigt es sich aber schon hierin, dass der Stoff etwas weit Positiveres ist, als man nach der anfänglichen Bestimmung seines Begriffs erwarten möchte, so kommt diess anderwärts noch stärker zum Vorschein. Aristoteles leitet aus der Natur des Stoffes nicht allein dasjenige ab, was man als zufällig und unwesentlich zu betrachten geneigt sein kann, sondern auch solche Eigenschaften der Dinge, welche wesentlich zu ihrem Begriff gehören, und ihren Gattungscharakter mitbestimmen. So soll z. B. der Unterschied des Männlichen und des Weiblichen nur ein stofflicher sein [2]), so gross auch die Bedeutung ist, welche der Philosoph der Erzeugung sonst beilegt [3]), die ohne ihn doch nicht möglich ist [4]). So werden wir später finden, dass Aristoteles die Thiere, welche er doch sonst immer, auch ihrer physischen Natur nach, in einen Artgegensatz zum Menschen stellt, zugleich als unvollkommenere Bildungen betrachtet, in denen die Entwicklung zur menschlichen Gestalt — durch die Beschaffenheit des Stoffes, wie man wohl annehmen muss, — gehemmt worden sei. Weiter soll die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit

---

τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων. Z. 21: φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος.

[1] Anal. post. I, 6. 75, a, 18. c. 80. 33, Anf. Metaph. a. a. O. 1026, b, 2. 1027, a, 19 (XI, 8) vgl. S. 109 f.

[2] Metaph. VII, 5. 1030, b, 21 wird er zwar zu den wesentlichen Eigenschaften, den καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα gerechnet, aber X, 9, Anf. wird gefragt: διὰ τί γυνὴ ἀνδρὸς οὐκ εἴδει διαφέρει ... οὐδὲ ζῷον θῆλυ καὶ ἄῤῥεν ἕτερον τῷ εἴδει, καίτοι καθ' αὑτὸ τοῦ ζῴου αὕτη ἡ διαφορὰ καὶ οὐχ ὡς λευκότης καὶ μελανία, ἀλλ' ᾗ ζῷον, καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν ὑπάρχει; und die Antwort ist: einen Artunterschied begründen nur die ἐναντιότητες ἐν τῷ λόγῳ, nicht die ἐν τῇ ὕλῃ. τὸ δὲ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ τοῦ ζῴου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι. διὸ τὸ αὐτὸ σπέρμα θῆλυ ἢ ἄῤῥεν γίγνεται παθόν τι πάθος. Vgl. gen. an. IV, 3. 767, b, 8 ff. II, 3. 737, a, 27 und oben S. 245, 4.

[3] De an. II, 4. 415, a, 26 u. a. St. Dass sich diess mit Metaph. X, 9 nicht recht vertrage, ist eine richtige Bemerkung von Engel Ueb. d. Bedeut. d. ὕλη b. Arist., Rhein. Mus. N. F. VII, 410.

[4] Wirklich findet auch Arist. gen. an. I, 2. 716, a, 17. b, 8, dass sich Männliches und Weibliches durch ihre verschiedenen Funktionen κατὰ τὸν λόγον unterscheiden, und dass dieser Unterschied die Thiere οὐ κατὰ τὸ τυχὸν μόριον οὐδὲ κατὰ τὴν τυχοῦσαν δύναμιν betreffe.

des Irdischen von seiner stofflichen Natur herrühren [1]), und das Gleiche muss von aller Schlechtigkeit und Unvollkommenheit gelten [2]), wiewohl die unvergänglichen und vollkommenen himmlischen

---

[1] Metaph. VII, 11. 15; s. o. 148, 3. IX, 8. 1050, b, 7: ἔστι δ' οὐδὲν δυνάμει ἀΐδιον. (oder wie diess Phys. III, 4. 203, b, 30 ausgedrückt ist: ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις.) λόγος δὲ ὅδε. πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν (was nur sein kann, das kann auch nicht sein u. s. w.) ... τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι (vgl. S. 160, 2) ... τὸ δ' ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν (Aehnlich XIV, 2, Anf.). Für alles Vergängliche ist daher auch seine Bewegung mit Anstrengung verknüpft, weil sie nur dadurch zu Stande kommt, dass die Möglichkeit des entgegengesetzten Zustandes (die δύναμις τῆς ἀντιφάσεως Z. 25. 30 ff.) überwunden wird; ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου. VIII, 4. 1044, b, 27: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη. VII, 10. 1035, a, 25: ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστὶν ... ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς ταῦτα ... ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ, ἀλλ' ἄνευ ὕλης ... ταῦτα δ' οὐ φθείρεται ἢ ὅλως ἢ οὔτοι οὕτω γε. (Dieser Beisatz wohl desswegen, weil auch Unkörperliches, wie das Wissen, aufhören kann; vgl. longit. v. 2. 465, a, 19 ff.; dieser Fall gehört aber nicht hieher, hier handelt es sich um den Untergang von Substanzen.) XII, 2. 1069, b, 24: πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει. longit. v. 3. 465, b, 7: ᾧ μή ἐστιν ἐναντίον καὶ ὅπου μή ἐστιν ἀδύνατον ἂν εἴη φθαρῆναι. Aber daraus darf man nicht auf die Unvergänglichkeit eines Körperlichen schliessen. ἀδύνατον γὰρ τῷ ὕλην ἔχοντι μὴ ὑπάρχειν πως τὸ ἐναντίον. πάντῃ μὲν γὰρ ἐνεῖναι τὸ θερμὸν ἢ τὸ εὐθὺ ἐνδέχεται, πᾶν δ' εἶναι ἀδύνατον ἢ θερμὸν ἢ εὐθὺ ἢ λευκόν· ἔσται γὰρ τὰ πάθη κεχωρισμένα („denn dann wären diese Eigenschaften etwas Fürsichbestehendes"). εἰ οὖν, ὅταν ἅμα ᾖ τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν, ἀεὶ τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει, ἀδύνατον μὴ μεταβάλλειν. De coelo I, 12. 283, a, 29: kein Ungewordenes kann vergänglich und kein Unvergängliches entstanden sein, denn es könnte diess nur sein, wenn es in seiner Natur läge, bald zu sein bald nicht zu sein. τῶν δὲ τοιούτων ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ἀντιφάσεως καὶ ἡ ὕλη αἰτία τοῦ εἶναι καὶ μή.

[2] Metaph. IX, 9. 1051, a, 15 scheint zwar Aristoteles selbst das Gegentheil zu behaupten, wenn er sagt: ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως· τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. Diess heisst aber doch nur: da jede δύναμις die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen in sich schliesse (s. o. 160, 2), so könne dem δυνάμει ὂν nicht schon eine von zwei sich ausschliessenden Bestimmungen, wie gut und böse, beigelegt werden, wie diess in der platonischen Schule geschehen war, wenn die Materie hier für das Böse erklärt wurde (vgl. 1ste Abth. 487, 4. 489, 1). Der letzte Grund des Bösen kann darum aber doch in dem δυνάμει ὄν, der Materie, liegen, und Aristoteles selbst deutet diess a. a. O. an, wenn er fortfährt: οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον· καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν. Im Ewigen ist

Körper gleichfalls aus einem bestimmten Stoffe bestehen [1]. Die Veränderung und Bewegung hat nur im Stoff ihren Sitz und wird von einem dem Stoff inwohnenden Streben nach der Form hergeleitet [2]. Nur im Stoffe werden wir endlich den Grund des Einzeldaseins finden können. Die Form, wie diese im Begriff gedacht

---

keine Unvollkommenheit, weil es immer ἐνεργείᾳ ist und somit die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen ausschliesst, weil sein Begriff immer schlechthin in ihm verwirklicht war und verwirklicht sein wird; die Schlechtigkeit und Unvollkommenheit aber könnte doch nur darin bestehen, dass die Beschaffenheit eines Dings seinem Begriff nicht entspricht. So wenig daher das δυνάμει ὂν selbst schon das Böse ist, so ist es doch der Grund und die Bedingung desselben; Aristoteles selbst redet desshalb Phys. I, 9. 192, a, 15 von dem κακοποιὸν der ὕλη, und giebt er auch zu, dass sie nicht an sich und ihrem Wesen nach, sondern nur abgeleiteterweise das Böse sei, sofern sie nämlich als das Formlose des Guten ermangelt (vgl. S. 224. 238, 1), so ist es doch eben dieser Mangel und diese Unbestimmtheit, worin für die Dinge die Möglichkeit begründet ist, neben dem Guten auch die entgegengesetzte Beschaffenheit anzunehmen: das Ewige, welches entweder gar keinen oder einen schlechthin bestimmten und geformten, keiner entgegengesetzten Beschaffenheiten fähigen Stoff hat, ist nicht böse, wo umgekehrt Wandelbarkeit und Wechsel ist, weist diess immer auf eine Schlechtigkeit und Unvollkommenheit. (Hierüber vgl. m. auch Eth. N. VII, 15. 1154, b, 28: μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύτατον, κατὰ τὸν ποιητὴν, διὰ πονηρίαν τινά. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρὸς, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἁπλῆ οὐδ' ἐπιεικής.) So werden wir auch finden, dass Aristoteles alle unvollkommenen Formen des natürlichen Daseins aus dem Widerstreben des Stoffs gegen die Form ableitet, und ebenso hätte er für die Erklärung des moralischen Uebels auf den Körper zurückgehen müssen, der überhaupt in seinem System das einzige Subjekt des Leidens und der Veränderung sein kann, wenn er nicht diese Frage, wie sich uns später ergeben wird, in grosser Unbestimmtheit gelassen hätte.

1) Aristoteles selbst hat diese Einwendung nicht übersehen, und begegnet ihr Metaph. VIII, 4. 1044, b, 6 mit der Bemerkung: ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην (wie die φυσικαὶ καὶ γεννηταὶ οὐσίαι) ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν. Aehnlich XII, 2. 1069, b, 24. Der Aether nämlich, aus welchem der Himmel und die Himmelskörper bestehen, soll (wie seiner Zeit gezeigt werden wird) ohne ἐναντίωσις und desshalb auch ohne Substanzveränderung sein, er hat keine der Eigenschaften, auf denen der Gegensatz der Elemente und ihr Uebergang in einander beruht. Aber die Frage ist eben, wie diess sein kann, wenn er doch ein Stoff, jeder Stoff aber ein δυνάμει ὂν und jede δύναμις die Möglichkeit entgegengesetzter Zustände ist.

2) Hierüber sofort das Nähere.

wird, ist immer ein Allgemeines [1], sie bezeichnet nicht ein Dieses, sondern ein Solches [2]; zwischen den Einzelwesen, in welche die untersten Arten auseinandergehen, findet kein Art- oder Formunterschied mehr statt [3], sie können sich somit nur noch durch ihren Stoff von einander unterscheiden [4]. Jedes Einzelwesen hat desshalb die Materie an sich [5], und jedes körperliche Ding ist ein Einzelwesen [6]: Aristoteles gebraucht „sinnliche Dinge“ und „Einzeldinge“ als gleichbedeutend [7]. Wenn die Materie alles dieses bewirkt, so kann sie sich, sollte man denken, nicht blos durch einen Mangel, durch das Nochnichtsein, von der Form unterscheiden, sondern sie muss etwas Eigenthümliches zu ihr hinzubringen.

---

[1] S. o. 148, 3. 150. und über das εἶδος als Gegenstand des Begriffs 146, 1. 235, 1 vgl. m. S. 110, 2.

[2] Metaph. VII, 8. 1033, b, 21: die Form ist nicht ausser den aus einem bestimmten Stoff bestehenden Dingen, ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε. Eben dieses ist aber das unterscheidende Merkmal des Allgemeinen; s. o. 229, 1.

[3] S. o. 150, 5. 145, 2.

[4] Metaph. VII, 8, Schl. (vgl. c. 10. 1035, b, 27 ff.): die Form verbindet sich mit dem Stoff, τὸ δ' ἅπαν ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. X, 9. 1058, a, 37: ἐπειδή ἐστι τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἴδει ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ οὐ ποιοῦσιν. διὸ ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία ... ὡς ὕλη γὰρ ὁ ἄνθρωπος, οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν (einen Artunterschied) ἡ ὕλη· οὐκ ἀνθρώπου γὰρ εἴδη εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι διὰ τοῦτο, καίτοι ἕτεραι αἱ σάρκες καὶ τὰ ὀστᾶ ἐξ ὧν ὅδε καὶ ὅδε· ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μέν, εἴδει δ' οὐχ ἕτερον, ὅτι ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις. So werden wir auch finden, dass das schlechthin Immaterielle im Menschen, der νοῦς, nichts Individuelles sein soll.

[5] Metaph. VII, 11. 1037, a, 1: καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι. XII, 10 s. o. 233, 4.

[6] M. s. z. B. Metaph. I, 6. 988, a, 1: Plato macht die Materie zum Grund der Vielheit, καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως ... οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν ... φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, was aber Plato freilich auch nicht läugnet, denn gerade weil derselbe Stoff nur Ein Exemplar giebt, bilden die körperlichen Dinge auch dann noch eine Vielheit, wenn kein Artunterschied unter ihnen stattfindet, wie diess Aristoteles selbst ja gleichfalls annimmt.

[7] So Metaph. III, 4 (s. o. S. 235, 1): wenn es nichts ausser den Einzeldingen gäbe, so existirte nur Sinnliches. XII, 3. 1070, a, 9: οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι ... ἡ δὲ φύσις (hier=εἶδος) τόδε τι, εἰς ἥν, καὶ ἕξις τις· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων, ἡ καθ' ἕκαστα. De coelo I, 9 (nach dem S. 150, 4 Angeführten): ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ὁ οὐρανὸς αἰσθητὸς, τῶν καθ' ἕκαστον ἂν εἴη· τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἅπαν ἐν τῇ ὕλῃ ὑπῆρχεν.

Diese Bedeutung des Stoffes werden wir aber um so höher anschlagen müssen, wenn wir uns erinnern, dass der Philosoph nur das Einzelwesen für etwas Substantielles im vollen Sinn gelten lässt [1]). Ist nur das Einzelne Substanz, ist andererseits die Form, wie wir so eben gehört haben, immer ein Allgemeines, und liegt desshalb der Grund des Einzeldaseins im Stoffe, so lässt sich die Folgerung schwer umgehen, dass in ihm auch der Grund des substantiellen Seins liege, dass nicht die reine Form, sondern nur das aus Form und Stoff Zusammengesetzte Substanz sei. Ja da die Substanz als die Unterlage (ὑποκείμενον) definirt wird [2]), die Unterlage alles Seins aber die Materie sein soll [3]), so könnte diese sogar für sich allein, scheint es, den Anspruch machen, dass sie als die ursprüngliche Substanz aller Dinge anerkannt werde. Diess kann jedoch Aristoteles unmöglich zugeben. Nur der Form soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen, der Stoff dagegen als solcher ist die blosse Möglichkeit desjenigen, dessen Wirklichkeit die Form ist; es kann mithin nicht allein der Stoff nichts Substantielles sein, sondern es kann auch aus seiner Verbindung mit der Form kein Sein hervorgehen, welches höher, als das der reinen Form, wäre. Und Aristoteles setzt ja auch unzähligemale die Form ausdrücklich der Substanz gleich [4]); er erklärt, bei allem Ursprünglichen und Fürsichbestehenden sei das begriffliche Wesen von dem Ding, welchem es zukommt, nicht verschieden [5]), so dass demnach in ihm die Sub-

---

1) S. S. 227 ff.

2) S. o. 197, 4. 229 1.

3) S. S. 237 f.

4) Z. B. Metaph. I, 3. 983, a, 27. III, 4. 999, b, 12 ff. VII, 4. 1030, b, 5. c. 7. 1032, b, 1. 14 (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν . . . λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι). c. 10. 1035, b, 32. c. 11. 1037, a, 29. c. 17. 1041, b, 8. VIII, 1. 1042, a, 17. c. 3. 1043, b, 10 ff. IX, 8. 1050, a, 5. gen. et corr. II, 9. 335, b, 6. Meteor. IV, 2. 379, b, 26. c. 12. 390, a, 5. part. an. I, 1. 641, a, 25. gen. an. I, 1. 714, a, 5. Vgl. S. 146, 1.

5) Metaph. VII, 6 wird auf die Frage (1031, a, 15) πότερον ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι ἢ ἕκαστον; geantwortet: verschieden seien sie nur dann, wenn ein Begriff einem Ding κατὰ συμβεβηκὸς (als blosses Prädikat) zukomme, wenn er dagegen sein Wesen selbst ausdrücke, seien sie Ein und dasselbe: der Begriff des Weissen z. B. sei etwas anderes als der λευκὸς ἄνθρωπος, das ἑνὶ εἶναι dagegen von dem ἕν, das ἀγαθῷ εἶναι von dem ἀγαθὸν, ebenso (wie c. 10. 1036, a, 1 vgl. VIII, 3. 1043, b, 2 beifügt) das κύκλῳ εἶναι von dem κύκλος,

stanz des Dings liegt; und als das schlechthin Wirkliche lässt er nur die schlechthin stofflose Form, den reinen Geist, gelten. Es liegt hier also eine Schwierigkeit, ja ein Widerspruch vor, welcher die tiefsten Grundlagen des Systems zu erschüttern droht. Es ist diess dem Philosophen auch nicht ganz entgangen: in der Metaphysik wirft er die Frage auf, in was die Substanz der Dinge denn nun eigentlich zu suchen sei, ob in der Form oder dem Stoff oder dem Ganzen, aus beiden Zusammengesetzten? [1]. Allein seine Antwort lautet ziemlich unbefriedigend. Er giebt zu, dass der Stoff eigentlich nicht Substanz genannt werden könne [2]; andererseits wagt er ihm aber diesen Namen auch nicht ganz abzusprechen, da er doch die Unterlage alles Seins, das Beharrliche im Wechsel ist [3]; die Auskunft jedoch, dass der Stoff eben in einer anderen Weise Substanz sei, als die Form, diese in Wirklichkeit, er nur der Möglich-

---

das ψυχῇ εἶναι von der ψυχὴ nicht verschieden; andernfalls hätte (um andere Gründe zu übergehen) der Begriff kein Dasein und die Dinge keine Erkennbarkeit (τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα 1031, b, 3). Diess gilt von Allem ὅσα μὴ κατ' ἄλλο [ἄλλου] λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα (sc. ἐστίν). 1031, b, 13, vgl. 1032, a, 5: τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι. c. 11. 1037, a, 33 ff.

[1] VII, 3, Anf.: als Substanz könnte viererlei betrachtet werden: das τί ἦν εἶναι, das καθόλου, das γένος, das ὑποκείμενον. Unter dem letzteren aber kann entweder die ὕλη oder die μορφὴ oder das aus beiden Bestehende verstanden werden. Von diesen Stücken wird aber das καθόλου und ebendamit stillschweigend auch das γένος (über dessen Verhältniss zum καθόλου S. 127 f. gesprochen wurde) c. 13 beseitigt (vgl. S. 229, 1), und da nun die c. 3 auffallender Weise unter dem ὑποκείμενον aufgeführte μορφὴ mit dem τί ἦν εἶναι zusammenfällt, so bleiben nur die obengenannten drei Bedeutungen der οὐσία übrig. Vgl. c. 13, Anf. VIII, 1. 1042, a, 26 ff. Ebd. c. 2.

[2] Metaph. VII, 3. 1029, a, 27, nachdem mehrere Gründe für die Annahme angeführt sind, dass die Substanz im Stoff bestehe: ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. Weiter vgl. m. S. 233 ff.

[3] Metaph. VIII, 1. 1042, a, 32: ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς. Vgl. S. 237 f. IX, 7. 1049, a, 34: das Substrat des τόδε τι ist ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. VII, 10. 1035, a, 1: εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων. Phys. I, 9. 192, a, 3 (vgl. S. 233, 1. 224): ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.

keit nach [1], ist sehr unzureichend, denn was sollen wir uns unter einer blos potentiellen Substanz, einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken? Soll ferner die Form die eigentliche Substanz der Dinge, das Wirkliche im höchsten Sinn sein, und wird sie als solches nicht allein dem Stoff, sondern auch dem aus Stoff und Form Zusammengesetzten entgegengestellt [2], so hat doch Aristoteles nicht das Geringste gethan, um uns zu erklären, wie diess möglich ist, wenn die Form als solche immer ein Allgemeines, das Einzelwesen umgekehrt mit der Materie behaftet, die Substanz dagegen ursprünglich Einzelsubstanz ist. Ebensowenig sagt er uns, wie die blosse Form das Wesen und die Substanz solcher Dinge sein kann, zu deren Begriff eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung gehört [3], und wie der eigenschafts- und bestimmungslose Stoff die individuelle Bestimmtheit der Einzelwesen erzeugen kann, welche sich doch nicht blos wie verschiedene Abdrücke Eines Stempels verhalten, sondern sich qualitativ, durch bestimmte Eigenschaften, unterscheiden. Nicht unbedenklich ist es endlich, dass das Entstehen und Vergehen nur den Dingen zukommen soll, welche aus Form und Stoff zusammengesetzt sind, nicht der Form oder dem

---

1) Metaph. VIII, 1. 1042, a, 26: ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη, ... ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφὴ, ... τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. c. 2, Anf.: ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν. Ebd. Schl.: φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ, ὅτι ἐνέργεια· ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων. XIV, 1. 1088, b, 1 (gegen das platonische Grossundkleine): ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ.

2) Metaph. VIII, 3, Anf.: ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφὴν, οἷον ἡ οἰκία πότερον σημεῖον τοῦ κοινοῦ ὅτι σκέπασμα ἐκ πλίνθων καὶ λίθων ὡδὶ κειμένων, ἢ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους ὅτι σκέπασμα. VII, 3. 1029, a, 5: εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται. Z. 29: τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἔκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον· ὑστέρα γὰρ καὶ δήλη.

3) Aristoteles unterscheidet öfters solche Begriffe, die eine reine Form, und solche, die eine an einem bestimmten Stoff haftende Form ausdrücken; das stehende Beispiel für die letzteren ist das σιμὸν im Unterschied vom κοῖλον, ferner die Axt, die Säge, das Haus, die Bildsäule, auch die Seele. M. vgl. Phys. II, 1. 194, a, 12. II, 9, Schl. (s. S. 149, 1). De an. I, 1. 403, b, 2. II, 1. 412, b, 11. Metaph. VII, 5. c. 10. 1035, a, 1 ff. b, 14. c. 11. 1037, a, 29.

Stoff selbst [1]; denn kann auch der Stoff als solcher nicht entstanden sein, so ist es doch schwer, sich die Formen des Gewordenen ungeworden zu denken, wenn dieselben weder als Ideen für sich existiren, noch auch der Materie ursprünglich anhaften. In allen diesen Schwierigkeiten stellt sich das Gleiche heraus, was wir früher bei der Betrachtung des Substanzbegriffs bemerken konnten: dass in der aristotelischen Metaphysik verschiedenartige Gesichtspunkte verknüpft sind, deren widerspruchslose Vereinigung ihrem Urheber nicht geglückt ist. Einerseits hält er an dem sokratisch-platonischen Grundsatz fest, dass das wahre Wesen der Dinge nur in dem liege, was in ihrem Begriff gedacht wird; dieses ist aber immer ein Allgemeines. Andererseits erkennt er doch an, dass dieses Allgemeine nicht ausser den Einzelwesen dasei, und er erklärt daher diese für das Substantielle. Wie aber beide Behauptungen zusammenbestehen können, diess weiss uns auch Aristoteles nicht zu sagen, und so entstehen denn die obenberührten Widersprüche: dass bald die Form bald das Einzelwesen, welches aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, als das Wirkliche erscheint, dass der Stoff Wirkungen hervorbringt, welche sich dem blos Potentiellen unmöglich zutrauen lassen, dass derselbe zugleich das unbestimmte Allgemeine und der Grund der individuellen Bestimmtheit sein soll u. s. w. Wenn daher die aristotelische Lehre über Stoff und Form, Einzelnes und Allgemeines, schon bei den griechischen Peripatetikern, in noch weit höherem Grad aber im Mittelalter, die verschiedensten Auslegungen erfahren und zu den entgegengesetztesten Behauptungen Veranlassung gegeben hat, so können wir uns darüber nicht wundern.

Nichtsdestoweniger ist diese Lehre von der äussersten Wichtigkeit für das System. In der Unterscheidung der Form und des Stoffes, des Wirklichen und des Möglichen, liegt für unsern Philosophen das hauptsächlichste Mittel zur Lösung der Schwierigkeiten, welche die metaphysischen Fragen den Früheren in den Weg legten. Mittelst dieser Unterscheidung erklärt er es, dass das Einheitliche zugleich ein Mannigfaltiges sein kann, dass die Gattung und die unterscheidenden Merkmale zusammen Einen Begriff, viele Einzelwesen Eine Art, Seele und Leib Ein Wesen bilden [1]; durch sie allein gewinnt er die Möglichkeit des Werdens, an dessen Erklärung mit allen Andern auch Plato gescheitert war; gerade um diese ist es ihm aber, wie wir gesehen haben, bei jener Unterscheidung vor Allem zu thun. Wenn sich Stoff und Form als das Mögliche und das Wirkliche verhalten, so stehen beide in wesentlicher Beziehung: es liegt im Begriff des Möglichen, dass es ein Wirkliches werde, und im Begriff des Wirklichen, dass es die Wirklichkeit des Möglichen sei; wie alles, was wirklich sein soll, möglich sein muss, so kann auch umgekehrt verlangt werden, dass das, was möglich ist, irgend einmal wirklich werde, denn was niemals wirklich werden wird, das ist auch nicht möglich [2]. Aristoteles versteht ja unter der Möglichkeit nicht blos die logische oder formale, sondern zugleich die reale Möglichkeit: der Stoff ist an sich, oder der Anlage nach, dasselbe, dessen Wirklichkeit die Form ist, er weist daher durch sich selbst auf die Form hin, ist der Formbestimmung bedürftig, er hat, wie Aristoteles die Sache darstellt, ein natürliches Verlangen nach der Form, bewegt sich durch ihre Anziehungskraft ihr entgegen, wird durch sie sollicitirt, sich zur Wirklichkeit zu entwickeln [3]. Die Form andererseits ist dasjenige, was dem Stoff seine Vollendung giebt, das in ihm nur der Möglichkeit nach Gesetzte zur Wirklich-

---

[1] Metaph. VII, 15 (s. o. 148, 3). c. 10 (s. o. 256, 1). VIII, 1. 1042, a, 29: τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (Form und Stoff), οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι. c. 3. 1043, b, 10: οὐδὲ δὴ ὁ ἄνθρωπός ἐστι τὸ ζῷον καὶ δίπουν, ἀλλά τι δεῖ εἶναι ὃ παρὰ ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ' ὕλη … ἡ οὐσία· ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν. εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι καὶ οὐσίας (so Bonitz), τοῦτο αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν λέγοιεν. ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι … τὸ εἶδος οὐδεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε (wofür Bon. vermuthet: ποιεῖ εἰς τόδε) γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. c. 5, Anf.: ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσίν, καὶ ὅλως τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαί, οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται, ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν. Vgl. S. 235, 3. 238, 2.

---

1) Vgl. S. 148, 1. 243, 2. 258, 4. De an. II, 1. 412, b, 6. c. 2. 414, a, 19 ff.

2) Arist. widerspricht zwar Metaph. IX, 3 der megarischen Behauptung, dass etwas nur so lange möglich sei, als es wirklich ist; aber er verbietet auch (ebd. c. 4, Anf.) zu sagen: ὅτι δυνατὸν μὲν τοδὶ οὐκ ἔσται δὲ, weil das, in dessen Natur es liegt, nie zu sein, auch kein Mögliches sei, und er läugnet desshalb (wie S. 256, 1 nachgewiesen wurde), dass bei Dingen von ewiger Dauer etwas vorkommen könne, was nur möglich, aber nicht wirklich wäre.

3) M. vgl. was S. 238, 1 aus Phys. I, 9 angeführt wurde, und was sich uns später über die Art ergeben wird, wie die Gesammtheit des Stofflichen, oder die Welt, durch die Gottheit, und der Leib durch die Seele bewegt wird. Nur darf man bei dem Streben oder Verlangen (ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι), welches Arist. dem Stoffe beilegt, natürlich nicht an eine bewusste Thätigkeit, sondern blos im Allgemeinen an einen im Stoffe wirkenden Trieb denken.

keit bringt, sie ist die Energie oder Entelechie der Materie [1]. Die Entelechie der Materie aber, die Verwirklichung des Möglichen als solchen, ist die Bewegung [2]: das Verhältniss von Form und Stoff führt uns zu der Untersuchung über die Bewegung und ihre Gründe.

241.1)

[1] Diese beiden Ausdrücke werden von Arist. (wie Trendelenburg De an. 296 f. und Schwegler Arist. Metaph. IV, 221 f. 173 f. zeigen, und wie auch schon S. 241, 1 bemerkt wurde) in der Regel nicht unterschieden, und wenn er diess an einzelnen Orten zu thun scheint, hält er doch den Unterschied so wenig fest, dass sich ihr Verhältniss bald so, bald umgekehrt bestimmen würde. So wird die Bewegung gewöhnlich die Entelechie des Stoffes, die Seele die Entelechie des Leibes genannt (vgl. Phys. III, 1. 200, b, 26. 201, a, 10. 17. 28. 30. b, 4. VIII, 1. 251, a, 9. De an. II, 1. 412, a, 10. 21. 27. b, 5. 9. 28. 413, a, 5 ff. c. 4. 415, b, 4 ff.); Metaph. IX, 6. 8 jedoch (1048, b, 6 ff. vgl. Z. 1. 1050, a, 30 ff.) wird die Bewegung zur Energie gerechnet, während sie sich doch andererseits von ihr (ebd. c. 6. 1048, b, 18 ff.) unterscheiden soll, wie das Unvollendete vom Vollendeten, so dass nur die Thätigkeit Energie hiesse, deren Zweck in ihr selbst liegt, wie das Sehen, Denken, Leben, Glückseligsein, diejenige dagegen, welche ihren Zweck ausser sich hat und mit seiner Erreichung aufhört, wie das Bauen, Gehen u. s. w., Bewegung. (Ueber diese zweierlei Thätigkeiten s. m. auch c. 8. 1050, a, 23 ff.). Ja Metaph. IX, 3. 1047, a, 30 scheint ἐντελέχεια den Zustand der Vollendung, ἐνέργεια die auf seine Erreichung gerichtete Thätigkeit, die Bewegung, zu bezeichnen (δοκεῖ γὰρ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι), ebenso c. 8. 1050, a, 22. Für den Vollendungszustand steht ἐντελέχεια auch De an. II, 5. 417, b, 4. 7. 10. 418, a, 4. (Dass Metaph. XI, 9. 1065, b, 16. 33 wiederholt ἐνέργεια steht, wo Phys. III, 1 ἐντελέχεια hat, ist bei der Unächtheit dieses Abschnitts unerheblich.) Anderswo heisst die Bewegung eine ἐνέργεια ἀτελής, ἐν. τοῦ ἀτελοῦς, und wird als solche von der ἁπλῶς ἐνέργεια τοῦ τετελεσμένου unterschieden (s. u. 266, 3). Auch für diese steht aber ἐντελέχεια, z. B. De an. II, 5. 417, a, 28, und der gleiche Ausdruck kommt für die reine stofflose Form, die Gottheit, vor, Metaph. XII, 8. 1074, a, 35. c. 5. 1071, a, 36. Phys. III, 3, Anf. wird die Wirksamkeit des Bewegenden ἐνέργεια, die Veränderung des Bewegten ἐντελέχεια genannt, was auch ganz passend erscheint, da dieses, nicht jenes, durch die Bewegung zur Vollendung gebracht wird; im Folgenden steht jedoch ἐντελέχεια von beiden, und Metaph. IX, 8. 1050, a, 30 ff. heisst es mit Beziehung auf die oben unterschiedenen zwei Arten von Thätigkeiten: bei denen, welche ihren Zweck ausser sich haben, sei die Energie in dem Bewegten, bei den andern in dem Wirkenden. Es lässt sich so für die Unterscheidung der beiden Ausdrücke kein fester Sprachgebrauch nachweisen.

[2] Phys. III, 1. 201, a, 10. b, 4: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν ... ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατὸν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν. VIII, 1. 251, a, 9: φαμὲν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν. Dasselbe Metaph. XI, 9. 1065, b, 16. 33; s. vor. Anm.

8. Die Bewegung und das erste Bewegende.

Was Aristoteles mit der eben angeführten Definition ausdrücken will, hat er selbst erläutert. Die Bewegung ist die Entelechie dessen, was der Möglichkeit nach ist, d. h. sie ist diejenige Thätigkeit, wodurch das vorher nur als Anlage Gesetzte Dasein erhält, das Bestimmtwerden der Materie durch die Form, der Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit [1]; die Bewegung des Bauens z. B. besteht darin, dass das Material, aus dem ein Haus werden kann, wirklich zu einem Hause verarbeitet wird. Sie ist aber die Entelechie des Möglichen, nur als eines solchen, d. h. nach der Beziehung, in welcher es ein blos Potentielles ist; die Bewegung des Erzes z. B., aus dem eine Bildsäule gegossen wird, betrifft dieses nicht, sofern es Erz ist, denn insofern bleibt es unverändert, insofern war es aber auch schon vorher der Wirklichkeit nach, sondern nur sofern es die Möglichkeit, zur Bildsäule gestaltet zu werden, in sich enthält [2]. Diese Unterscheidung findet übrigens, wie natürlich, nur da ihre Anwendung, wo es sich um eine bestimmte Bewegung handelt, denn diese vollzieht sich immer an einem solchen, das schon irgendwie wirklich ist; fassen wir dagegen den Begriff der Bewegung allgemein, so ist sie überhaupt das Wirklichwerden des Möglichen, die Vollendung der Materie durch die Formbestimmung, denn die Materie als solche ist ja blosse Möglichkeit, die noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit gelangt ist. Unter diesen Begriff fällt nun aber alle und jede Veränderung, alles Werden und Vergehen; nur auf die absolute Entstehung und Vernichtung würde er nicht zutreffen, da bei dieser auch der Stoff hervorgebracht oder aufgehoben würde, eine solche nimmt aber Aristoteles auch gar nicht an [3]. Wenn er daher auch das Werden und Vergehen für keine Bewegung gelten lassen will, und desshalb sagt, es sei zwar jede Bewegung eine Veränderung, aber nicht jede Veränderung eine Bewegung [1], so ist doch auch dieses nur ein relativer Unterschied, der sich im allgemeinen Begriff der Bewegung aufhebt; wesshalb auch Aristoteles selbst anderwärts [2] „Bewegung“ und „Veränderung“ gleichbedeutend gebraucht. Das Nähere über die verschiedenen Arten der Bewegung gehört der Physik an.

---

[1] Dass nur dieser Uebergang, nicht der dadurch erreichte Zustand, nur die Verwirklichung, nicht die Wirklichkeit mit dem Ausdruck Entelechie oder Energie gemeint ist, liegt theils in der Natur der Sache, theils in der wiederholten Bezeichnung der Bewegung als einer unvollendeten Energie (S. 266, 3. 264, 1). Auch sonst unterscheidet Aristoteles zwischen beiden: die Lust z. B. soll desshalb keine Bewegung sein, weil die Bewegung in jedem Augenblick unvollendet, sie dagegen vollendet, jene ein Verfolgen, sie ein Erreichthaben des Ziels, eine Folge der vollendeten Thätigkeit ist; Eth. N. X, 3. 4. VII, 13. 1153, a, 12.

[2] Phys. III, 1 (Metaph. XI, 9).

[3] S. o. 235, 3. 238, 2.

Alle Bewegung also ist ein Mittleres zwischen potentiellem und aktuellem Sein, eine Möglichkeit, die zur Wirklichkeit hinstrebt, und eine Wirklichkeit, die noch an die Möglichkeit gebunden ist, eine unvollendete Wirklichkeit. Von der blossen Potentialität unterscheidet sie sich dadurch, dass sie Entelechie ist, von der reinen Energie als solcher dadurch, dass in der Energie die auf einen Zweck gerichtete Thätigkeit zugleich ein Erreichthaben des Zwecks ist, das Denken z. B. im Suchen zugleich geistiger Besitz des Gedachten, wogegen die Bewegung im Erreichen des Ziels erlischt, und darum nur ein unvollendetes Streben ist [3]. Auch jede bestimmte Bewegung ist daher Uebergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten, von dem, was ein Ding zu sein aufhört, in das, was es erst werden soll; wo kein Gegensatz ist, da ist auch keine Veränderung [1]. Aus diesem Grunde setzt nun alle Bewegung zweierlei voraus, ein Bewegendes und ein Bewegtes, ein aktuelles und ein potentielles Sein. Das blos Potentielle kann keine Bewegung erzeugen, denn ihm fehlt die Energie, das Aktuelle als solches ebensowenig, denn in ihm ist nichts Unvollendetes und Unentwickeltes; die Bewegung ist nur zu begreifen als die Wirkung des Aktuellen, oder der Form, auf das Potentielle oder die Materie [2], und auch in dem, was sich selbst bewegt, muss doch immer das Bewegende ein anderes sein als das Bewegte, wie in den lebenden Wesen die Seele ein anderes ist als der Leib, und in der Seele selbst, wie wir unten noch finden werden, der thätige Theil ein anderer, als der leidende [3]. So wenig daher ohne den Stoff oder das potentielle Sein ein Werden möglich wäre, so wenig ist es ohne ein Wirkliches möglich, das ihm als bewegende Ursache vorausgeht, und auch wo sich das Einzelne aus der blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelt, wo mithin jene in ihm selbst früher ist, als diese, muss ihm doch ein anderes Einzelnes in aktueller Existenz vorangehen: das organische Individuum entsteht aus dem Samen, aber der Same wird von einem andern Individuum hervorgebracht — das Ei ist nicht früher, als die Henne [1]. Ebenso aber umgekehrt: wo ein Wirkliches mit einem Möglichen zusammentrifft, und keine äussere Hemmung dazwischentritt, da entsteht immer die entsprechende Bewegung [2]. Der Gegenstand, worin diese ihren Sitz hat, ist das Bewegte, oder der Stoff, der von welchem sie bewirkt wird, das Bewegende oder die Form, so dass sie also eine gemeinsame Thätigkeit beider ist, die aber in entgegengesetzter Richtung von ihnen ausgeht [3]. Die Wirkung des Bewegenden auf das Bewegte aber denkt sich Aristoteles durch eine fortdauernde **Berührung** beider bedingt [4], und diese Bestimmung erscheint ihm so nothwendig, dass er auch von dem schlechthin Unkörperlichen behauptet, es wirke durch Berührung: selbst das Denken soll das Gedachte durch Berührung desselben in sich aufnehmen [1], — das Gedachte verhält sich aber zum Denkenden, wie die Form zur Materie [2] — und ebenso soll sich die Gottheit als das erste Bewegende, wie wir sogleich finden werden, mit der Welt berühren [3]. Welche Bedeutung freilich dieser Ausdruck beim Unkörperlichen haben kann, hat Aristoteles nicht weiter erläutert.

---

[1] Phys. V, 1. 225, a, 20. 34 u. ö. s. u.

[2] Z. B. Phys. III, 1. 201, a, 9 ff. c. 2, Anf. IV, 10, Schl. VIII, 7. 261, a, 9 u. ö.

[3] Phys. III, 2. 201, b, 27: τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτὴν ἁπλῶς· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσὸν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. Sie sei desshalb weder eine στέρησις, noch eine δύναμις, noch eine ἐνέργεια ἁπλῆ. (Dasselbe Metaph. XI, 9. 1066, a, 17). VIII, 5. 257, b, 6: κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἐστὶ δυνάμει κινούμενον οὐκ ἐντελεχείᾳ· τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει. ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν. Metaph. IX, 6. 1048, b, 17: ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἡ ἰσχνασία, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος, ἀλλ' ἐκείνῃ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις … οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν u. s. w. ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. Vgl. c. 8. 1050, a, 23 ff. und oben S. 264, 1. De an. II, 5. 417, a, 16: καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις ἀτελὴς μέντοι. III, 7. 431, a, 6: ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου.

---

[1] Phys. V, 1. 224, b, 26 ff. 225, a, 10. Metaph. VIII, 1. 1042, a, 32. XII, 2. 1069, a, 13: εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθέκαστον αἱ μεταβολαί· ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.

[2] Phys. III, 2 (S. 266, 3). VIII, 5. 257, b, 8. Metaph. IX, 8 bes. 1050, b, 8 ff. XII, 3. s. o. 235, 3. Phys. VII, 1: ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι: auch bei dem scheinbar sich selbst Bewegenden könne die bewegte Materie nicht zugleich das Bewegende sein, denn wenn ein Theil derselben ruhe, so ruhe auch das Ganze, Ruhe und Bewegung des sich selbst Bewegenden aber könne nicht von einem Anderen abhängig sein. Der wahre Grund jener Bestimmung ist indessen der oben und Phys. III, 2 angegebene. Gen. et corr. II, 9: weder die Form für sich, noch die Materie für sich erkläre das Werden; τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ποιεῖν καὶ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως. Weiteres S. 234 ff.

[3] S. vor. Anm. und Phys. III, 4. 255, a, 12: ein συνεχὲς καὶ συμφυὲς kann unmöglich sich selbst bewegen; ᾗ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μὴ ἁφῇ, ταύτῃ ἀπαθές (vgl. Metaph. IX, 1. 1046, a, 28)· ἀλλ' ᾗ κεχώρισται, ταύτῃ τὸ μὲν πέφυκε ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν. Kein einheitliches Wesen bewegt demnach sich selbst, ἀλλ' ἀνάγκη διῃρῆσθαι τὸ κινοῦν ἐν ἑκάστῳ πρὸς τὸ κινούμενον, οἷον ἐπὶ τῶν ἀψύχων ὁρῶμεν, ὅταν κινῇ τι τῶν ἐμψύχων αὐτά· ἀλλὰ συμβαίνει καὶ ταῦτα ὑπό τινος ἀεὶ κινεῖσθαι· γένοιτο δ' ἂν φανερὸν διαιροῦσι τὰς αἰτίας. c. 5. 257, b, 2: ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὑτό· φέροιτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φορὰν, ἓν ὂν καὶ ἄτομον τῷ εἴδει u. s. w. ἔτι διώρισται ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν u. s. w. (s. S. 266, 3). Von einer „Identität des Bewegenden und Bewegten“ (Biese Phil. d. Arist. I, 402, 7. 481) kann daher gerade nach Aristoteles am Wenigsten gesprochen werden, und dass es solches giebt, das zugleich bewegt und bewegt wird (Phys. III, 2. 202, a, 3 u. o.), beweist nach den eben angeführten Erklärungen nicht das Geringste dafür.

---

[1] Metaph. IX, 8. 1049, b, 24: ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· 1050, b, 3: φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως· καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. XII, 3 (s. o. 235, 3). XII, 5. 1071, b, 22 ff. c. 6. 1072, a, 9: πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως .. εἰ δὲ μελλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. Gen. an. II, 1. 734, b, 21: ὅσα φύσει γίνεται ἢ τέχνῃ ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου. Phys. III, 2, Schl.: εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν, .. ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ, οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον. Ebd. c. 7. VIII, 9. 265, a, 22. Metaph. VII, 7. c. 9, Schl. IX, 9, Schl. XII, 7. 1072, b, 30 ff. De an. II, 4, Anf. III, 7, Anf. Vgl. auch S. 247.

[2] Phys. VIII, 4. 255, b, 3 ff. Ueber den Grund davon s. m. S. 263.

[3] Phys. III, 3, wo diess ausführlich erörtert wird. V, 1. 224, b, 4. ebd. Z. 25: ἡ κίνησις οὐκ ἐν τῷ εἴδει ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ κινητῷ κατ' ἐνέργειαν. VII, 3: die ἀλλοίωσις kommt nur beim Körperlichen vor. De an. III, 2. 426, a, 2: εἰ δ' ἔστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ ... ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται. διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι ... ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι. Weiteres S. 249 f.

[4] Phys. III, 2, Schl.: ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν· συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινητικοῦ, ὥσθ' ἅμα καὶ πάσχει. VII, 1. 242, b, 24. VII, 2, Anf.: τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν ... ἅμα τῷ κινουμένῳ ἐστί· λέγω δὲ τὸ ἅμα, ὅτι οὐδέν ἐστιν αὐτῶν μεταξύ· τοῦτο γὰρ κοινὸν ἐπὶ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντός ἐστιν, was sofort von allen Arten der Bewegung bewiesen wird. Gen. et corr. I, 6. 322, b, 21.

---

c. 9. 327, a, 1. Gen. an. II, 1. 734, a, 3: κινεῖν τε γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον· Vgl. S. 269, 3. Dass diese Berührung des Bewegenden mit dem Bewegten nach Aristoteles nicht blos eine einmalige, durch die es nur den ersten Anstoss erhielte, sondern eine während der ganzen Dauer der Bewegung fortgehende sein soll, erhellt namentlich aus seinen Annahmen über die Wurfbewegung. Hier scheint sich ein Körper zu bewegen, nachdem er aufgehört hat, mit dem Bewegenden in Berührung zu stehen. Diess kann aber Aristoteles nicht zugeben; er nimmt daher an (Phys. VIII, 10. 266, b, 27 ff. 267, b, 11 vgl. IV, 8. 215, a, 14. De insomn. 2. 459, a, 29 ff.), der Werfende bewege zugleich mit dem geworfenen Körper auch das Medium, durch welches der letztere sich bewegt (wie Luft oder Wasser), und zunächst von diesem gehe die Bewegung des Geworfenen aus, wenn es sich vom Werfenden entfernt hat. Weil aber diese Bewegung fortgeht, nachdem die des Werfenden schon aufgehört hat, während doch nach seiner Voraussetzung die des Mediums zugleich mit der des Werfenden aufhören muss, greift er zu der seltsamen Auskunft, dass das Medium noch bewegen könne, wenn es auch selbst nicht mehr bewegt werde: οὐχ ἅμα παύεται κινοῦν καὶ κινούμενον, ἀλλὰ κινούμενον μὲν ἅμα ὅταν ὁ κινῶν παύσηται κινῶν, κινοῦν δὲ ἔτι ἐστίν (267, a, 5). Das Gesetz der Trägheit, kraft dessen jede Bewegung fortdauert, bis sie durch eine Gegenwirkung aufgehoben wird, ist ihm demnach noch nicht bekannt. — Wie sich freilich die natürliche Bewegung der Elemente, vermöge deren jedes derselben dem ihm eigenthümlichen Ort zustreben soll, aus einer Berührung mit einem Bewegenden ableiten lasse, würde schwer zu sagen sein; ist doch durch das, was Phys. VIII, 4. 254, b, 33 ff. De coelo IV, 3, Schl. steht, nicht einmal dargethan, dass sie überhaupt von Anderem bewegt werden.

1) Metaph. XII, 7. 1072, b, 20 vgl. IX, 10. 1051, b, 24.

2) Ebd. XII, 9. 1074, b, 19. 29. De an. III, 4. 429, b, 22. 29 ff.

3) Gen. et corr. I, 6. 322, b, 21: nichts kann auf Anderes wirken, was sich nicht mit ihm berührt, und bei allem, was zugleich bewegt und bewegt wird, muss diese Berührung gegenseitig sein (323, a, 20 ff.); ἔστι δ' ὡς ἐνίοτέ φαμεν τὸ κινοῦν ἅπτεσθαι μόνου τοῦ κινουμένου, τὸ δ' ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου (das Berührende berühre kein solches, von dem es wieder berührt wird) ... ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν· φαμὲν γὰρ ἐνίοτε τὸν λυποῦντα ἅπτεσθαι ἡμῶν, ἀλλ' οὐχ αὐτοὶ ἐκείνου. Dass diess freilich nicht mehr ist, als ein Spiel mit Worten, liegt am Tage.

Aus diesem Begriff der Bewegung folgt nun, dass die Bewegung überhaupt so ewig ist, wie die Form und der Stoff [1], deren wesentliche Beziehung sie darstellt, dass sie weder Anfang noch Ende hat. Denn wenn sie angefangen hätte, so müssten vor diesem Anfang Bewegendes und Bewegtes entweder schon gewesen sein, oder nicht. Sind sie nicht gewesen, so müssten sie erst geworden sein, es hätte mithin vor der ersten Bewegung schon eine Bewegung stattgefunden. Sind sie gewesen, so lässt es sich nicht denken, dass sie nicht auch bewegt hätten, wenn es damals schon in ihrer Natur lag, zu bewegen; war diess aber nicht der Fall, so hätte erst eine Wirkung eintreten müssen, durch welche sie diese Beschaffenheit erhielten, wir hätten also auch in diesem Fall eine Bewegung vor der Bewegung. Das Gleiche gilt aber auch nach der anderen Seite hin. Das Aufhören einer Bewegung ist immer durch eine andere Bewegung bedingt, die der ersten eine Ende macht: wie wir dort zu einer Veränderung geführt würden, welche der ersten vorangienge, so hier zu einer, welche der letzten nachfolgte. Die Bewegung ist mithin ohne Anfang und Ende, die Welt ist nie entstanden und wird nie vergehen [2].

---

[1] Ueber diese vgl. m. S. 235, 3. 238, 2.

[2] Phys. VIII, 1. Denselben Satz beweist Aristoteles De coelo I, 10—12 gegen die, welche zwar einen Anfang, aber kein Ende der Welt annehmen. Der Hauptgedanke dieses ziemlich verwickelten Beweises liegt in der Bemerkung (c. 12), dass Anfang und Endlosigkeit, Ende und Anfangslosigkeit sich ausschliessen. Was während einer unendlichen Zeit sein kann, das kann nie nicht sein; denn da nur dasjenige möglich ist, aus dessen Wirklichkeit nichts Unmögliches folgt (a. a. O. 281, b, 15 und oben S. 160, 2), so müsste, wenn etwas zugleich die Möglichkeit besässe, unendliche Zeit zu sein und irgend einmal nicht zu sein, auch aus der Annahme, es sei wirklich unendliche Zeit und zugleich irgend einmal nicht, nichts Unmögliches folgen (freilich kein ganz bündiger Schluss). Was somit unendliche Zeit sein kann, das kann nie nicht sein, und umgekehrt: was ewig sein kann, das ist ewig, was irgend einmal nicht sein kann, das ist von beschränkter Dauer, es hat einen Anfang und ein Ende, das γενητὸν fällt mit dem φθαρτὸν, das ἀγένητον mit dem ἄφθαρτον und diese beiden mit dem ἀΐδιον zusammen (vgl. hiezu S. 256, 1). Warum sollte auch, was unendliche Zeit nicht war, gerade in diesem bestimmten Zeitpunkt zu sein anfangen, oder das, was unendliche Zeit war, gerade in diesem Zeitpunkt zu sein aufhören (a. a. O. 283, a, 11)? Was ungeworden oder unvergänglich ist, kann diess nicht zufälligerweise, sondern nur vermöge seiner Natur sein, seine Natur muss die Möglichkeit des Nichtseins ausschliessen; umgekehrt, was entstanden

ist aber auch die Bewegung nach dieser Seite hin unendlich, so muss sie doch nach einer andern begrenzt sein. Wenn jede Bewegung als solche ein Bewegendes voraussetzt, so lässt sich die Bewegung überhaupt nur unter der Voraussetzung eines ersten Bewegenden erklären, das nicht wieder durch Anderes bewegt wird, denn ohne diese Annahme kämen wir zu einer unendlichen Reihe der bewegenden Ursachen; aus einer solchen könnte aber niemals eine wirkliche Bewegung hervorgehen, weil sie nie zu einer ersten Ursache führte, ohne welche doch keine von allen folgenden wirken könnte; und dieser Folgerung lässt sich auch nicht durch die Annahme ausweichen, dass das Bewegte sich gegenseitig bewege, denn das Bewegende muss immer schon sein, was das Bewegte erst wird [1]), Dasselbe kann also nicht zugleich und in derselben Beziehung bewegend und bewegt sein. Es muss also ein erstes Bewegendes geben. Dieses könnte nun entweder selbst wieder ein Bewegtes und mithin ein sich selbst Bewegendes sein, oder ein Unbewegtes. Der erste von diesen Fällen führt aber auf den zweiten zurück, da auch in dem sich selbst Bewegenden immer das Bewegende von dem Bewegten verschieden sein muss. Es muss also ein Unbewegtes geben, welches der Grund aller Bewegung ist [2]). Oder wie diess anderwärts kürzer gezeigt wird: da alle Bewegung von einem Bewegenden ausgehen muss, da dieses ferner nicht blos ein Mögliches, sondern nur ein Wirkliches sein kann, da endlich die Bewegung anfangslos ist, so setzt sie ein Wirkliches voraus, das ebenso ewig ist, als sie selbst, und das als die Voraussetzung aller Bewegung unbewegt sein muss [3]). Es giebt demnach überhaupt dreierlei: solches, das nur bewegt wird, und nicht

---

oder vergänglich ist, dessen Natur muss sie mit sich bringen; es ist daher gleich unmöglich, dass das Gewordene unvergänglich und dass das Ungewordene vergänglich sei (a. a. O. 283, a, 29 ff.). Noch ein weiterer Beweis für die Ewigkeit der Bewegung, welcher vom Begriff der Zeit ausgeht (Phys. VIII, 1. 251, b, 10 ff.), wird uns im nächsten Kapitel begegnen; das Gleiche liesse sich aus dem Satze (Phys. VI, 6) darthun, dass jede Bewegung eine frühere voraussetze.

[1]) Vgl. S. 267 f.

[2]) Phys. VIII, 5 vgl. VII, 1.

[3]) Metaph. XIII, 6. c. 7. Anf. Vgl. II, 2, wo ausgeführt wird, dass weder die bewegenden, noch die formalen, noch auch die Zweckursachen einen Rückgang in's Unendliche gestatten.

bewegt (die Materie), solches das bewegt und bewegt wird (die Natur), und solches, das nur bewegt, aber nicht bewegt wird (die Gottheit) [1]. — Wie wenig übrigens diese Bestimmung im aristotelischen System allein steht, konnte auch schon unsere frühere Erörterung zeigen. Das Wirkliche im höchsten Sinn kann nur in der reinen Form ohne Stoff, nur in dem absoluten Subjekt liegen, welches als Einzelnes zugleich das Allgemeinste, als die vollendete Form zugleich die bewegende Kraft und der Zweck der Welt ist [2]. Die Stufenreihe des Seins, welche vom ersten formlosen Stoff aufsteigend sich erhebt, kommt erst in der Gottheit zu ihrem Abschluss. Und von dem letzteren Gesichtspunkt war Aristoteles wirklich in einer der verlorenen Schriften beim Beweis für's Dasein Gottes ausgegangen [3]. Anderswo [4] hatte er den Götterglauben populärer aus zwei Quellen abgeleitet: aus der Selbstbetrachtung, welche in dem Ahnungsvermögen der Seele die Spuren des Göttlichen aufzeige, und aus der Betrachtung des Himmels [5]; wie laut die Schönheit und Ordnung des Weltganzen von der Gottheit zeuge, führt er in einem bekannten Bruchstück aus [1]. Auch diese Darstellungen finden ihre Berechtigung in seinem System, wenn wir auch immerhin Einzelnes darin ohne Zweifel aus ihrer minder strengen Haltung oder aus einer älteren, dem Platonismus noch näher stehenden, Gestalt seiner Lehre zu erklären haben. Das Ahnungsvermögen, das sich in weissagenden Träumen und enthusiastischen Zuständen offenbart, ist nur eine unklare Aeusserung jener Kraft, welche als thätiger Verstand das Band zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist bildet [2]; die Schönheit der Welt, der harmonische Zusammenhang ihrer Theile, die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung, die Herrlichkeit der Gestirne und die unverbrüchliche Ordnung ihrer Bewegungen weist nicht allein auf die Sterngeister, in denen wir später die Lenker der himmlischen Sphären erkennen werden, sondern auch über sie hinaus auf das Wesen, von welchem die einheitliche Bewegung des Weltganzen und die Zusammenstimmung alles Einzelnen zum Ganzen allein ausgehen kann [3]. Wenn daher Aristoteles an den angeführten Orten den Beweis für das Dasein Gottes, nach dem sokratischen und platonischen Vorgang [1]), auf teleologischem Weg führte, und wenn er anderswo die zweckmässig wirkende Naturkraft der Gottheit gleichsetzt [2]), so ist diess nicht blos eine Anbequemung an unwissenschaftliche Vorstellungen, sondern es hat in seinem System einen guten Sinn: die Einheit und Zweckmässigkeit der Welt lässt sich eben nur aus der Einheit der obersten Ursache erklären. Indessen hat der Philosoph in seinen Hauptwerken den Beweis für die Wirklichkeit des höchsten Wesens nicht ohne Grund gerade an die Untersuchung über die Bewegung angeknüpft, denn diese ist es, durch welche das unvollkommene Sein des Endlichen an sich selbst zu dem vollendeten der reinen Form hinstrebt; hier ist daher der Punkt, wo die Nothwendigkeit dieses Fortgangs am Gegenstand selbst am Unmittelbarsten heraustritt.

---

[1] Phys. VIII, 5. 256, b, 20. Metaph. XII, 7. 1072, a, 24. De an. III, 10. 433, b, 13.

[2] Vgl. S. 233. 247 f. und was unten über die Gottheit als die höchste Form, die reine Energie, den obersten Endzweck anzuführen sein wird. Metaph. XII, 7. 1072, a, 35: ἔστιν ἄριστον ἀεὶ (in jeder Reihe des Seienden) ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.

[3] Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 487, a, 6: λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας (s. o. S. 58 f.). „Καθόλου γὰρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ἐστὶν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον.“ (Das Folgende ist nicht mehr Citat aus der aristotelischen Schrift, sondern Erläuterung der Stelle De coelo I, 9. 279, a, 32 ff.)

[4] Vielleicht gleichfalls in einer Stelle der Schrift π. Φιλοσοφίας.

[5] Sext. Math. IX, 20: Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. So lasse ja Homer Patroklus und Hektor im Sterben Weissagungen aussprechen. ἐκ τούτων οὖν, φησίν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεὸν τὸ καθ' ἑαυτὸν [-ὸ] ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.

---

[1] In der glänzenden Stelle b. Cic. N. De. II, 37, 95, welche in ihrem Anfang an das platonische Bild von den Höhlenbewohnern (Rep. VII, Anf.) erinnert: *si essent, qui sub terra semper habitavissent, ... accepissent autem fama et auditione, esse quoddam numen et vim Deorum: deinde aliquo tempore, patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria coelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent adspexissentque solem ejusque tum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent, quod in diem efficeret toto coelo luce diffusa: cum autem terras nox opacasset, tum coelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: haec cum viderent profecto et esse Deos et haec tanta opera Deorum esse arbitrarentur.* Nach Cic. N. De. II, 49, 125 scheint Arist. auch den Instinkt der Thiere zur teleologischen Begründung des Götterglaubens benützt zu haben.

[2] Hierüber tiefer unten.

[3] M. vgl. hierüber, ausser der S. 275, 7 anzuführenden Stelle De coelo I, 9, Metaph. XII, 7. 1072, a, 35 ff. (s. u.), wo die Gottheit als das ἄριστον oder das οὗ ἕνεκα bezeichnet und eben hieraus ihre bewegende Einwirkung auf die Welt hergeleitet wird; namentlich aber c. 10, wo die Frage erörtert wird: ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως, ὥσπερ στράτευμα. Bei einem solchen liege nämlich das Gute sowohl in dem Feldherrn, als in der Ordnung des Ganzen, in jenem aber noch ursprünglicher, als in dieser. Mit einem Heere wird nun das Weltganze verglichen: πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ

Wie nun dieses höchste Sein näher zu bestimmen ist, muss sich aus dem Bisherigen ergeben. Da die Bewegung ewig ist, so muss sie auch stetig (συνεχὴς) sein, sie kann mithin nur Eine sein. Eine Bewegung aber ist die, welche von Einem Bewegenden und Einem Bewegten ausgeht; das erste Bewegende ist also nur Eines, und dieses muss ebenso ewig sein, als es die Bewegung selbst ist [3]). Dass ferner dieses Eine schlechthin unbewegt ist, erhellt

---

πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει, ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηθὲν, ἀλλ' ἐστί τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, nur dass jedes Wesen von dieser Ordnung um so vollständiger beherrscht werde, je edler es sei, ähnlich wie in einem Hauswesen, wo die Freien einer strengeren Geschäftsordnung unterworfen seien, als die Sklaven. τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον. Alle anderen Systeme, ausser dem aristotelischen, müssen von entgegengesetzten Principien ausgehen, dieses nicht, οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐθέν (1075, b, 21. 24). Nehme man vollends mit Speusippus eine ganze Reihe ursprünglicher Principien an, so hebe man den Zusammenhang alles Seins auf (m. s. die Stelle 1ste Abth. S. 657, 1); τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω." Vgl. XIV, S. 1090, b, 19, wo Demselben entgegengehalten wird: οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία, und über den Ausdruck ἐπεισοδιώδης Poët. c. 9. 1451, b, 34.

[1] S. 1ste Abth. S. 115 ff. 599 f.

[2] De coelo I, 4, Schl.: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

[3] Phys. VIII, 6. 259, a, 13. Vgl. S. 278, 3. Ueber Stetigkeit und Einheit der Bewegung wird im nächsten Kapitel weiter zu sprechen sein.

ausser dem früher Bemerkten auch aus der Stetigkeit und Gleichmässigkeit der Bewegung; denn was bewegt wird, das kann, da es selbst sich verändert, keine ununterbrochene und gleichförmige Bewegung mittheilen [1]; das erste Bewegende ist demnach ein solches, dessen Wesen die Möglichkeit des Andersseins ausschliesst, es ist schlechthin nothwendig, und eben diese seine absolute Nothwendigkeit ist der Zusammenhalt der Welt [2]. Unveränderlich aber und die Ursache einer ewigen Bewegung kann nur das Unkörperliche sein, denn das Unkörperliche allein ist keiner Veränderung fähig [3], alles dagegen, was einen Stoff hat, ist der Bewegung und dem Wechsel unterworfen [4], kann sich so oder anders verhalten [5]; alles Körperliche ferner hat eine Grösse, und jede Grösse ist begrenzt, das Begrenzte aber kann unmöglich eine unendliche Wirkung, wie die ewige Bewegung, hervorbringen, da Bewegtes so wenig eine unbegrenzte, als Unbegrenztes eine begrenzte Kraft hat [6]. Das erste Bewegende muss also schlechthin unkörperlich, untheilbar und ausser dem Raume, ohne Bewegung Leiden und Veränderung, es muss mit Einem Wort die absolute Wirklichkeit, die reine Energie sein [7]; woraus dann auch wieder umgekehrt mittelst des Satzes, dass alles Vielfache einen Stoff habe, auf die Einheit des obersten Princips und des von ihm Bewegten zurückgeschlossen wird [1]. Der Grund aller Bewegung, oder die Gottheit, ist mithin überhaupt das reine Wesen, die absolute Form (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), die schlechthin unkörperliche Substanz. Diese ist aber das Denken. Nicht allein im körperlichen Dasein ist die Form an den Stoff gebunden, sondern auch die Seele hat eine wesentliche Beziehung zum Leibe, nur das reine, für sich seiende Denken ist frei von aller Materialität. Nur im Denken ist auch eine vollkommene Thätigkeit. Weder die hervorbringende (ποιητικὴ), noch die handelnde (πρακτικὴ) Thätigkeit ist vollkommen, weil beide ihren Zweck ausser sich haben, und insofern gleichfalls eines Stoffes bedürfen [2];

---

[1] Phys. VIII, 6. 259, b, 22. c. 10. 267, a, 24 ff.

[2] Metaph. XII, 7. 1072, b, 7: ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς .. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ καλῶς (d. h. sofern es nothwendig ist, ist es gut, denn, wie diess sogleich erklärt wird, seine Nothwendigkeit ist weder eine äussere noch eine blos relative, sondern die absolute, das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως, ἀλλ' ἁπλῶς ἀναγκαῖον) .. ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

[3] Wie diess nach dem Früheren keines Beweises mehr bedarf. Alle Veränderung ist ja Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; dieser Uebergang ist nur da abgeschnitten, wo kein Stoff, mithin kein δυνάμει ὂν ist. Vgl. ausser S. 250, 1 auch Phys. VI, 4, Anf. den Nachweis, dass alles, was sich verändert, theilbar sein müsse. So werden wir auch finden, dass die Seele an sich selbst unbewegt sein soll.

[4] Phys. VIII, 6. 259, b, 18. Vgl. vor. Anm. und S. 256, 1.

[5] Metaph. XII, 6. 1071, b, 20 vgl. VII, 7. 1032, a, 20. c. 10. 1035, a, 25. IX, 8. 1050, b, 6 ff.

[6] Phys. VIII, 10. 266, a, 10 ff. 267, b, 17. Metaph. XII, 7, Schl.

[7] Metaph. XII, 6. 1071, b, 16 ff. c. 7. 1072, b, 6. c. 8. 1074. a, 35. c. 9. 1074, b, 28. IX, 8. 1050, b vgl. d. vor. u. d. folg. Anm. De coelo I, 9. 279, a, 16: ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ' ἔστιν οὔτε ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα. φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ

πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φορὰν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Nach einigen Bemerkungen über den Ausdruck αἰὼν fährt sodann Aristoteles fort: τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. So sei ja anerkannt, dass die höchste Gottheit (τὸ θεῖον πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον) unveränderlich sein müsse. οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅ τι (Nominat.) κινήσει ..., οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθὲν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν. Ob diese Schilderung freilich auf das erste Bewegende oder das erste Bewegte (die äusserste Himmelssphäre) zu beziehen sei, darüber waren schon die alten Ausleger getheilter Meinung: nach Simpl. z. d. St. gab Alexander, und so wohl auch seine peripatetischen Vorgänger, der zweiten, die jüngeren (neuplatonischen) Exegeten der ersten Erklärung den Vorzug. Für Alexanders Ansicht scheinen im Folgenden die Worte: καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως zu sprechen, in denen das κινεῖται mit einigen der von Simpl. benützten Handschriften in κινεῖ zu verwandeln wegen des Weiteren kaum angeht; indessen kann als Subjekt hiefür füglich ὁ οὐρανὸς ergänzt werden, wenn auch im Vorhergehenden von der Gottheit gesprochen wurde. Diess aber müssen wir desshalb annehmen, weil der Gegenstand dieser Erörterung ausdrücklich als das bezeichnet wird, was ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω φορὰν ist, als das Unkörperliche, Unbewegliche, Allumfassende, das θεῖον πρῶτον καὶ ἀκρότατον, der Grund alles Seins und Lebens.

1) Metaph. XII, 8. 1074, a, 31: ὅτι δὲ εἷς οὐρανὸς, φανερόν· εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχὴ, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί· ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν . . τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.

2) Eth. N. X, 7. c. 8. 1178, b, 8 ff., wo ausgeführt wird, dass man der Gottheit keine praktische Thätigkeit zuschreiben könne; Polit. VII, 3, Schl.

das höchste Wesen aber hat keinen Zweck ausser sich, weil es selbst der letzte Zweck ist 1). Auch im Denken freilich ist noch die Möglichkeit von der Wirklichkeit, die Fähigkeit zu denken von dem wirklichen Denken (der θεωρία) zu unterscheiden. Auf die Gottheit jedoch kann dieser Unterschied keine Anwendung finden, denn in ihr kann keine Möglichkeit sein, die nicht zur Wirklichkeit herausgearbeitet wäre, wie es denn auch im Menschen nur seine endliche Natur ist, die ihm eine ununterbrochene Denkthätigkeit unmöglich macht; ihr Wesen kann nur in unaufhörlicher, nie schlummernder Betrachtung, in schlechthin vollendeter Thätigkeit bestehen 2), und diese Thätigkeit kann sich nicht verändern, denn für das Vollkommene würde jede Veränderung ein Verlust an Vollkommenheit sein 3). Gott ist also die absolute Denkthätigkeit, und eben sofern er diess ist, ist er der absolut Wirkliche und Lebendige, und der Urquell alles Lebens 4). Was ist aber der Inhalt dieses Denkens? Alles Denken erhält

---

De coelo II, 12. 292, a, 22. gen. et corr. I, 6. 323, a, 12 ff. (es könne dem Unbewegten kein ποιεῖν beigelegt werden, da dieses im Gegensatz gegen ein πάσχειν stehe). Vgl. S. 124, 4.

1) De coelo II, 12. 292, b, 4: τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσὶν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα.

2) Eth. N. X, 8. 1078, b, 20: τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. Metaph. XII, 7. 1072, b, 14: διαγωγὴ δ' ἐστὶν [τῷ πρώτῳ κινοῦντι] οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν ... ἐνεργεῖ δὲ [ὁ νοῦς] ἔχων [τὸ νοητόν] ... εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὡδί. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. c. 9. 1074, b, 28: man könne sich das göttliche Denken weder ruhend, noch auch im blossen Potenzzustande befindlich denken, denn εἰ μὴ νόησίς (aktuelles Denken) ἐστιν, ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως (vgl. IX, 8, oben 256, 1). Ebd. Schl. (nach Bonitz): wie das discursive menschliche Denken (ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ὁ τῶν συνθέτων) sich in einzelnen Augenblicken verhält, wenn es das Gute nicht an dem oder jenem, sondern als Einheit anschaut: οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.

3) Metaph. XII, 9. 1074, b, 25: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολὴ καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.

4) Metaph. XII, 7. 1072, b, 28: φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. De coelo II, 3. 286, a, 9: θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.

seinen Werth vom Gedachten, das göttliche Denken aber kann ihn von nichts ausser ihm Liegendem erhalten, und nichts anderes, als das Beste, zum Inhalt haben; das Beste aber ist nur es selbst [1]. Gott denkt mithin sich selbst, und sein Denken ist Denken des Denkens [2]; so dass also im göttlichen Denken, wie diess beim reinen Geist nicht anders sein kann, das Denken und sein Gegenstand schlechthin zusammenfällt [3]. Dieses wandellose Beruhen des Gedankens in sich selbst, diese untheilbare Einheit des Denkenden und Gedachten ist die absolute Seligkeit Gottes [4].

Diese Saetze des Aristoteles über den göttlichen Geist enthalten die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus, sofern hier zuerst die Bestimmung der selbstbewussten Intelligenz in Gott nicht blos aus der religiösen Vorstellung aufgenommen, sondern aus den Principien eines philosophischen Systems folgerichtig abgeleitet wird. Zugleich kommt aber auch hier schon die Schwierigkeit zum Vorschein, deren Lösung die letzte Aufgabe aller theistischen Spekulation ist, den Gottesbegriff so zu bestimmen, dass weder die persönliche Lebendigkeit Gottes über seiner wesentlichen Verschiedenheit von dem Endlichen, noch diese über jener verloren geht. Aristoteles, um dieser Forderung zu genügen, will die Gottheit zwar als selbstbewussten Geist gefasst wissen; dagegen soll nicht blos der Leib und das sinnliche Seelenleben, sondern auch die Willensthätigkeit, ja auch alles Denken eines Andern, ausser ihr selbst, von ihrem Wesen ausgeschlossen, und nur die Selbstbetrachtung als ihre eigenthümliche Thätigkeit übrig gelassen werden; denn wenn er da und dort von einem Thun oder Schaffen Gottes zu reden scheint [1]), ist diess nur Sache des Ausdrucks. Diese Lösung befriedigt jedoch keineswegs. Denn einerseits gehört zum persönlichen Leben die Thätigkeit des Willens ebenso wesentlich, als die des Denkens; andererseits ist auch dieses, als persönliches betrachtet, immer im Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in der Entwicklung begriffen, es ist ebenso durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände, wie durch den Wechsel der geistigen Zustände bedingt; indem Aristoteles diese Bedingungen aufhebt, und die Thätigkeit der göttlichen Vernunft auf ein durchaus eintöniges, durch keinen Wechsel und keine Entwicklung belebtes Denken ihrer selbst zurückführt, so geht in dieser Abstraktion der Begriff der Persönlichkeit wieder unter.

---

[1] Noch weniger kann natürlich ein durch Anderes hervorgerufener Affekt in Gott sein; daher der Satz (Eth. N. VIII, 9. 1158, b, 35. 1159, a, 4, bestimmter Eud. VII, 3 und aus dieser Schrift M. Mor. II, 11. 1208, b, 27), dass die Gottheit nicht liebe, sondern nur geliebt werde, dass zwischen ihr und den Menschen wegen ihres allzugrossen Abstands von denselben keine φιλία stattfinde.

[2] Metaph. XII, 9. 1074, b, 17: εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνὸν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, ... οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ ... τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι. ... πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐθὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν u. s. w. (s. 277, 3). Z. 29: wenn der νοῦς als solcher nur das Vermögen, zu denken, wäre, δῆλον, ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον· καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι· ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο, ... οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις· αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. c. 7. 1072, b, 18: ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν (das reine Denken) τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου [sc. ἐστὶ], καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα· αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. De an. III, 6. 430, b, 24: εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν.

[3] S. vor. Anm. u. Metaph. XII, 9: φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη u. s. w. ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα; ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου μία. De an. III, 4, Schl. (vgl. c. 5. c. 7, Anf.): ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.

[4] Metaph. XII, 7. 1072, b, 14: διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν u. s. w. Z. 27: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου [τοῦ νοῦ] ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. c. 9. ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην ... οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Eth. N. VII, 15. 1154, b, 25: εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν. Vgl. Polit. VII, 1. 1323, b, 23. S. 277, 2. 4. 275, 7.

Keine geringere Schwierigkeit ergiebt sich auch, wenn wir die Wirksamkeit Gottes auf die Welt in's Auge fassen. Da das höchste Wesen schlechthin unbewegt sein soll, und weder schaffend noch handelnd thätig ist, so scheint ihm auch keine Einwirkung auf ein

---

[1]) Wie Polit. VII, 3. 1825, b, 28, wo aber die πρᾶξις Gottes ausdrücklich auf seine οἰκεῖαι πράξεις, im Unterschied von den ἐξωτερικαὶ πράξεις beschränkt, das Wort also in demselben weiteren Sinn genommen wird, wie Eth. N. VII 15 (vor. Anm.) und vorher Z. 21. 1325, a, 21. De coelo I, 4, Schl.: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν, wo schon das θεὸς im populäreren Sinn = φύσις steht.

Anderes möglich zu sein; da es andererseits das erste Bewegende ist, ist sie nothwendig. Hier tritt nun die früher (S. 263) erwähnte Vorstellung ein, wornach die Form, ohne sich selbst zu bewegen, eine Anziehungskraft auf den Stoff ausübt, so dass dieser sich ihr entgegenbewegt. „Gott bewegt die Welt also: was begehrt und gedacht wird, bewegt, ohne sich zu bewegen. Dieses beides aber ist auf der höchsten Stufe dasselbe (der absolute Gegenstand des Denkens ist ebendamit das absolut Begehrenswerthe, das Gute schlechthin); denn Gegenstand des Verlangens ist das anscheinend Schöne, ursprünglicher Gegenstand des Wollens das wirklich Schöne, das Begehren aber hat in der Vorstellung (vom Werth des Gegenstands) seinen Grund, nicht diese in jenem. Das Erste mithin ist der Gedanke. Das Denken aber wird vom Denkbaren bewegt, an und für sich denkbar aber ist nur die eine Reihe [1]), und in dieser ist das Erste das Wesen, und zwar das einfache und schlechthin wirkliche". „Die Zweckursache bewegt wie das Geliebte, das (von ihr) Bewegte aber bewegt das Uebrige" [2]). Gott ist also das erste Bewegende nur sofern er der absolute Zweck der Welt ist, gleichsam der Regent, dessen Willen Alles gehorcht, der aber nicht selbst Hand anlegt [3]). Dieses aber ist er dadurch, dass er die absolute Form ist. Wie die Form überhaupt die Materie dadurch bewegt, dass sie dieselbe sollicitirt, sich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu entwickeln, so kann auch die Wirksamkeit Gottes auf die Welt keine andere sein. So fügt sich nun allerdings diese Lehre auf's Beste in's Ganze des Systems ein, ja sie bildet den eigentlichen Schlusspunkt der Metaphysik, da in ihr erst die ursprüngliche Einheit der formalen, der bewegenden und der Zweckursache und ihr Verhältniss zur materiellen vollständig zu Tage kommt; nur um so deutlicher tritt aber auch hier die schwache Seite der aristotelischen Bestimmungen über dieses Verhältniss heraus. Ausser dem Mystischen und Unklaren der Vorstellung von einem Verlangen des Bewegten nach dem Bewegenden zeigt sich diess auch noch in einer weiteren Bestimmung. Wir haben oben gesehen, dass Aristoteles annimmt, das Bewegte müsse immer vom Bewegenden berührt werden, und diese Annahme ist ihm auch schon wegen der später noch zu erörternden Behauptung, dass die räumliche Bewegung die ursprünglichste sei, Bedürfniss. Das Gleiche muss nun auch vom Verhältniss des ersten Bewegenden zur Welt gelten, wie diess auch unser Philosoph ausdrücklich sagt 2). Nun sucht er freilich die Vorstellung eines räumlichen Zusammenhangs aus diesem Begriff zu entfernen: denn theils gebraucht er den Ausdruck „Berührung“ in Verbindungen, in denen er offenbar nicht ein räumliches Zusammensein, sondern nur überhaupt eine unmittelbare Beziehung zweier Dinge bezeichnen soll 3); theils behauptet er auch 4), das Bewegte werde zwar vom ersten Bewegenden berührt, nicht aber dieses von jenem. Ist aber schon dieses ein Widerspruch, so kommt die Vorstellung des räumlichen Daseins noch auffallender in der weiteren Bestimmung herein, dass Gott die Welt von ihrem Umkreis aus in Bewegung setze. Da nämlich die ursprünglichste Bewegung überhaupt die räumliche sein soll 5), von den ursprünglichen Bewegungen im Raum aber keine schlechthin stetig und gleichmässig ist, als die Kreisbewegung 6), so kann die Wirkung des ersten Bewegenden auf die Welt zunächst nur darin bestehen, dass es ihre Kreisbewegung hervorbringt 7). Diess könnte es nun, nach

---

[1]) Νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν. Unter dieser ἑτέρα συστοιχία ist, wie die neueren Ausleger richtig bemerken, und auch aus Z. 35 erhellt, die Reihe des Seienden oder des Guten zu verstehen. Der Ausdruck bezieht sich auf die pythagoreïsch-platonische Lehre von den durch Alles sich hindurchziehenden Gegensätzen des Seienden und Nichtseienden, Vollkommenen und Unvollkommenen u. s. w., welche Arist. besonders in der Ἐκλογὴ τῶν Ἐναντίων (s. o. S. 49) entwickelt hatte, und auch sonst öfters berührt; vgl. Metaph. IV, 2. 1004, a, 1. IX, 2. 1046, b, 2. XIV, 6. 1093, b, 12. I, 5. 986, a, 23. Phys. III, 2. 201, b, 25. I, 9. 192, a, 14. gen. et corr. I, 3. 319, a, 14.

[2]) Metaph. XII, 7. 1072, a, 26. b, 3 und dazu Bonitz und Schwegler.

[3]) Vgl. Metaph. XII, 10, Anf. und Schl.

---

1) Worauf schon Theophrast Metaph. c. 2. 310, 24 Br. aufmerksam macht: εἰ δὴ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, … ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα. Aehnlich fragt später Proklus in Tim. 82, A. (vgl. Schrader Arist. de volunt. doctr. Brandenb. 1847. S. 15, A. 42): εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος, ὥς φησι καὶ 'Αριστοτέλης, τοῦ νοῦ καὶ κινεῖται πρὸς αὐτὸν, πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;

2) Gen. et corr. I, 6. 323, a, 20. Phys. VIII, 10. 266, b, 25 ff.

3) Metaph. XII, 7. 1072, b, 20. IX, 10. 1051, b, 24 (s. o. 278, 2, 135, 4); vgl. De an. I, 3. 407, a, 15 ff. Theophr. Metaph. c. 8. 319, 2 Br.: αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ.

4) Gen. et corr. a. a. O. s. o. 269, 3.

5) Phys. VIII, 7. 9; s. u.

6) Ebd. c. 8. f. De coelo I, 2. Metaph. XII, 6. 1071, b, 10.

7) Phys. VIII, 6, Schl. c. 8, Schl. Metaph. XII, 6, Schl. c. 8. 1073, a, 23 ff.

Aristoteles, entweder vom Mittelpunkt oder vom Umkreis der Welt aus, denn diese beiden Orte sind die beherrschenden (ἀρχαὶ) der ganzen Bewegung; er giebt jedoch der zweiten Annahme desshalb den Vorzug, weil sich der Umkreis offenbar schneller bewege, als das Mittlere, das aber, was dem Bewegenden am Nächsten ist, sich am Schnellsten bewegen müsse ¹). Dabei konnte er nun wohl dem Vorwurf, dass er die Gottheit in einen bestimmten Raum versetze, durch seine Ansicht vom Raume zu entgehen glauben, derzufolge (s. u.) das, was jenseits der Grenze der Welt ist, nicht mehr im Raum sein soll. Wir indessen würden diesen Grund natürlich nicht gelten lassen. Wie ferner der Gottheit im Verhältniss zu sich selbst nur die einförmige Thätigkeit eines durchaus gleichmässigen Sichselbstdenkens übrig blieb, so wird ihr im Verhältniss zur Welt nur die ebenso einfache Wirkung zugeschrieben, die Kreisbewegung derselben hervorzubringen. Dass sich aus dieser einfachen und gegensatzlosen Wirkung der Reichthum des endlichen Seins, die Mannigfaltigkeit seiner unendlich gespaltenen und getheilten Bewegung nicht erklären lasse, hat in Betreff der Himmelskörper Aristoteles selbst ausgesprochen, und desshalb neben dem ersten Bewegenden noch eine Anzahl weiterer gleichfalls ewiger Substanzen angenommen, von welchen er die eigenthümlichen Bewegungen der Wandelsterne herleitet ²). Das Gleiche muss aber von jeder eigenthümlichen Bewegung und allen besonderen Eigenschaften der Dinge überhaupt gelten: durch das erste Bewegende können sie nicht hervorgebracht sein, denn dieses übt auf die Welt nur jene Eine allgemeine Wirkung aus, wir müssen uns somit nach einer besonderen Ursache für sie umsehen ³). Nur wird es nicht genügen, in dieser Beziehung wieder nur auf solches zu verweisen, dessen Wirkung gleichfalls allgemeiner Art ist, wie die Neigung der Sonnen- und Planetenbahn, aus welcher Aristoteles den Wech-

---

1) Phys. VIII, 10. 267, b, 6. De coelo I, 9. 279, a, 16 ff. (s. o. 275, 7). Daher die Behauptung (Sext. Math. X, 33. Hypotyp. III, 218), Gott sei dem Aristoteles τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.

2) Metaph. XII, 8. 1073, a, 26. Das Genauere hierüber K. 8.

3) Metaph. XII, 6. 1072, a, 9: wenn die Gleichmässigkeit des Weltlaufs möglich sein soll (das περιόδῳ Z. 10 halte ich mit Schwegler für ein unächtes Einschiebsel), δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡςαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως.

sel des Entstehens und Vergehens herleitet 1), das Eigenthümliche jedes Dings und seiner Bewegung wird sich vielmehr nach allem früher Erörterten nur auf seine individuelle Form, auf das Wesen und die Natur dieses bestimmten Gegenstandes zurückführen lassen 2). In welches Verhältniss sollen nun aber diese besonderen Formen, welche in den endlichen Dingen als schaffende Kräfte thätig sind und ihr eigenthümliches Wesen ausmachen, zu der höchsten Form und der ersten bewegenden Kraft, zur Gottheit, gesetzt werden? Brandis glaubt, Aristoteles habe sich unter denselben die ewigen Gedanken der Gottheit gedacht, deren Selbstentwicklung die Veränderung der Einzelwesen herbeiführe, und deren harmonische Wechselbeziehung durch die Einheit ihres letzten Grundes verbürgt sei 3). Allein diese Annahme hat Vieles gegen sich. Auf aristotelische Aussagen kann sie sich nicht berufen 4), und mit der unzwei-

---

1) Gen. et corr. II, 10. 336, a, 23; auch hierüber wird K. 8 weiter zu sprechen sein.

2) Die Substanz jedes Dings soll ja in seiner Form liegen (s. o. S. 259 f.), jede Substanz aber Einzelsubstanz (S. 228 ff.), und jedes Ding nur aus seinen eigenthümlichen Gründen zu erklären sein (S. 170, 3. 173, 3).

3) Gr.-röm. Phil. II, b, 575: Um die aristotelische Metaphysik ganz zu verstehen, müssen bedeutende Mittelglieder ergänzt werden. „Zwar dass alle Wesenheiten auf lebendige göttliche Gedanken zurückgeführt und diese als die einfachen, ihnen zu Grunde liegenden Träger der konkreten Wesenheiten und ihrer Veränderungen betrachtet werden sollen, brauchte wohl kaum ausdrücklich ausgesprochen zu werden, und wird durch die Frage [Metaph. XII, 9. s. o. 278, 2] angedeutet: erreichte er (der göttliche Geist) nichts durch sein Denken, wo bliebe da seine Würde? Auch dürfen wir wohl annehmen, Aristoteles habe — ein Vorläufer der Leibnitzischen Monadenlehre — die Veränderungen in oder an den Einzelwesen auf Selbstentwicklung der ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken und die Hemmungen und Störungen in dieser Selbstentwicklung auf ihr Gebundensein an Stoff oder Vermögen, die harmonischen Wechselbeziehungen in den Entwicklungen der verschiedenen Einzelwesen, mit Vorahnung des Begriffs einer *harmonia praestabilita*, auf die Einheit und Vollkommenheit ihres gemeinsamen letzten Grundes, des unbedingten göttlichen Geistes, zurückzuführen mehr oder weniger bestimmt beabsichtigt." Vgl. S. 578, wo der Mittelpunkt der aristotelischen Theologie in der Lehre gesucht wird, „dass alle Bestimmtheiten der Welt auf Kraftthätigkeiten und diese auf ewige Gedanken Gottes zurückzuführen seien." S. 577 unt.: „Wie die von Gott ausgegangenen Kraftthätigkeiten, mithin auch das endliche von ihnen beseelte Sein, zu ihm zurückstreben sollen, begreift sich freilich ganz wohl."

4) Auch die Stelle aus Metaph. XII, 9 enthält nicht, was Brandis in ihr

7. Die Physik. A. Der Begriff der Natur und die allgemeinen Gründe des natürlichen Daseins.

Wenn sich die erste Philosophie nach der Absicht des Aristoteles mit der unbewegten und körperlichen Wesenheit zu beschäftigen hatte, neben der wir freilich auch das entgegenstehende Princip in den Kreis unserer Untersuchung ziehen mussten, so hat die Naturphilosophie zu ihrem Gegenstand die Gesammtheit des Bewegten und Körperlichen als solchen [1]. Alle natürlichen Substanzen sind Körper oder mit Körpern verbunden; Naturwesen nennen wir die Körper und Grössen, das, was sie an sich hat, oder sich auf sie bezieht. Den wesentlichen Gegenstand der Naturwissenschaft bildet daher die Körperwelt [2]; sie betrachtet die Form nur in ihrer Verbindung mit dem Stoffe [3], und auch die Seele nur in ihrer Verbindung mit dem Leibe [4]. Näher jedoch gehört das Körperliche in das Gebiet der Natur und der Naturwissenschaft nur wiefern ihm Bewegung und Ruhe zukommt: die mathematischen Körper sind keine Naturkörper, gerade dadurch unterscheidet sich vielmehr die Mathematik von der Physik, dass es jene mit Unbewegtem, diese mit Bewegtem zu thun hat [5]. Auch das Bewegte ist nur dann ein Naturding, wenn es den Grund der Bewegung in sich selbst hat; und dieses Merkmal ist es, wodurch sich die Naturwesen von

---

[1] Vgl. S. 134, 5.

[2] De coelo I, 1, Anf.: ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη σχεδὸν ἡ πλείστη φαίνεται περί τε σώματα καὶ μεγέθη καὶ τὰ τούτων εἶναι πάθη καὶ τὰς κινήσεις, ἔτι δὲ περὶ τὰς ἀρχὰς, ὅσαι τῆς τοιαύτης οὐσίας εἰσίν· τῶν γὰρ φύσει συνεστώτων τὰ μέν ἐστι σώματα καὶ μεγέθη (wie der menschliche Leib), τὰ δ' ἔχει σῶμα καὶ μέγεθος (wie der Mensch), τὰ δ' ἀρχαὶ τῶν ἐχόντων εἰσίν (wie die Seele). III, 1. 298, b, 27: ἐπεὶ δὲ τῶν φύσει λεγομένων τὰ μέν ἐστιν οὐσίαι τὰ δ' ἔργα καὶ πάθη τούτων (unter οὐσίαι verstehe er aber hier theils die einfachen theils die zusammengesetzten Körper) .... φανερὸν ὅτι τὴν πλείστην συμβαίνει τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας περὶ σωμάτων εἶναι· πᾶσαι γὰρ αἱ φυσικαὶ οὐσίαι ἢ σώματα ἢ μετὰ σωμάτων γίγνονται καὶ μεγεθῶν.

[3] Metaph. VI, 1. 1025, b, 26 ff. (XI, 7.) u. a. St.; s. u.

[4] Metaph. VI, 1. 1026, a, 5: περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. De an. I, 1. 403, b, 7. part. an. I, 1. 641, a, 21. 32.

[5] Phys. II, 2. 193, b, 31: der Mathematiker beschäftigt sich ebenso, wie der Physiker, mit der Gestalt der Körper, ἀλλ' οὐχ ᾗ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ᾗ τοιούτοις (sc. φυσικοῖς) οὖσι συμβέβηκεν. διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι .... τὸ μὲν γὰρ περιττὸν ἔσται καὶ τὸ ἄρτιον u. s. w. ἄνευ κινήσεως, σὰρξ δὲ καὶ ὀστοῦν καὶ ἄνθρωπος οὐκέτι. Weiteres sogleich, und oben, 124, 5.

Kunsterzeugnissen unterscheiden [1]; wogegen es doch nur einen Unterschied innerhalb des Naturganzen betrifft, wenn die vernünftigen Kräfte gegen die vernunftlosen durch die Bemerkung abgegrenzt werden, jene können sich auf Entgegengesetztes gleichsehr richten, diese nicht, jene seien mithin frei, diese gezwungen [2].

Wie nun aber an Allem Stoff und Form zu unterscheiden sind, so entsteht auch im vorliegenden Fall die Frage, worin das eigentliche Wesen der Natur bestehe, ob in der Form oder im Stoffe. Für die letztere Annahme könnte man anführen, dass doch Alles eines Stoffes bedarf, ohne den es das, was es ist, nicht sein könnte [3]. Aristoteles jedoch kann sich nur für die andere Seite entscheiden. In der Form liegt ja überhaupt das Wesen der Dinge, nur durch seine Form und seine Zweckbeziehung wird jedes Naturding zu dem, was es ist [4]; die wahren Ursachen sind die Endursachen, die stofflichen dagegen sind nur die unerlässlichen Bedingungen des natürlichen Daseins [5]. Soll daher der Begriff der Natur im Allgemeinen bestimmt werden, so werden wir nicht das Stoffliche in ihr, sondern die bewegende und formgebende Kraft in's Auge zu fassen haben: die Natur ist der Grund der Bewegung und Ruhe in demjenigen, welchem diese Zustände ursprünglich und nicht blos abgeleiteterweise zukommen, ein Naturding ist das, was eine solche bewegende Kraft in sich hat [6]. Wie wir uns aber freilich diese Kraft näher zu denken haben, darüber giebt uns Aristoteles keinen genügenden Aufschluss. Einerseits behandelt er die Natur als ein einheitliches Wesen, er legt ihr eine bestimmte, alle Theile der Welt durchdringende und verknüpfende Zweckthätigkeit bei, er redet von den Absichten, welche sie in ihren Erzeugnissen zu verwirklichen strebe, wenn sie auch dieselben wegen der Beschaffenheit des Stoffes nicht immer durchzusetzen vermöge, kurz, er äussert sich so, dass man sie sich kaum anders vorstellen kann, als nach Analogie der menschlichen Seele und der platonischen Weltseele 1); und bestreitet er auch die letztere in ihrer platonischen Fassung ausdrücklich, bemerkt er ferner, dass die Zweckthätigkeit der Natur nicht aus Ueberlegung entspringe, wie die eines menschlichen Künstlers 2), kann überhaupt an eine wirkliche ernstlich gemeinte Personifikation der Natur bei ihm nicht gedacht werden, so wird jene Analogie dadurch nicht aufgehoben 3). Andererseits betrachtet er aber doch unläugbar die lebenden Wesen als Einzelsubstanzen, er schreibt ihnen ein individuelles Lebensprincip zu, und wie sich dieses zu jener einheitlichen Naturkraft verhält, hat er nirgends angedeutet, und ohne Zweifel gar nicht untersucht. Ebensowenig belehrt er uns irgendwo über das Verhältniss der Natur zu der göttlichen Ursächlichkeit 4). Wenn er es mit dem Begriff des Göttlichen strenger nimmt, legt er nur der vernünftigen Natur Göttlichkeit bei 5); die Natur im Ganzen will er auf diesem Stand-

---

[1] Phys. II, 1. 192, b, 13: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν· κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον u. s. w. ... οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, was dann bis zum Schluss des Kapitels weiter erläutert wird. Metaph. XII, 3. 1070, a, 7: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. Ebd. IX, 2. 1046, b, 4: die τέχναι sind ἀρχαὶ μεταβλητικαὶ ἐν ἄλλῳ ᾖ ἄλλο.

[2] Metaph. IX, 2, Anf. c. 5. c. 8. 1050, a, 30 ff. De interpr. c. 13. 22, b, 39.

[3] Phys. II, 1. 193, a, 9—30. Metaph. V, 4. 1014, b, 26.

[4] Phys. II, 1. 193, a, 28 ff. c. 2. 194, a, 12. Metaph. a. a. O. Z. 35 ff. part. an. I, 1. 640, b, 28. 641, a, 29. b, 28 ff.

[5] Das Genauere hierüber tiefer unten und S. 250 f.

[6] Phys. II, 1. 192, b, 20: ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Z. 32: φύσις μὲν οὖν ἐστι τὸ ῥηθέν· φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν. Metaph. V, 4, Schl.: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά. VI, 1. 1025, b, 19 (XI, 7. 1064, a, 15. 30): περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν [ἡ φυσικὴ] ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ (oder,

---

Z. 26: περὶ τοιοῦτον ὂν ὃ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι). Dabei ist es gleichgültig, ob die Natur nur als Grund der Bewegung, oder zugleich auch als Grund der Ruhe bezeichnet wird, denn Ruhe (ἠρεμία, στάσις) kommt nach Arist. nur dem zu, welchem auch Bewegung zukommt oder doch zukommen könnte, sie ist nur die στέρησις κινήσεως, Phys. III, 2. 202, a, 3. V, 2. 226, b, 12. c. 6, Anf. VI, 3. 234, a, 32. c. 8. 239, a, 13. VIII, 1. 251, a, 26.

1) Belege hiefür finden sich unzählige; statt alles Andern wird es genügen, auf unsere demnächst folgenden Erörterungen über die Zweckthätigkeit in der Natur zu verweisen.

2) Wie diess beides an seinem Orte gezeigt werden wird.

3) „Analogie“ bezeichnet ja nicht Gleichheit, sondern Aehnlichkeit.

4) M. vgl. zum Folgenden Brandis III, a, 113 ff.

5) So part. an. II, 10. 656, a, 7: ἢ γὰρ μόνον μετέχει [τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος] τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῴων ἢ μάλιστα πάντων. IV, 10. 686, a, 27: der Mensch hat aufrechte Gestalt διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν. Eth. N. X, 7. 1177, a, 13 ff. (vgl. oben

punkt nicht göttlich, sondern dämonisch genannt wissen [1]. Anderswo redet er aber auch wieder im Sinn der griechischen Volksansicht, welche das Walten der göttlichen Kräfte unmittelbar in den Naturerscheinungen erkennt und verehrt: »Gottheit« und »Natur« stehen gleichbedeutend [2], und allen Naturwesen, auch den geringsten, wird etwas Göttliches zugestanden [3]. Das gleiche Schwanken ist aber auch im System des Philosophen begründet. Sofern die Gottheit das erste Bewegende ist, müssten alle Bewegungen im Weltganzen von ihr ausgehen, die Naturkraft könnte mithin nur ein Ausfluss ihrer Kraft, die Natursachen nur eine bestimmte Erscheinung ihrer Ursächlichkeit sein. Sofern sich dagegen die Wirksamkeit des ersten Bewegenden darauf beschränkt, die Drehung der äussersten Himmelssphäre hervorzurufen, ist diess unmöglich: wenn vielmehr schon innerhalb der himmlischen Welt der obersten Gottheit in den Sphärengeistern eine Reihe von untergeordneten ewigen Wesen zur Seite tritt, so wird sich die ungleich grössere Mannigfaltigkeit der Bewegungen in der irdischen Welt noch viel weniger ohne die Annahme selbständiger Substanzen mit einer eigenartigen Bewegungskraft erklären lassen. Wodurch dann aber die Uebereinstimmung dieser Bewegungen, ihr Zusammentreffen in einer zweckmässigen Weltordnung bewirkt wird, lässt sich schwer sagen; durch die natürliche Einwirkung des ersten Bewegenden auf die Welt kann sie nicht erzeugt sein, an ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf aber kann auf dem Standpunkt des aristotelischen Systems auch nicht gedacht werden, und eine beiläufige Berührung des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens [4] giebt

---

111, 4): der νοῦς ist das Göttliche im Menschen, daher die theoretische Thätigkeit die höchste.

[1] Divin. p. s. c. 2. 463, b, 12: da auch Thiere träumen, können die Träume nicht gottgesandt sein, wohl aber dämonisch; ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

[2] De coelo I, 4, Schl.: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Gen. et corr. II, 10. 336, b, 27 ff. Eth. N. X, 10. 1179, b, 21: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως (die sittliche Anlage) … διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. Die θεῖαι αἰτίαι entsprechen hier der platonischen θεία μοῖρα (s. 1. Abth. 372, 5).

[3] Eth. N. VII, 14. 1153, b, 33: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.

[4] Eth. N. X, 9. 1179, a, 22: ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι· εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ

uns kein Recht, diesen Glauben Aristoteles selbst zuzuschreiben. Es bleibt so im Dunkeln, ob wir uns die Natur als eine einheitliche Kraft oder eine Gesammtheit von Kräften, als etwas Selbständiges oder als einen Ausfluss der göttlichen Wirksamkeit zu denken, oder ob wir vielleicht und wie wir beide Betrachtungsweisen zu verknüpfen haben. — Doch lassen wir unsern Philosophen seine Naturansicht weiter entwickeln.

Der wichtigste Begriff für die Naturphilosophie ist dem eben Erörterten zufolge der Begriff der Bewegung. Wir mussten nun diesen Begriff seinen allgemeinen Bestimmungen nach schon früher erörtern; es ist daher hier nur noch übrig, dasjenige nachzutragen, was die physikalische Bewegung im engeren Sinn betrifft, und desshalb im Bisherigen noch nicht berücksichtigt werden konnte.

Die Bewegung ist, wie früher gezeigt wurde, im Allgemeinen das Wirklichwerden dessen, was blos der Möglichkeit nach ist. Seine nähere physikalische Bestimmung erhält dieser Begriff durch die Untersuchung über die Arten der Bewegung. Aristoteles unterscheidet deren drei: die quantitative Bewegung oder die Zu- und Abnahme, die qualitative Bewegung oder die Verwandlung, und die räumliche oder Ortsbewegung, wozu dann als Viertes noch das Entstehen und Vergehen hinzukommt [1]. Alle diese Arten der

---

καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλισθ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. Es liegt am Tage, dass Arist. hier nur vom Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung aus folgert; er selbst schreibt ja der Gottheit keine nach aussen gehende Wirksamkeit zu.

[1] Phys. V, 1. 225, a. c. 2. 226, a, 23. Dasselbe Metaph. XI, 11. 12 vgl. ebd. VIII, 1. 1042, a, 32. XII, 2, Anf. Phys. VIII, 7. 260, a, 26. 261, a, 32 ff. VII, 2, Anf. gen. et corr. I, 4. 319, b, 31. De an. I, 3. 406, a, 12. long. v. 3. 465, b, 30. De coelo IV, 3. 310, a, 25. Kateg. c. 14, Anf. Aristoteles unterscheidet hier im Allgemeinen drei Arten der Veränderung (μεταβολή): der Uebergang aus einem Seienden in ein Seiendes, aus einem Seienden in ein Nichtseiendes, und aus einem Nichtseienden in ein Seiendes. Das Erste ist die Bewegung im engern Sinn, das Zweite das Vergehen, das Dritte das Entstehen. Von der Bewegung nun werden die oben angeführten Arten (die κίνησις κατὰ μέγεθος, κατὰ πάθος und κατὰ τόπον, wie es Phys. VIII, 7. 260, b, 26 heisst) angegeben, das Entstehen und Vergehen aber auch wieder zusammengenommen, und insofern vier Arten der μεταβολή aufgezählt: ἡ κατὰ τὸ τί (γένεσις καὶ φθορά), ἡ κατὰ τὸ ποσὸν (αὔξησις καὶ φθίσις), ἡ κατὰ τὸ ποιὸν (ἀλλοίωσις), ἡ κατὰ τὸ ποῦ

Bewegung führen aber in letzter Beziehung auf die dritte, die räumliche Bewegung zurück. Untersuchen wir sie nämlich genauer, so besteht für's Erste die Zunahme oder das Wachsthum darin, dass zu einem irgendwie geformten Stoff anderer Stoff hinzutritt, der mit ihm potentiell identisch, aktuell aber von ihm verschieden ist, und die Form des ersten Stoffes annimmt, also in der Vermehrung der Materie beim Beharren der Form; ebenso die Abnahme in der Verminderung der Materie, während die Form dieselbe bleibt [1]). Alle quantitative Veränderung setzt mithin theils eine qualitative theils eine Ortsveränderung voraus [2]). Ebenso ist aber von diesen die zweite Voraussetzung der ersten. Denn jede Verwandlung entsteht durch das Zusammentreffen eines solchen, das sie hervorbringt, mit einem solchen, in dem sie hervorgebracht wird, eines Wirkenden und eines Leidenden [3]); dieses Zusammentreffen ist aber nur durch räumliche Berührung möglich, denn immer muss das Leidende vom Wirkenden berührt werden, wenn auch nicht nothwendig dieses von jenem; die Berührung aber kann nur durch räumliche Bewegung zu Stande kommen [4]). Auch die letzte Art der Verän-

---

(φορά). Dass die Bewegung in keiner andern ausser den genannten Kategorieen möglich sei, wird Phys. V, 2 des Näheren nachgewiesen. Die Substanzveränderung (Entstehen und Vergehen) will Arist. hier nicht Bewegung genannt wissen (ebenso c. 5. 229, a, 30); anderswo befasst er auch sie darunter, indem er Bewegung und Veränderung gleichbedeutend gebraucht. S. o. S. 266, 2. Von der räumlichen Bewegung werden Phys. VII, 2. 243, a, 21 (vgl. De an. I, 3. 406, a, 4) zwei Arten unterschieden: Selbstbewegung und Bewegung durch Anderes. Die letztere hat wieder vier Formen: ἕλξις, ὦσις, ὄχησις, δίνησις· die dritte und vierte derselben lassen sich jedoch auf die zwei ersten zurückführen. Vgl. VIII, 10. 267, b, 9 ff. De an. III, 10. 433, b, 25. ingr. an. c. 2. 704, b, 22 (mot. an. c. 10. 703, a, 19); minder genau ist Rhet. I, 5. 1361, b, 16. Die ὦσις ist entweder ὦσις im engeren Sinn oder πληγή; Meteor. IV, 9. 386, a, 33. De an. II, 8. 419, b, 13 vgl. Probl. XXIV, 9. 936, b, 38. IDELER Arist. Meteor. II, 509.

[1]) M. s. die ausführliche Erörterung gen. et corr. I, 5.

[2]) Phys. VIII, 7. 260, a, 29. b, 13.

[3]) Ποιεῖν im physikalischen Sinn ist dem Aristoteles gleichbedeutend mit ἀλλοιοῦν, πάσχειν mit ἀλλοιοῦσθαι. Vgl. Phys. III, 3, Schl.: ἀλλοίωσις μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοιωτὸν, ἐντελέχεια· ἔτι δὲ γνωριμώτερον ἡ τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ ᾗ τοιοῦτον. Gen. et corr. I, 6. 322, b, 9. 323, a, 17: οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινοῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι· τοῦτο δ' οἷς ἡ κίνησις πάθος· πάθος δὲ καθ' ὅσον ἀλλοιοῦται μόνον.

[4]) Phys. VIII, 7. 260, b, 1 ff. wo noch weiter bemerkt wird, dass alle

derung jedoch, die Aristoteles nicht zur Bewegung im eigentlichen Sinn gerechnet wissen will [1], das Entstehen und Vergehen, beruht am Ende doch wieder auf der räumlichen Bewegung. Denkt man sich freilich ein absolutes Werden oder Vergehen, so könnte ein solches keine Bewegung genannt werden, da das Substrat der Bewegung selbst dadurch erst entstände oder wieder aufgehoben würde; dieses absolute Werden oder Vergehen ist aber in Wahrheit nicht möglich [2], Alles wird vielmehr aus einem Seienden und löst sich in ein Seiendes auf [3]; nur dieses bestimmte Ding entsteht und vergeht, aber sein Entstehen ist das Vergehen eines anderen, und sein Vergehen das Entstehen eines anderen [4]. Sofern sich daher das Entstehen und Vergehen von der Verwandlung unterscheidet, betrifft dieser Unterschied doch nur das Einzelding; dieses verwandelt sich, wenn es als Ganzes bleibt und nur seine Eigenschaften sich verändern, es entsteht oder vergeht, wenn es als Ganzes zu sein anfängt oder aufhört [5]; sehen wir dagegen auf das Weltganze, so fällt das Entstehen und Vergehen theils mit der Zusammensetzung und Scheidung theils mit der Umwandlung der Stoffe zusammen [6].

---

qualitativen Veränderungen auf Verdünnung und Verdichtung zurückführen, die nicht ohne Ortsveränderung möglich seien. Gen. et corr. I, 6. 322, b, 21 ff. c. 9. 327, a, 1 vgl. S. 268 f.

[1] S. o. Dasselbe sagt von der peripatetischen Schule überhaupt Simpl. Phys. 201, b, u.; doch bemerkt er selbst, dass z. B. Theophrast sich nicht streng an diesen Sprachgebrauch binde.

[2] Wie diess gen. et corr. I, 3 unter Anderem auch daraus bewiesen wird, dass längst aller Stoff aufgezehrt sein müsste, wenn das Vergehen wirkliche Vernichtung wäre (318, a, 13).

[3] Phys. VIII, 7. 261, a, 3: δόξειέ γ' ἂν ἡ γένεσις εἶναι πρώτη τῶν κινήσεων διὰ τοῦτο, ὅτι γενέσθαι δεῖ τὸ πρᾶγμα πρῶτον. τὸ δ' ἐφ' ἑνὸς μὲν ὁτουοῦν τῶν γινομένων οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἕτερον ἀναγκαῖον πρότερόν τι κινεῖσθαι τῶν γινομένων ὂν αὐτὸ καὶ μὴ γινόμενον, καὶ τούτου ἕτερον πρότερον. Vgl. S. 268.

[4] Gen. et corr. I, 3. 318, a, 23: διὰ τὸ τὴν τοῦδε φθορὰν ἄλλου εἶναι γένεσιν, καὶ τὴν τοῦδε γένεσιν ἄλλου εἶναι φθορὰν ἄπαυστον ἀναγκαῖον εἶναι τὴν μεταβολήν. ebd. 319, a, 20. II, 10. 336, b, 24. Vgl. S. 270.

[5] Gen. et corr. I, 2. 317, a, 20: ἔστι γὰρ γένεσις ἁπλῆ καὶ φθορὰ οὐ συγκρίσει καὶ διακρίσει, ἀλλ' ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε ὅλον. Eine ἀλλοίωσις finde statt, wenn die πάθη, ein Entstehen und Vergehen, wenn das ὑποκείμενον entweder seiner Form (λόγος) oder seinem Stoff nach sich ändere. c. 4. 319, b, 10: ἀλλοίωσις μέν ἐστιν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν .... ὅταν δ' ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινος ὡς ὑποκειμένου, τοῦ αὐτοῦ ... γένεσις ἤδη τὸ τοιοῦτον, τοῦ δὲ φθορά.

[6] Vgl. Meteor. IV, 1. 378, b, 31 ff., wo gezeigt wird, das Werden bestehe

Diese aber sind beide durch ihre räumliche Bewegung bedingt [1]. Alles, was entsteht, hat seine Ursache, alles Werdende setzt ein Seiendes voraus, durch das es hervorgebracht wird, und da nun dieses (wie oben bei der Verwandlung) nicht ohne räumliche Bewegung wirken kann, so muss eine solche allem Entstehen vorangehen [2]. Ist aber die räumliche Bewegung früher, als die Entstehung, so muss sie auch früher sein als das Wachsthum, die Veränderung, die Abnahme und der Untergang; denn diese können doch nur an dem vor sich gehen, was vorher entstanden ist [3]. Diese Art der Bewegung ist mithin die erste sowohl der Ursächlichkeit als der Zeit und dem Begriff nach [4].

Nichtsdestoweniger ist Aristoteles weit entfernt, die Naturerscheinungen blos aus ihr und somit blos mechanisch erklären zu wollen, wie diess die Atomistik versucht hatte. Schon für die rein physikalischen Vorgänge reicht diese Erklärung seiner Ansicht nach nicht aus, da sich viele derselben nur als qualitative Veränderung, als Umwandlung der Stoffe, auffassen lassen [5]. Die physikalische Betrachtung erschöpft ja aber überhaupt den Begriff der Natur nicht: über den stofflichen Ursachen stehen die Endursachen, denen jene zu dienen haben; diese finden aber in der mechanischen Naturer-

---

darin, dass bestimmte Stoffe durch die wirkenden Kräfte nach einem gewissen Verhältniss gebunden und umgewandelt werden, das Vergehen in der Ueberwältigung des Bestimmenden (der Form) durch das Bestimmte.

[1] Vgl. Phys. VIII, 7. 260, b, 8: πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις... πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατὰ τόπον μεταβάλλειν.

[2] A. a. O. 261, a, 1 ff. gen. et corr. II, 10, Anf.

[3] Phys. VIII, 7. 261, b, 7. Weiter wird hier für die Priorität der räumlichen Bewegung angeführt: dass sie ohne die andern, diese nicht ohne sie möglich seien, denn ohne die Bewegung des Himmels wäre weder Entstehen noch Vergehen, weder Wachsthum noch Stoffverwandlung, wogegen jene ohne sie sei, da auf den Himmel keiner von diesen Begriffen Anwendung finde (260, b, 19 ff. vgl. gen. et corr. a. a. O.); dass sie allein dem Ewigen zukomme, und ohne Unterbrechung in's Unendliche fortgehe (260, b, 29. 261, a, 27 ff.); dass sie gerade desshalb ihrer Natur nach die erste sein müsse, weil sie beim Einzelwesen der Zeit nach zuletzt komme (260, b, 30. 261, a, 13); dass diese Bewegung die Natur des Bewegten am Wenigsten verändere, und das sich selbst Bewegende sie vorzugsweise hervorbringe (261, a, 20).

[4] A. a. O. 260, b, 15 ff.

[5] S. S. 209, 1. 210, 5.

klärung eines Demokrit keinen Raum [1]). Wenn endlich alles Werden als ein Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, als Entwicklung, zu fassen ist, und wenn die Bedeutung der aristotelischen Naturphilosophie nicht zum kleinsten Theil darauf beruht, dass sie zuerst diesen Begriff der Entwicklung möglich gemacht und mit Bewusstsein an die Spitze gestellt hat, so liegt am Tage, dass Aristoteles Ansichten nicht gutheissen konnte, welche ausdrücklich von der Läugnung des Werdens und der qualitativen Veränderung ausgiengen, um dafür nur eine räumliche Bewegung unveränderlicher Stoffe übrig zu lassen. Neben die Ortsveränderung tritt daher noch im Gebiete des Stofflichen die qualitative Veränderung als eine zweite Quelle natürlicher Vorgänge; beiden aber steht die Zweckthätigkeit der Natur gegenüber, welche das Körperliche und Naturnothwendige als Mittel für sich verwendet.

Auf die räumliche Bewegung beziehen sich nun zunächst die Untersuchungen, durch welche Aristoteles in der Physik den Begriff der Bewegung näher erläutert: über das Unbegrenzte, den Raum, die Zeit, die Einheit und Stetigkeit der Bewegung [2]) u. s. w.

Das Unbegrenzte [3]) hatte in der bisherigen Philosophie eine bedeutende Rolle gespielt; Plato und die Pythagoreer hatten es sogar zu dem einen Bestandtheil aller Dinge und insofern zu etwas Substantiellem gemacht. Aristoteles zeigt zunächst, dass diess unmöglich sei, dass das Unbegrenzte nicht einen Subjekts-, sondern nur einen Eigenschaftsbegriff ausdrücke [4]). Sodann weist er nach, dass sich eine unbegrenzte Grösse überhaupt nicht denken lasse. Denn wenn sie ein Körper sein soll, so ist der Körper das, was durch Flächen begrenzt ist; soll sie eine Zahl sein, so ist jede Zahl

---

1) S. o. 211, 3 vgl. m. S. 250, 2.

2) Er bezeichnet zwar diese Begriffe III, 1. 200, b, 15 ff. c. 4, Anf. im Allgemeinen als solche, welche zu der Erörterung über die Bewegung gehören, und die drei ersten bespricht er B. III. IV vor dem Abschnitt über die Arten der Bewegung, aber die Art, wie er sie behandelt, beweist, dass er dabei doch vorzugsweise die räumliche Bewegung im Auge hat.

3) Dass er diesen Begriff untersucht, begründet Arist. Phys. III, 1. 200, b, 15 mit den Worten: δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ, c. 4, Anf. mit der Bemerkung: die Naturwissenschaft beziehe sich auf Grössen, Bewegung und Zeit, welche sämmtlich entweder begrenzt oder unbegrenzt seien.

4) Phys. III, 5. 204, a, s. o. S. 214, 8. 224, 6.

ein solches, was sich zählen lässt, was man aber zählen kann, das ist nicht unendlich [1]. Was endlich im Besondern die Möglichkeit eines unbegrenzten Körpers anbelangt, so könnte ein solcher weder zusammengesetzt noch einfach sein. Das Erste ist unmöglich, denn da die Elemente der Zahl nach begrenzt sind, könnte aus ihnen nur dann ein Unbegrenztes entstehen, wenn eines von ihnen der Grösse nach unbegrenzt wäre; neben einem solchen hätten dann aber die übrigen keinen Raum [2]. Ebenso undenkbar ist aber auch das Andere. Denn für's Erste giebt es (in der diesseitigen Welt) keinen Körper ausser den vier elementarischen, und es kann auch keinen geben, aus dem allein Alles würde, da sich alles Werden zwischen Entgegengesetztem bewegt; von mehreren ursprünglichen Körpern kann aber keiner unbegrenzt sein [3]. Sodann hat jeder Körper seinen natürlichen Ort, in dem er bleibt und nach dem er hinstrebt, und eben hierauf beruht der Unterschied des Schweren und Leichten; es muss überhaupt jeder Körper in einem bestimmten Raume, an einem Ort sein; im Unendlichen dagegen ist kein bestimmter Ort, kein Unterschied des Oben und Unten, der Mitte und des Umkreises, des Vorn und Hinten, des Rechts und Links [4]. Wenn ferner der Augenschein zeigt, dass die Körper sich theils im Kreise bewegen, wie die Himmelskugel, theils in gerader Linie auf- und abwärts, wie die Elementarkörper, so wäre im Unbegrenzten keine von beiden Bewegungen möglich: die eine nicht, weil jeder Kreis an und für sich begrenzt und jede Kreisbewegung Drehung um einen Mittelpunkt ist, den es im Unbegrenzten nicht giebt [5], die andere, weil sie ihren Anfangs- und Endpunkt hat [6]; das Unbegrenzte könnte sich überhaupt nicht bewegen, denn um irgend einen Weg, auch den kleinsten, zurückzulegen, hätte es eine unendliche Zeit nöthig [1]. Was endlich bei dem Griechen, der sich kein formloses Sein denken kann, für sich schon entscheidet: das Unbegrenzte als solches ist das Unvollendete und Gestaltlose; unbegrenzt nennen wir das, was der Grösse nach nicht bestimmt werden kann, was nie fertig und ganz ist, was sich nicht so begrenzen lässt, dass nicht immer ein Theil davon ausserhalb läge [2]; zum Ganzen und Vollendeten wird das Unbegrenzte erst, wenn es durch die Form umschlossen wird. Die Welt aber kann nur als Vollendetes und Ganzes gedacht werden [3]. Das Unbegrenzte kann daher nie als solches in einer wirklich vorhandenen unendlichen Grösse gegeben sein [4]. Wir können es aber freilich auch nicht ganz beseitigen. Die Zeit und die Bewegung, welche von ihr gemessen wird, ist ohne Anfang und Ende, die Grössen lassen sich in's Unendliche theilen, die Zahl lässt sich in's Unendliche vermehren [5]. Es bleibt somit nur übrig, dass das Unbegrenzte in gewissem Sinn sei, in anderem nicht sei, dass es, mit anderen Worten, zwar als ein Mögliches, aber nicht als ein Wirkliches Dasein habe. Die Theilung der Raumgrössen geht in's Unbestimmte, aber es giebt ebendesshalb keinen unendlich kleinen Theil, die Vermehrung der Zahl hat keine Grenze, aber es giebt keine unendlich grosse Zahl [1]), das Unend-

---

[1] A. a. O. 204, b, 4.

[2] A. a. O. 204, b, 11 vgl. De coelo I, 7, Anf.

[3] A. a. O. 204, b, 22.

[4] A. a. O. 205, a, 8 bis zum Schluss des Kap. IV, S. 215, a, 8. De coelo I, 6, Anf. c. 7. 274, b, 8. 29. 276, b, 6 ff. Das Gleiche wird c. 6. 273, a, 21 ff. daraus bewiesen, dass unbegrenzte Körper unendlich schwer oder leicht sein müssten, ein unendlich Schweres oder Leichtes aber könne es schon desshalb nicht geben, weil sich ein solches nur unendlich schnell, also gar nicht bewegen könnte.

[5] Wie diess De coelo I, 5. 271, b, 26 ff. 272, b, 17 ff. c. 7. 275, b, 12 ausführlicher, als nothwendig, gezeigt wird.

[6] De coelo I, 6, Anf. Einiges Weitere c. 7. 275, b, 15 ff.

---

[1] Ebd. c. 6. 272, a, 21 ff. Phys. VI, 7. 238, a, 36.

[2] Arist. sagt: οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστὶ, τοῦτ' ἄπειρόν ἐστιν, wobei aber freilich die Bündigkeit des Gegensatzes nur in den Worten liegt, denn οὗ μηδὲν ἔξω heisst: das, ausser dem nichts ist, οὗ ἀεί τι ἔξω dagegen: das, von dem immer ein Theil ausserhalb ist.

[3] Phys. III, 6 s. o. 242, 3. gen. an. I, 1. 715, b, 14: ἡ δὲ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον· τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελὲς, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος. Den Einwurf aber (c. 4. 203, b, 22 ff.), dass der unendliche Raum auch einen unendlichen Körper voraussetze, beseitigt er später (IV, 5. 212, a, 31. b, 8. 16 ff. De coelo I, 9. s. o. 275, 7) durch seine eigenthümliche Bestimmung des Raumbegriffs: da der Raum nichts anderes sein soll, als die Grenze des Umschliessenden gegen das Umschlossene, so ist die Grenze der Welt selbst, seiner Meinung nach, nicht im Raume, und jenseits ihrer ist kein Raum, weder leerer noch erfüllter.

[4] Phys. III, 5, Schl.: ὅτι μὲν οὖν ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον, φανερὸν ἐκ τούτων. c. 6. 206, a, 16: τὸ δὲ μέγεθος ὅτι κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται ebd. b, 24.

[5] Phys. III, 6, Anf.: ὅτι δ' εἰ μή ἐστιν ἄπειρον ἁπλῶς, πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει, δῆλον. τοῦ τε γὰρ χρόνου ἔσται τις ἀρχὴ καὶ τελευτὴ, καὶ τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μεγέθη, καὶ ἀριθμὸς οὐκ ἔσται ἄπειρος. Im Besonderen beweist Arist. 1) die Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit, und aus ihr die der Bewegung, deren Maass die Zeit ist, neben dem, was S. 270, 2 angeführt wurde, Phys. VIII, 1. 251, b, 10 ff. mit der Bemerkung: da jedes Jetzt zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte stehe, jeder Zeitpunkt aber ein Jetzt sei, so lasse sich schlechthin kein Zeitpunkt denken, welcher nicht eine Zeit vor und hinter sich hätte, mithin keiner, welcher ein erster oder ein letzter, Anfang oder Ende der Zeit wäre. 2) Für die unbegrenzte Theilbarkeit der Grössen macht er geltend:

---

kein Stetiges, weder Raumgrösse noch Zeit noch Bewegung, könne aus Untheilbarem bestehen, denn eine stetige Grösse bilden (nach Phys. V, 3. 227, a, 10) nur solche Theilgrössen, die einen gemeinsamen Endpunkt haben, im Uebrigen aber ausser einander liegen, untheilbare Grössen dagegen müssten entweder gänzlich ausser einander sein, so dass sie gar keinen Berührungspunkt hätten, oder gänzlich zusammenfallen (Phys. VI, 1, Anf. vgl. gen. et corr. I, 2. 317, a, 2 ff. De coelo III, 8. 306, b, 22); die Annahme untheilbarer Körper, Flächen oder Linien sei mit den Grundbestimmungen der Mathematik unverträglich (De coelo III, 1. 298, b, 33 ff. c. 5. 303, a, 20. c. 7. 306, a, 26 vgl. die Schrift π. ἀτόμων γραμμῶν); ebenso würde sie aber die allgemeinste physikalische Erscheinung, die Bewegung, unmöglich machen, denn an einer untheilbaren Grösse und in einer untheilbaren Zeit lasse sich nicht Eines früher durchwandern, als das Andere, es könnte mithin in Betreff eines jeden von den Untheilbaren, und also auch in Betreff des Ganzen, das aus ihnen zusammengesetzt ist, immer nur ein Bewegtgewesensein, nie ein Bewegtwerden stattfinden (Phys. VI, 1. 231, b, 18 ff. vgl. c. 2. 233, a, 10 ff. c. 9. 239, b, 8. 31), es wäre daher auch jeder Unterschied des Langsameren und Schnelleren unmöglich (ebd. c. 2. 233, b, 15 ff.). Ein Untheilbares kömne sich nicht verändern, denn was sich verändert, sei theilweise in dem früheren, theilweise in dem späteren Zustand (Phys. VI, 4, Anf.). Was dann noch insbesondere die untheilbaren Elementarkörper und Elementarflächen Demokrit's und Plato's betrifft, so werden uns ausser den angeführten noch eine Reihe weiterer Einwürfe gegen sie später begegnen. Dass es endlich 3) keine grösste Zahl giebt, und somit die Zahl einer unendlichen Vermehrung fähig ist, diess bedarf, da es niemals bestritten worden ist, auch keines Beweises.

1) Phys. III, 6. 206, a, 12 ff.: πῶς μὲν ἔστι [τὸ ἄπειρον], πῶς δ' οὔ. λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ, καὶ τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προςθέσει ἔστι δὲ καὶ ἀφαιρέσει. τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἐστίν· οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς· λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. Nur dürfe diess nicht so verstanden werden, als ob diese Möglichkeit jemals zur Wirklichkeit werden könnte. ὥστε τὸ ἄπειρον οὐ δεῖ λαμβάνειν ὡς τόδε τι ... ἀλλ' ἀεὶ ἐν γενέσει ἢ φθορᾷ u. s. w. c. 7. 207, b, 11 (über das Unendliche der Zahl): ὥστε δυνάμει μέν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ἀλλ' ἀεὶ ὑπερβάλλει τὸ λαμβανόμενον παντὸς ὡρισμένου πλήθους. ἀλλ' οὐ χωριστὸς ὁ ἀριθμὸς οὗτος τῆς διχοτομίας, οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου. Von der unendlichen Theilung wird auch gen. et corr. I, 2. 316, a, 14 ff. nachgewiesen, dass sie nie wirklich vollendet sein könne, also nur der Möglichkeit,

liche kann mit Einem Wort nie als ein fertiges dargestellt werden, sondern es ist nur als ein Werdendes gegeben, und zwar in entgegengesetzter Richtung: denn die Ausdehnung ist einer unendlichen Theilung fähig, aber keiner unendlichen Vermehrung, die Zahl umgekehrt einer unendlichen Vermehrung, aber keiner unendlichen Theilung, da das Eins die kleinste Zahl ist [1]. Nur im Gebiete des Unkörperlichen ist ein wirklich Unendliches, das Unendliche der Kraft, möglich; auch dieses bringt sich ja aber nur in einer Reihe, welche nie abgelaufen ist, in der endlosen Bewegung der Welt, zur Erscheinung [2].

Fragen wir weiter nach dem Begriff des Raumes, so ist dieser nach der Ansicht unseres Philosophen für's Erste nicht die Grenze oder die Gestalt der einzelnen Körper, denn in diesem Fall würden sich die Körper nicht im Raume, sondern mit ihrem Raume bewegen, es könnten nicht mehrere Körper nach einander in denselben Raum eintreten. Ebensowenig fällt er mit der Materie der Körper zusammen, denn auch diese ist von dem Körper, der im Raum ist, nicht zu trennen, und sie ist nicht das Umfassende, sondern das Umfasste. Er besteht aber auch, drittens, nicht in der Entfernung zwischen den Enden jedes Körpers, denn diese wechselt gleichfalls mit den Körpern, der Raum bleibt aber immer derselbe, was sich auch in ihm befinden und bewegen mag. Der Raum ist vielmehr zu bestimmen als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen [4]. Der Ort jedes einzelnen Körpers [5] wird daher von der (inneren) Grenze des ihn umfassenden gebildet, der Raum im Ganzen von der Grenze der Welt [6].

---

nicht der Wirklichkeit nach gegeben sei. Ebendesshalb, weil es blos δυνάμει ist, wird das Unendliche den stofflichen Ursachen zugezählt (s. o. 242, 3).

[1] Phys. III, 7. Die Zeit allerdings ist auch nach Arist. sowohl nach rückwärts als nach vorwärts unendlich.

[2] S. o. 275, 6.

[3] Phys. IV, 1—4 vgl. besonders 211, b, 5 ff. 209, b, 21 ff.

[4] τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος, oder genauer: τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον. Vgl. De coelo IV, 3. 310, b, 7.

[5] Der ἴδιος τόπος, wie er Phys. IV, 2, Anf. genannt, und dem τόπος κοινὸς entgegengesetzt wird. Derselbe heisst auch ὁ πρῶτος τόπος ἐν ᾧ ἐστὶν ἕκαστον; ebd. c. 4. 211, a, 28.

[6] Phys. IV, 5. 212, a, 31. b, 18. Auffallend ist, dass hier, wie schon c. 4. 212, a, 20 (vgl. Anm. 4), der Raum τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινη-

Auf ähnlichem Wege gewinnt Aristoteles auch den Begriff der Zeit [1]). Die Zeit ist nicht ohne Bewegung, denn nur durch die Bewegung der Gedanken wird sie wahrgenommen; sie ist aber auch nicht die Bewegung selbst, denn diese haftet an dem Bewegten, und ist desshalb in dem einen Fall schneller, in dem andern langsamer, die Zeit dagegen ist überall dieselbe und ihre Bewegung immer gleich schnell. Die Zeit muss daher etwas auf die Bewegung Bezügliches aber von ihr selbst noch Verschiedenes sein: sie ist das Maass oder die Zahl derselben in Beziehung auf das Früher und Später [2]). Die Einheit dieser Zahl ist das Jetzt. Durch die Bewegung des Jetzt entsteht die Zeit. Dieses ist es daher, welches die Zeit sowohl zu einer stetigen, als zu einer getheilten Grösse macht: zu einer stetigen, sofern das Jetzt im gegenwärtigen Augenblick dasselbe ist, wie im vergangenen, zu einer getheilten, sofern das Sein desselben in jedem Augenblick ein anderes ist [3]).

Schon aus diesem Begriff des Raumes und der Zeit würde nun die Begrenztheit des einen und die Unbegrenztheit der anderen folgen; wir kennen ja aber bereits auch die weiteren Gründe, die Aristoteles für beide Bestimmungen anführt [4]). Ebenso ergiebt sich

---

τοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν genannt wird; denn das Himmelsgewölbe soll sich ja (s. u. und S. 366 f.) unablässig im Kreise bewegen. Allein Aristoteles meint (c. 4. 212, a, 18 ff. c. 5. 212, a, 31 ff. VIII, 9. 265, b, 1 ff.), von einer Kugel, welche sich, im Uebrigen unbewegt, um die eigene Achse dreht, bewege sich der Umkreis so wenig, wie der Mittelpunkt, da er ja immer den gleichen Raum einnehme, die Kreisbewegung gehe nur ihre Theile an, denn nur diese verändern ihren Ort; und er sagt desshalb, der oberste Himmel bewege sich nur in gewisser Beziehung und sei nur κατὰ συμβεβηκός im Raume, sofern seine Theile sich bewegen und im Raume sind (De coelo V, 5, woran Brandis II, b, 748 mit Unrecht Anstoss nimmt). Aehnlich soll (212, a, 18) der Fluss sich nicht bewegen, sondern nur die einzelnen Wellen.

1) Phys. IV, 10. 11.

2) Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον c. 11, Schl. De coelo I, 9. 279, a, 14.

3) A. a. O. c. 11. vgl. S. 220, a, 5: συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν· 219, b, 9: ὥσπερ ἡ κίνησις ἀεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, καὶ ὁ χρόνος· ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν· τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον. Ebd. c. 13, Anf. τὸ δὲ νῦν ἐστι συνέχεια χρόνου· ... συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρελθόντα καὶ ἐσόμενον, καὶ ὅλως πέρας χρόνου ἐστίν· ... διαιρεῖ δὲ δυνάμει· καὶ ᾗ μὲν τοιοῦτο, ἀεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ᾗ δὲ συνδεῖ, ἀεὶ τὸ αὐτό ... ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτό.

4) Vgl. S. 294 ff. 270. Dabei unterscheidet aber Aristoteles, wie schon

aus seinem Raumbegriff die Unmöglichkeit des leeren Raumes. Denn wenn der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen ist, so versteht es sich von selbst, dass kein Raum sein kann, wo kein Körper ist: ein leerer Raum wäre ein Umschliessendes, das nichts umschliesst. Indessen hat sich Aristoteles auch in eingehender Einzeluntersuchung bemüht, die eingreifende und in der damaligen Naturlehre namentlich durch die Atomistik verbreitete Annahme des leeren Raums zu widerlegen. Was für diese Annahme angeführt wurde, findet er nicht beweisend: die Bewegung lässt sich auch durch die Voraussetzung erklären, dass Anderes den Raum verlässt, in welchen das Bewegte eintritt; ebenso die Verdichtung durch den Austritt, die Verdünnung durch den Eintritt von Luft oder anderen Stoffen in die betreffenden Körper; die Zunahme der Ausdehnung, welche z. B. das Wasser beim Uebergang in Luft (d. h. in Dampf) erleidet, durch die Umwandlung des Stoffes, welche einen anderen Dichtigkeitsgrad zur Folge hat; die Erscheinungen der Schwere durch das Streben der Elemente, an ihren natürlichen Ort zu gelangen [1]. Der leere Raum würde vielmehr alle Bewegung unmöglich machen. Denn da das Leere nach allen Seiten hin gleichsehr nachgiebt, lässt sich nichts denken, was einen Körper bestimmen könnte, sich nach einer Richtung eher, als nach allen andern, zu bewegen, es wäre darin kein Unterschied der natürlichen Orte, es könnte zu keiner bestimmten Bewegung kommen. Ebensowenig wäre für das Bewegte im unendlichen Leeren ein Grund zum Stillstand zu entdecken. Wenn ferner ein Körper um so schneller fällt oder steigt, je dünner das Medium ist, durch welches er sich bewegt, so müsste im Leeren, als dem unendlich Dünnen, Alles unendlich schnell fallen oder steigen; wenn andererseits, unter sonst gleichen Umständen, die grössere Masse schneller fällt oder steigt, als die kleinere, weil sie den Widerstand des Mediums rascher überwindet, so müsste sich im Leeren, wo kein Widerstand zu überwinden ist, das Kleinste mit der gleichen

---

Plato (Tim. 37, D. 38, B), die endlose Zeit, in welcher sich das Veränderliche bewegt, von der Ewigkeit (αἰὼν), dem zeitlosen Sein des Unveränderlichen; Phys. IV, 12. 221, b, 3. De coelo I, 9. 279, b, 11—28, a. o. 275, 7.

[1] Phys. IV, 7. 214, a, 24 ff. c. 8, Anf. c. 9.

Geschwindigkeit bewegen, wie das Grösste. Wie lässt es sich endlich denken, dass es ausser dem Raum, welchen die Körper einnehmen, noch einen leeren Raum gebe, da ja dann, wenn ein Körper in diesen Raum eintritt, zwei Räume, ein leerer und ein erfüllter, in einander sein müssten? und wozu ist ein solcher leerer Raum nöthig, wenn doch jeder Körper seine Ausdehnung an sich selbst hat?[1] Zudem geräth man, wenn ein leerer Raum und ein Raum überhaupt ausser der Welt sein soll, in den Widerspruch, zu behaupten, dass ein Körper da sein könnte, wo keiner sein kann[2].

So wenig es aber einen leeren Raum giebt, ebensowenig kann es eine leere, durch keine Bewegung erfüllte Zeit geben, wenn die Zeit nichts anderes ist, als die Zahl der Bewegung[3]. Und Aristoteles behauptet ja auch die Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung[4]. Dabei wirft er aber die merkwürdige Frage auf, ob es auch eine Zeit geben könnte, wenn es keine Seele gäbe, und er entscheidet sie dahin: an sich sei die Zeit mit der Bewegung gegeben, in der Wirklichkeit jedoch sei sie nicht ohne die Seele, weil die Zahl nicht ohne das Zählende, und das Zählende nur der Verstand sei[5]. Doch würden wir uns irren, wenn wir desshalb eine Neigung zu der idealistischen Ansicht von der Zeit bei ihm finden wollten, welche in der neueren Philosophie eine so grosse Bedeutung erlangt hat. Dieser anscheinend idealistische Zug hat vielmehr seinen Grund nur darin, dass Aristoteles die Begriffe der Zeit und des Raumes noch nicht so rein und abstrakt fasst, wie wir es gewohnt sind. Geht er auch in dieser Beziehung nicht mehr so weit, wie Plato, welchem der Raum mit dem räumlich Ausgedehnten und die Zeit mit der Bewegung der Gestirne zusammenfiel ¹), so ist doch auch er noch weit entfernt, Raum und Zeit als die allgemeinen Formen des sinnlichen Daseins von dem, an welchem sie sind, streng zu unterscheiden. Er kann sich den Raum, wie wir gesehen haben ²), nicht ohne den Unterschied der physikalischen Orte, des Oben und Unten, des Schweren und Leichten denken ³); er will ein räumliches Dasein im vollen Sinn nur demjenigen zugestehen, was wirklich von einem andern, von ihm selbst verschiedenen Körper, umgeben ist; er sagt aus diesem Grunde, ausser der Welt sei kein Raum, und nicht die Welt als Ganzes, sondern nur ihre einzelnen Theile, seien im Raume ⁴); ebenso sollen die gleichartigen Theile eines zusammenhängenden Körpers, als Theile dieses Ganzen, nur der Möglichkeit nach im Raume sein, in Wirklichkeit erst, wenn sie vom Ganzen losgetrennt werden ⁵). Aehnlich geht es ihm nun auch mit der Zeit: da die Zeit die Zahl der Bewegung ist, setzt sie einerseits ein be-

---

[1] A. a. O. c. 8, vgl. De coelo IV, 2. Den Werth dieser Gründe muss man natürlich nach dem damaligen Stand der Naturwissenschaften und nach den Voraussetzungen bemessen, welche die Atomistik mit Aristoteles theilt. Vgl. S. 307 f.

[2] De coelo I, 9. 279, a, 11: ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ· ἐν ἅπαντι γὰρ τόπῳ δυνατὸν ὑπάρξαι σῶμα· κενὸν δ' εἶναί φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σῶμα, δυνατὸν δ' ἐστὶ γενέσθαι ... ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα.

[3] Phys. VIII, 1. 251, b, 10: τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ ὁ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως; εἰ δή ἐστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἢ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστὶν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι. Ebd. Z. 26: ἀνάγκη ... εἶναι ἀεὶ χρόνον. ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως. De coelo I, 9. 279, a, 14: ausser der Welt ist keine Zeit, denn χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως· κίνησις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν. Vgl. S. 296, 5.

[4] S. o. S. 270.

[5] Phys. IV, 14. 223, a, 16 ff., wo u. A. Z. 25: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος (die Zeit als solche kann nicht ohne die Seele sein, sondern nur dasjenige, was, wie immer beschaffen, die Zeit ist, das Reale, was der

---

Zeit als ihr Substrat zu Grunde liegt; m. vgl. über den Ausdruck Thorstrick im Rh. Mus. XII, 1857. S. 161 ff.), οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. Nicht ganz übereinstimmend beantwortet Arist. hiebei die Frage, welchem Theil der Seele die Vorstellung der Zeit angehöre. Nach unserer Stelle und De an. III, 10. 433, b, 5 ff. müssten wir sie aus der Vernunft ableiten und auf die vernünftigen Wesen beschränken; dagegen wird sie De mem. 1. 450, a, 9—23 dem πρῶτον αἰσθητικὸν zugewiesen, und die Erinnerung, deren nur ein solches Wesen und nur dasjenige Seelenvermögen fähig sein soll, welches die Zeit wahrnimmt (a. a. O. 449, b, 28), wird manchen Thieren beigelegt (a. a. O. und c. 2. 453, a, 7 ff. Hist. an. I, 1. 488, b, 25).

1) S. 1ste Abth. S. 464, 5. 6. 521, 1.

2) S. 295.

3) Er sagt desshalb Phys. IV, 1. 208, b, 8: die Bewegungen der einfachen Körper (Feuer, Erde u. s. w.) beweisen οὐ μόνον ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν (eine reale Bedeutung).

4) S. o. 296, 3.

5) Phys. IV, 5. 212, b, 4.

wegtes Objekt, andererseits ein zählendes Subjekt voraus. Ausdrücklich sagt er aber, wenn sie die Zahl der Bewegung genannt wird, so sei hier unter der Zahl nicht das zu verstehen, womit, sondern das, was gezählt wird [1], die Zahl nicht im subjektiven, sondern im objektiven Sinn. Die Zeit ist ihm so wenig eine blosse Form unserer Anschauung, dass er sie vielmehr als etwas betrachtet, was der Bewegung, und weiterhin mit dieser dem bewegten Körper anhafte: wo keine Körper mehr sind, ausser der Welt, da ist auch keine Zeit [2].

Von den weiteren Erörterungen der aristotelischen Physik über die Bewegung zieht besonders dasjenige unsere Aufmerksamkeit auf sich, was mit der Lehre des Philosophen über das erste Bewegende und das Weltgebäude in näherem Zusammenhang steht. Aristoteles bestimmt die Begriffe des räumlichen Zusammenseins, der Berührung, des Zwischenraums, der Aufeinanderfolge, des Stetigen u. s. w. [3]. Er unterscheidet die verschiedenen Beziehungen, in denen von Einheit der Bewegung gesprochen werden kann [4], um die unbedingte Einheit der Bewegung in der stetigen oder ununterbrochenen, d. h. in derjenigen Bewegung zu finden, welche einem und demselben Gegenstand in derselben Beziehung zu einer und derselben Zeit zukommt [5]. Er fragt, worin die Gleichmässigkeit und Ungleichmässigkeit der Bewegung bestehe [1], in welchen Fällen theils zwei Bewegungen, theils auch Bewegung und Ruhe entgegengesetzt zu nennen seien, und inwiefern in beiderlei Hinsicht das Naturgemässe und Naturwidrige einer Bewegung in Betracht komme [2]. Nachdem er weiter gezeigt hat, dass alle stetigen Grössen in's Unendliche theilbar sind [3], dass Zeit und Raum in dieser Beziehung sich entsprechen, und dass bei der Bewegung in Wirklichkeit immer nur begrenzte Räume in begrenzter Zeit, unbegrenzte Räume dagegen nur in demselben Sinn durchlaufen werden, in welchem auch die Bewegungszeit unbegrenzt ist [4], weist er die Untheilbarkeit des Jetzt nach, und er schliesst daraus, dass im Jetzt weder Bewegung noch Ruhe möglich sei [5]; er erörtert die Theilbarkeit des Bewegten und die der Bewegung [6], und knüpft hieran die Bemerkung, dass jede Veränderung in einem untheilbaren Augenblick sich vollende, von keiner dagegen der Moment ihres Anfangs bestimmt werden könne [7]; er erklärt es für gleich unmöglich, in unbegrenzter Zeit nur einen begrenzten und in begrenzter einen unbegrenzten Raum zu durchmessen, daher auch für unmöglich, dass eine unbegrenzte Grösse sich in begrenzter Zeit irgend eine Strecke weit bewegen könnte [8]; er widerlegt auf Grund die-

---

[1] Phys. IV, 11. 219, b, 5.

[2] De coelo I, 9; s. o. 301, 2. 3. 299, 4. 270.

[3] Phys. V, 3: ἅμα μὲν οὖν λέγεται ταῦτ' εἶναι κατὰ τόπον, ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ ἐστὶ πρώτῳ, χωρὶς δὲ ὅσα ἐν ἑτέρῳ, ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα, μεταξὺ δὲ εἰς ὃ πέφυκε πρῶτον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον (das Folgende, ἢ εἰς ὃ u. s. w., bei dem mir Prantl's Uebersetzung aus sachlichen, Brandis' Erklärung II, b, 826 f. aus sprachlichen Gründen nicht genügt, scheint ein unächter Zusatz). ... ἐφεξῆς δὲ οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν μόνον ὄντος ... μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ (mit ταὐτῷ zu verbinden: demselben wie das Geschlecht dessen) οὗ ἐφεξῆς ἐστίν. ... ἐχόμενον δὲ (unmittelbar aufeinanderfolgend) ὃ ἂν ἐφεξῆς ὂν ἅπτηται .... λέγω δ' εἶναι συνεχὲς (zusammenhängend, stetig), ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται. Das συνεχὲς sei daher nur wo die sich Berührenden Eins werden. Die Definition der ἁφὴ auch gen. et corr. I, 6. 323, a, 3.

[4] Phys. V, 4, Anf.: die Bewegung ist entweder γένει, oder εἴδει, oder ἁπλῶς μία. Noch weitere Bedeutungen, in denen die Bewegung Eine heisse, ebd. 228, b, 11 ff. Vgl. VII, 1. 4. S. 125. 139 d. klein. Bekker'schen Ausg.

[5] A. a. O. 227, b, 21: ἁπλῶς δὲ μία κίνησις ἡ τῇ οὐσίᾳ μία καὶ τῷ ἀριθμῷ, das Letztere aber ist der Fall, wenn nicht allein das Bewegte und die Art der Bewegung (ἀλλοίωσις, φορὰ u. s. f. nebst ihren näheren Bestimmungen), sondern

---

auch die Zeit derselben die gleiche ist. 228, a, 20: τήν τε ἁπλῶς μίαν [κίνησιν] ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι … καὶ εἰ συνεχής, μία.

[1] A. a. O. 228, b, 15 ff.

[2] A. a. O. c. 5. 6.

[3] VI, 1 f. s. o. 296, 5. Das räumlich und zeitlich Untheilbare (der Punkt und das Jetzt) ist desshalb, wie De an. III, 6. 430, b, 17 ff. bemerkt wird, nie für sich, als ein χωριστὸν, gegeben, sondern nur δυνάμει in dem Theilbaren enthalten, und es wird nur durch Verneinung erkannt.

[4] A. a. O. c. 2. 233, a, 13 ff.

[5] A. a. O. c. 3 und dann wieder c. 8, hier mit dem Zusatz: beim Uebergang von der Bewegung in Ruhe daure die Bewegung so lang fort, als dieser Uebergang, während mithin etwas zur Ruhe kommt, bewege es sich noch.

[6] C. 4 (vgl. auch S. 296, 5). Die Bewegung ist nach dieser Stelle in doppelter Hinsicht theilbar: einmal, sofern es die Bewegungszeit, und sodann, sofern es der bewegte Gegenstand ist.

[7] A. a. O. c. 5. 6. Dass übrigens schon Theophrast und Eudemus hier Schwierigkeiten fanden, sehen wir aus Simpl. Phys. 230, a, m. 231, b, m. Themist. Phys. 55, a, m.

[8] A. a. O. c. 7 vgl. oben 296, 1. Dass auch seine Vorgänger die räum-

ser Erörterungen Zeno's Einwürfe gegen die Bewegung [1]; er beweist aus denselben Voraussetzungen, dass das Untheilbare sich weder bewegen noch überhaupt verändern könne [2]; er bahnt sich endlich den Weg zu den Untersuchungen über die Bewegung des Weltganzen und ihre Ursache durch die Frage [3], ob es eine einheitliche Bewegung von unbegrenzter Zeitdauer geben könne. Und nachdem er nun die Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung und die Nothwendigkeit eines ersten Bewegenden dargethan hat [4], beantwortet er diese Frage dahin: wenn es eine stetige und einheitliche Bewegung gebe, welche anfangs- und endlos sei, so werde diess nur eine räumliche Bewegung sein können, denn theils gehe diese überhaupt jeder anderen voran [5], theils gehe auch jede andere von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem [6], wo aber diess der Fall sei, komme die Bewegung in einem bestimmten Punkt zur Ruhe, in dem wohl eine neue Bewegung in anderer Richtung beginnen, aber nicht eine und dieselbe sich stetig fortsetzen könne [7]. Der gleiche Grund beweist aber nach Aristoteles auch, dass unter den räumlichen Bewegungen nur die Kreisbewegung der Anforderung entspricht. Denn wenn jede räumliche Bewegung entweder geradlinig oder kreisförmig oder gemischt ist [8], so würde eine gemischte Bewegung nur dann von endloser Dauer und zugleich stetig sein können, wenn es die beiden andern sein könnten; von diesen aber kann es die geradlinige nicht sein, denn jede begrenzte geradlinige Bewegung [9] hat ihre Endpunkte, in welchen sie er-

---

liche Bewegung als die ursprünglichste behandeln, zeigt Arist. Phys. VIII, 9. 265, b, 16.

[1] A. a. O. c. 9 vgl. c. 2. 233, a, 21. VIII, 8. 263, a, 4 und oben 218, 5.

[2] Ebd. c. 10.

[3] Am Schluss dieses Kapitels.

[4] Phys. VIII, 1—6 s. o. S. 270 ff.

[5] Phys. VIII, 7; s. o. S. 291 f.

[6] Das Entstehen vom Nichtsein zum Sein, das Vergehen vom Sein zum Nichtsein, die Zunahme von der Kleinheit zur Grösse, die Abnahme von der Grösse zur Kleinheit, die Umwandlung von einer Beschaffenheit zu einer entgegengesetzten, z. B. von der des Wassers zu der der Luft.

[7] A. a. O. 261, a, 31 ff.

[8] Zu den gemischten Bewegungsrichtungen müssen bei dieser Eintheilung alle Curven ausser dem Kreise gezählt werden.

[9] Eine unbegrenzte kann es aber theils an sich (s. o. 295, 6), theils desshalb nicht geben, weil die Welt nicht unbegrenzt ist.

lischt, und kann sie sich auch zwischen diesen Endpunkten unendlich oft wiederholen, so bilden doch diese sich wiederholenden Bewegungen nicht Eine stetige Bewegung. Die Kreisbewegung ist mithin die einzige, welche als eine und dieselbe ununterbrochene Bewegung anfangs- und endlos sein kann [1]; in ihr ist die Ruhe des Weltganzen mit seiner unaufhörlichen Bewegung vereinigt, denn in ihr bewegt es sich ohne als Ganzes seinen Ort zu verändern [2]; sie ist das Maass für jede andere Bewegung; sie ist auch allein durchaus gleichmässig, wogegen bei den geradlinigen [3] die Geschwindigkeit mit ihrer Entfernung vom Ausgangspunkt zunimmt [4]. Wie aber diese ewige Kreisbewegung durch die Einwirkung des ersten Bewegenden zu Stande kommen soll, ist früher gezeigt worden [5].

So wichtig aber die räumliche Bewegung als die ursprünglichste, alle andern bedingende, Art der Veränderung ist, so wenig kann doch Aristoteles der mechanischen Physik zugeben, dass sich alle Veränderungen auf sie allein zurückführen lassen, dass nur eine Verbindung und Trennung, nicht auch eine Umwandlung der Stoffe anzunehmen sei. Näher handelt es sich hiebei um drei Fragen. Giebt es überhaupt qualitative Unterschiede unter den Stoffen? giebt es eine qualitative Veränderung der Stoffe? giebt es eine solche Verbindung der Stoffe, bei der ihre Qualitäten sich verändern? Die Atomistik hatte alle drei Fragen, Anaxagoras und Empedokles hatten wenigstens die zweite und dritte verneint. Aristoteles glaubt sie sämmtlich bejahen zu müssen, und er bekämpft aus diesem Gesichtspunkt die mechanische Physik jener Vorgänger, indem er zugleich in den eigenthümlichen Begriffen seines Systems die Mittel sucht, um ihre Einwürfe zu lösen. Dass ihm diess durchaus gelungen sei, wird die Naturwissenschaft unserer Tage allerdings nicht zugeben; ja sie wird vielleicht nicht selten geneigt sein, mit Baco [1]) Demokrit's Parthei gegen ihn zu ergreifen. Indessen ist gerade hier einer von den Fällen, in denen wir allen Grund haben, uns vor einem vorschnellen Urtheil über den Mann zu hüten, welcher nicht allein unter Philosophen, sondern auch unter den Naturforschern des Alterthums eine der ersten Stellen einnimmt. Will man Aristoteles in seinem Streit gegen die mechanische Physik und in Betreff seiner eigenen Ansichten richtig beurtheilen, so darf man nie vergessen, dass er es nicht mit der Atomistik unserer Tage, sondern mit der himmelweit von ihr verschiedenen demokritischen zu thun hat; dass ihm so gut, wie seinen Gegnern, von den Beobachtungen und Methoden, welche uns in so unermesslichem Umfang zu Gebot stehen, kaum die dürftigsten Anfänge vorlagen; dass er die physikalischen Grundbegriffe für eine Zeit zu bestimmen hatte, deren Beobachtungen nicht über den Bereich des unbewaffneten Auges, deren Versuche nicht über ein paar einfache und dazu meist noch sehr unzuverlässige Erfahrungen hinausgiengen; welche von allen unsern mathematischen, optischen, physikalischen Instrumenten ausser Lineal und Zirkel kein einziges, und nur für einige wenige die unvollkommensten Surrogate besass; in welcher an chemische Analysen, an genaue Messungen und Wägungen, an eine durchgreifende Anwendung der Mathematik auf die Physik nicht gedacht wurde [2]); welchem von der allgemeinen An-

---

[1] Das Obige wird Phys. VIII, 8. 261, a, 27 — 263, b, 3. 264, a, 7 ff. c. 9, Anf. ausführlich auseinandergesetzt.

[2] Phys. VIII, 9. 265, b, 1 vgl. S. 298, 6.

[3] Bei denjenigen nämlich, welche Arist. als die natürlichen Bewegungen der Elementarkörper betrachtet, der nach unten gehenden des Schweren und der nach oben gehenden des Leichten, denn bei den gewaltsamen Bewegungen findet das Gegentheil statt.

[4] A. a. O. 265, b, 8 ff.

[5] Das siebente Buch der Physik habe ich im Obigen desshalb übergangen, weil es keinen ursprünglichen Bestandtheil dieses Werks bildet (s. o. S. 61). Sein Inhalt ist dieser. Nachdem c. 1 auseinandergesetzt hat, dass jede Bewegung von einem ersten Bewegenden ausgehen, und c. 2 (s. o. 268, 4. 290, 1), dass sich dieses mit dem Bewegten berühren müsse, zeigt c. 3, die ἀλλοίωσις betreffe nur die sinnlichen Eigenschaften der Dinge; c. 4 untersucht, in welchem Fall zwei Bewegungen commensurabel sind; c. 5 endlich führt aus, dass die gleiche Kraft die halbe Masse in der gleichen Zeit doppelt und in der halben Zeit gleich weit bewege; dass ebenso die gleiche Masse von der gleichen Kraft in der gleichen Zeit gleich weit, in der halben Zeit halb so weit und die halbe Masse von der halben Kraft gleich weit bewegt werde; dagegen könne man nicht schliessen, dass die doppelte Masse von der gleichen Kraft, oder die gleiche Masse von der halben Kraft halb so weit bewegt werde, weil diese vielleicht überhaupt nicht fähig sei, sie zu bewegen. Ebenso verhalte es sich auch mit den andern Arten der Veränderung.

---

1) Vgl. K. Fischer Franz Baco S. 158 ff. 149 f.

2) M. vgl. hierüber auch Brandis II, b, 1213 f. 1220 f. und die Nachweisungen Meyer's (Arist. Thierkunde 419 f.) über das Verfahren des Aristoteles bei Prüfung der Wärme.

ziehungskraft der Materie, von den Gesetzen des Falls, von den Erscheinungen der Elektricität, von den Bedingungen der chemischen Verbindungen, von den Wirkungen des Luftdrucks, von der Natur des Lichts, der Wärme, der Verbrennung u. s. w., kurz von allen den Thatsachen, auf welchen die neueren physikalischen Theorieen beruhen, nichts oder so gut wie nichts bekannt war. Es wäre mehr als ein Wunder, wenn Aristoteles unter solchen Umständen naturwissenschaftliche Begriffe gewonnen hätte, die wir jetzt noch unverändert gebrauchen könnten; die geschichtliche Betrachtung hat nur zu zeigen, wie er sich die Erscheinungen, dem damaligen Stand des Wissens entsprechend, erklärte.

Die mechanische Physik stellt sich in keinem von den alten Systemen so rein dar, wie in der Atomistik, welcher auch die philolaisch-platonische Lehre über die Elemente nahe verwandt ist. Beide beseitigen die qualitative Verschiedenheit der Stoffe, um als einen ursprünglichen und realen Unterschied nur den der Gestalt und der Grösse übrigzulassen. Aristoteles widerspricht dieser Ansicht nicht blos desshalb, weil sie kleinste Körper oder Flächen behauptet, sondern auch weil sie den Artunterschied unter den Stoffen läugnet. Am Auffallendsten sind ihm zufolge in beiderlei Beziehung die Schwächen der platonischen Lehre [1]. Mit der Mathematik steht sie im Widerspruch, weil sie die Körper aus Flächen zusammensetzt, was folgerichtig zu der Annahme untheilbarer Linien [2], ja zu der Auflösung der Grössen in Punkte führen würde [3]; weil sie die Theilbarkeit der Körper aufhebt [4]; weil die von Plato angenommenen Figuren der Elemente den Raum innerhalb der Welt nicht ausfüllen, während er doch keinen leeren Raum zugiebt [5];

---

1) Vgl. meine Platon. Studien S. 270 f.

2) Wirklich waren auch Plato und Xenokrates zu dieser Annahme gekommen; vgl. unsere 1ste Abth. S. 617, unt. 669 f.

3) De coelo III, 1. 299, a, 6. 300, a, 7. c. 7. 306, a, 23. Vgl. gen. et corr. II, 1. 329, a, 21: da die πρώτη ὕλη des Timäus keine Fläche sei, können auch die Elementarstoffe sich nicht in Flächen auflösen lassen.

4) De coelo III, 7. 305, b, 31. 306, a, 26: die Elementarkörperchen können nicht theilbar sein (was sie ja auch wirklich nach Plato und Demokrit nicht sind), denn jeder Theil eines Feuer- oder Wasserkörpers ist wieder Feuer oder Wasser, die Theile einer Kugel oder Pyramide dagegen sind nicht Kugeln oder Pyramiden.

5) A. a. O. c. 8, Anf. vgl. unsere 1ste Abth. 517, 2.

weil sich kein zusammenhängender Körper aus ihnen bilden lässt 1). Nicht minder gewichtig sind aber auch die Gründe, welche vom physikalischen Gesichtspunkt aus dieser Ansicht entgegenstehen. Denn wie kann das Körperliche, welchem doch Schwere zukommt, aus Flächen bestehen, denen keine zukommt? 2) und wo sollte unter dieser Voraussetzung die specifische Schwere oder Leichtigkeit der einzelnen Elemente herrühren? das Feuer müsste ja da um so schwerer werden und um so langsamer aufwärts steigen, je grösser seine Masse ist, viel Luft müsste schwerer sein, als wenig Wasser 3). Während ferner die Erfahrung zeigt, dass alle Elemente ineinander übergehen, kann Plato diess nur von den drei oberen zugeben 4), auch bei ihnen macht aber der Umstand Schwierigkeiten, dass überflüssige Dreiecke zurückbleiben 5), und dass sich neben der von Plato angenommenen Zusammenfügung auch eine Aufeinanderlegung der Flächen denken lässt 6). Weiter widerspricht die Annahme unveränderlicher elementarischer Grundformen der Thatsache, dass sich die Gestalt der einfachen Körper, namentlich des Wassers und der Erde, nach dem umgebenden Raum richtet 7). Wie sollen wir uns endlich die Eigenschaften und Bewegungen der Elemente aus den platonischen Annahmen begreiflich machen? Wie Demokrit das Feuer wegen seiner Beweglichkeit und seiner trennenden Kraft aus Kugeln bestehen liess, so lässt es Plato aus Pyramiden bestehen, die Erde dagegen wegen ihrer geringen Beweglichkeit aus Würfeln. Aber beide sind, wie alle Elementarstoffe überhaupt, in ihrem eigenthümlichen Ort schwer, in einem fremden leicht zu bewegen, weil sie nur von diesem, nicht aber von jenem, hinwegstreben 8).

---

1) A. a. O. 306, b, 22 ff.

2) De coelo III, 1. 299, a, 25 ff. b, 31 ff. (wo aber τὰ σώματα τῶν ἐπιπέδων zu lesen ist, so dass der Genitiv ἐπιπέδων von πλήθει regiert wird); vgl. die entsprechende Einwendung gegen die Pythagoreer, oben 214, 4.

3) De coelo IV, 2. 308, b, 3 ff. c. 5. 312, b, 20 ff. Wie wir uns diese Einwendungen im Munde des Aristoteles zu erklären haben, wird sogleich gezeigt werden.

4) De coelo III, 7. 306, a, 1 ff. vgl. 1ste Abth. 514, 1. 2.

5) A. a. O. Z. 20 vgl. Plato Tim. 56, D f.

6) De coelo III, 1. 299, b, 23.

7) C. 8. 306, b, 9.

8) A. a. O. 306, b, 29 ff. Weiter wird hier eingewendet: Kugel und Pyramide seien nur im Kreise leicht zu bewegen, die Bewegung des Feuers dagegen

Aristoteles kann daher die platonische Ableitung der Elemente in jeder Beziehung nur für verfehlt halten (1).

Mit ungleich grösserer Achtung spricht er von der Atomenlehre des Demokrit und Leucippus (2). Aber doch ist auch ihr, wie er glaubt, der Nachweis, dass sich Alles aus einem qualitativ gleichartigen Urstoff ableiten lasse, entfernt nicht gelungen. Denn für's Erste wird sie von allen den Einwendungen getroffen, welche der Annahme untheilbarer Körper entgegenstehen (3). Sodann müsste gegen sie so gut, wie gegen Plato, gelten, dass die Stoffe ihre Gestalt dem Raum, worin sie sich befinden, nicht anpassen könnten, wenn sie eine bestimmte elementarische Figur hätten (4). Wenn es ferner der Gestaltsunterschiede unter den Atomen unendlich viele sein sollen, so haben wir schon früher (5) gesehen, wesshalb Aristoteles diese

---

gehe nach oben; wenn die wärmende Kraft des Feuers von seinen Winkeln herrühren sollte, müssten alle Elementarkörper wärmen, da alle Winkel haben, ebenso aber auch mathematische körperliche Figuren; das Feuer verwandle die Dinge, welche es ergreift, in Feuer, eine Pyramide oder Kugel das, was damit getheilt wird, nicht in Kugeln oder Pyramiden; das Feuer trenne blos das Ungleichartige, vereinige dagegen das Gleichartige; wenn die Wärme an eine bestimmte Figur geknüpft sei, müsste auch die Kälte an eine geknüpft sein.

1) Ihre Vertheidigung gegen seine Einwürfe versuchte später Proklus in einer eigenen Abhandlung; Simpl., Schol. in Ar. 515, a, 4.

2) M. vgl. die Stelle gen. et corr. I, 2. 315, b, 30 ff., deren Hauptsätze Bd. I, 585, 3 angeführt wurden; über die platonische Theorie auch De coelo III, 7. 306, a, 5 ff.

3) M. s. hierüber, ausser S. 210, die S. 296, 5 angeführten Aeusserungen, welche alle theils ausdrücklich theils stillschweigend gegen die Atomistik gerichtet sind. Auch hiebei muss man aber den damaligen Stand der Wissenschaft und das Eigenthümliche der Annahmen im Auge behalten, mit denen es Aristoteles zu thun hat. Wenn dieser z. B. zeigt, dass aus Atomen keine stetige Grösse werden könnte, so darf man dabei nicht an die Atome der heutigen Physik denken, welche sich in den verschiedensten Verhältnissen anziehen und abstossen, in Spannung gegen einander kommen u. s. w., sondern an die demokritischen Atome, die nur mechanisch, durch Druck und Stoss, auf einander wirken können. Wie aus solchen ein zusammenhängender Körper werden sollte, lässt sich allerdings nicht absehen; denn das Mittel, dessen sich Demokrit hiefür bediente, den Atomen Winkel und Häckchen zu geben, durch welche sie sich an einander hängen (s. unsern 1sten Bd. 606, 2. 609, 2), mochte Aristoteles ebenso phantastisch erscheinen, wie (nach Cic. Acad. IV, 38, 121) seinem Nachfolger Strato.

4) S. o. 309, 7.

5) S. 210, 6.

Bestimmung missbilligt; wenn die Elementaratome sich hinsichtlich ihrer Grösse unterscheiden sollen, so könnte nicht ein Element aus dem anderen entstehen [1]). Wenn alle Atome gleichartig sind, begreift man nicht, dass sie getrennt sind, und auch bei der Berührung sich nicht vereinigen; bestehen sie aus verschiedenartigen Stoffen, so wäre der Grund der Erscheinungen hierin, und nicht in den Gestaltsunterschieden zu suchen, und sie müssten dann auch bei der Berührung auf einander wirken, was die Atomistik doch läugnet [2]). Ebenso müsste eine gegenseitige Einwirkung unter ihnen stattfinden, wenn mit einer bestimmten Gestalt gewisse Eigenschaften, wie z. B. die Wärme, verknüpft sind; es ist aber freilich gleich unmöglich, sich die Atome eigenschaftslos und sich dieselben mit bestimmten Eigenschaften versehen zu denken [3]). Ebensowenig sieht man einen Grund, wesshalb es nur unsichtbar kleine und nicht auch grosse Atome geben sollte [4]). Werden endlich die Atome von Anderem bewegt, so erfahren sie eine Einwirkung, ihre Apathie ist aufgehoben; bewegen sie sich selbst, so ist entweder das Bewegende in ihnen vom Bewegten verschieden und dann sind sie nicht untheilbar, oder es sind in Einem und demselben entgegengesetzte Eigenschaften vereinigt [5]).

Auch die physikalischen Eigenschaften der Dinge weiss Demokrit, wie Aristoteles findet, so wenig, als Plato, zu erklären: der Eine giebt dem Feuer die kugelförmige, der Andere die pyramidalische Gestalt, aber jenes ist so verfehlt, wie dieses [6]). Der entscheidendste Gegengrund gegen die Gleichartigkeit aller Stoffe liegt aber für ihn in derselben Erscheinung, welche der neueren Naturlehre für ihren Hauptbeweis gilt: in der Erscheinung der Schwere. Dass alle Körper eine Anziehung gegen einander ausüben, dass innerhalb der Erdatmosphäre alle dem Mittelpunkt der Erde zustreben, dass im leeren Raum alle gleich schnell fallen, und nur der Widerstand der Luft eine Ungleichheit in der Geschwindigkeit ihres Falles hervorbringt, dass der Luftdruck allein das Aufsteigen des Feuers, der Dämpfe u. s. f. erzeugt, wusste weder Demokrit noch Aristoteles. Jener glaubt, im Leeren fallen die Atome zwar alle nach unten, aber die grösseren schneller, als die kleineren; und eben hieraus leitet er den Zusammenstoss der Atome und den Druck ab, durch welchen die kleineren nach oben getrieben werden; aus demselben Grund soll die Schwere der zusammengesetzten Körper, bei gleichem Umfang, ihrer Masse, nach Abzug der leeren Zwischenräume, entsprechen [1]. Aristoteles weist ihm nach [2], dass jene Voraussetzung falsch sei, dass in dem unendlichen Raume kein Oben und Unten, mithin auch kein natürliches Streben nach unten möglich wäre, dass im Leeren alle Körper gleich schnell fallen müssten [3], und dass auch das Leere im Innern der Körper sie nicht leichter machen würde, als sie an sich sind. Weil er aber mit dem Thatsächlichen, das erklärt werden soll, ebenso unvollkommen bekannt ist, wie sein Vorgänger, giebt er gerade das, was an Demokrit's Annahmen richtig ist, auf, um den Folgerungen zu entgehen, deren Zusammenhang mit den atomistischen Voraussetzungen er erkannt hat, deren Wahrheit aber weder Demokrit noch er selbst kennt. Um der vermeintlichen Thatsachen willen widerspricht er einer Theorie, welche, zunächst spekulativen Ursprungs, sich nur durch eine Berichtigung der thatsächlichen Annahmen halten liess, wie sie der damaligen Wissenschaft noch fremd war. Im Leeren müsste Alles, wie er bemerkt, mit gleicher Geschwindigkeit fallen; diess scheint ihm aber so undenkbar, dass die Annahme des leeren Raums in seinen Augen mit dieser Folgerung unmittelbar widerlegt ist [4].

---

[1]) De coelo III, 4. 303, a, 24 ff. Ich komme noch einmal auf diese Stelle zurück.

[2]) Gen. et corr. I, 8. 326, a, 29 ff., worauf sich freilich antworten liess, sie vereinigen sich nicht, weil sie nicht flüssige Körper seien, sondern feste.

[3]) A. a. O. 326, a, 1—24.

[4]) A. a. O. Z. 24.

[5]) A. a. O. 326, b, 2.

[6]) In der S. 309, 8 angeführten Stelle bestreitet Aristoteles, wie bemerkt, beide in dieser Beziehung gemeinschaftlich und mit den gleichen Gründen. Vgl. auch gen. et corr. I, 8. 326, a, 3.

---

[1] Vgl. Bd. I, 591 f. 602 ff.

[2] Phys. IV, 8. 214, b, 28 ff. De coelo IV, 2. 308, a, 34—309, a, 18 s. o. S. 295.

[3] Diess hat dann, wie Bd. I, S. 604, 2 gezeigt ist, Epikur anerkannt, aber nicht zu einer wirklichen Verbesserung der atomistischen Lehre, sondern nur für seine willkührliche Annahme über die Abweichung der Atome benützt. S. o. 210, 6.

[4] M. vgl. Phys. IV, 8. 216, a, 13: ὁρῶμεν γὰρ τὰ μείζω ῥοπὴν ἔχοντα ἢ βάρους ἢ κουφότητος, ἐὰν τἆλλα ὁμοίως ἔχῃ τοῖς σχήμασι, θᾶττον φερόμενα τὸ ἴσον χωρίον, καὶ κατὰ λόγον ὃν ἔχουσι τὰ μεγέθη πρὸς ἄλληλα. ὥστε καὶ διὰ τοῦ κενοῦ.

Wenn alle Körper aus demselben Stoffe beständen, sagt er weiter, so müssten alle schwer sein, es gäbe nichts, was an sich leicht ist und vermöge seiner Natur nach oben strebt, sondern nur solches, was in der Bewegung nach unten hinter Anderem zurückbleibt, oder von Anderem in die Höhe getrieben wird; und wäre auch von gleich grossen Körpern jeder um so schwerer, je dichter er ist, so müsste doch eine grosse Masse Luft oder Feuer schwerer sein, als eine kleine Menge Wasser oder Erde. Diess aber ist unmöglich [1]. Diese Unmöglichkeit soll aber daraus erhellen, dass sich gewisse Körper immer aufwärts bewegen, und zwar um so schneller, je grösser ihre Masse ist. Diese Erscheinung lässt sich, wie Aristoteles glaubt, nicht erklären, wenn wir die Gleichartigkeit aller Materie voraussetzen. Denn sollte sich die Schwere nach der körperlichen Masse richten, so müsste eine grössere Masse des dünneren Körpers schwerer sein, als eine kleine des dichteren, und sich also nach unten bewegen; sagt man umgekehrt, dasjenige sei leichter, was mehr leeren Raum enthält, so ist mehr leerer Raum in einer grossen Masse des dichteren und schwereren Körpers, als in einer kleinen des dünneren; soll endlich die Schwere jedes Körpers dem Verhältniss seiner Masse zu den leeren Zwischenräumen entsprechen, so könnte sich ein noch so grosser Blei- oder Goldklumpen nicht schneller nach unten, ein noch so grosses Feuer nicht schneller nach oben bewegen, als die kleinste Menge der gleichen Stoffe. Es muss mithin gewisse Körper geben, welche an sich schwer oder leicht sind, der Mitte oder dem Umkreis der Welt zustreben [2], und

---

ἀλλ' ἀδύνατον. διὰ τίνα γὰρ αἰτίαν οἰσθήσεται θᾶττον; ἐν μὲν γὰρ τοῖς πλήρεσιν ἐξ ἀνάγκης· θᾶττον γὰρ διαιρεῖ τῇ ἰσχύϊ τὸ μεῖζον ... ἰσοταχῆ ἄρα πάντ' ἔσται (nämlich im Leeren). ἀλλ' ἀδύνατον.

[1] De coelo IV, 2. 310, a, 7: τῷ (so Prantl mit Recht für τὸ) δὲ μίαν ποιεῖν φύσιν τῶν τῷ μεγέθει διαφερόντων ἀναγκαῖον ταὐτὸν συμβαίνειν τοῖς μίαν ποιοῦσιν ὕλην, καὶ μήθ' ἁπλῶς εἶναι μηθὲν κοῦφον μήτε φερόμενον ἄνω, ἀλλ' ἢ ὑστερίζον ἢ ἐκθλιβόμενον, καὶ πολλὰ μικρὰ (kleine Atome) ὀλίγων μεγάλων βαρύτερα εἶναι. εἰ δὲ τοῦτο ἔσται, συμβήσεται πολὺν ἀέρα καὶ πολὺ πῦρ ὕδατος εἶναι βαρύτερα καὶ γῆς ὀλίγης. τοῦτο δ' ἐστὶν ἀδύνατον. Vgl. die vorhergehende Ausführung. Ebd. c. 5. 312, b, 20 ff. (wo aber Z. 32 zu interpungiren ist: ἐὰν δὲ δύο, τὰ μεταξὺ πῶς ἔσται ποιοῦντα u. s. f., was auch Prantl zwar nicht im Text hat, aber in der Uebersetzung wiedergiebt).

[2] Aristoteles folgt hierin der platonischen Ansicht, s. 1ste Abth. S. 516, 3. 4. Richtigere Begriffe von der Schwere finden wir ein halbes Jahrhundert

diess wird nur möglich sein, wenn sie sich durch ihre stoffliche Beschaffenheit als solche, und nicht blos durch die Gestalt und Grösse ihrer Grundbestandtheile unterscheiden ¹).

Wie aber die Stoffe qualitativ verschieden sind, so sind sie auch einer qualitativen Veränderung unterworfen. Will man diess nicht zugeben, so muss man die scheinbare Umwandlung der Stoffe entweder (mit Empedokles, Anaxagoras und der Atomistik) auf eine blosse Ausscheidung vorhandener Stoffe, oder (mit Plato) auf eine Veränderung der Elementarfiguren zurückführen ²). Wie wenig indessen Aristoteles mit der letzteren Annahme in ihrer platonischen Fassung übereinstimmt, ist schon früher gezeigt worden ³); wollte man sich andererseits die Sache so denken, dass ein und derselbe körperliche Stoff, wie Wachs, bald diese bald jene elementarische Grundform annehme, und dass die Umwandlung der Stoffe eben darin bestehe, so müsste man diese elementarischen Grundkörper für untheilbar erklären ⁴), was der Natur des Körpers widerstreitet ⁵). Was die atomistische und empedokleïsche Lehre betrifft, so sind ihr zufolge die Stoffe, in welche sich andere zu verwandeln scheinen, diesen vorher schon als diese bestimmten Stoffe beigemischt, so dass sie aus ihnen blos ausgeschieden werden. Allein diese Vorstellung widerspricht für's Erste, wie Aristoteles glaubt, dem Augenschein ⁶). Die Erfahrung zeigt uns eine solche Umwandlung

---

nach Aristoteles bei Strato, wie diess später nach Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 486, a, 5. Stob. Ekl. I, 348 gezeigt werden wird.

1) A. a. O. 308, a, 21 ff. 309, b, 27 ff. c. 5. 312, b, 20 ff. Weiteres in dem Abschnitt über die Elemente.

2) Vgl. De coelo III, 7.

3) S. 308 ff.

4) De coelo III, 7. 305, b, 28 ff. 306, a, 30. Man könnte, ist die Meinung, die Hypothese, dass jedes Element aus Urbestandtheilen von einer gewissen Figur bestehe, die Erde z. B. aus Würfeln, das Feuer aus Tetraëdern, auch (wie Philolaus) ohne die platonische Construction dieser Körper aufstellen, und den Uebergang eines Elements in ein anderes nicht aus der Auflösung desselben in seine Elementarflächen und der veränderten Zusammensetzung dieser Flächen, sondern aus einer Umformung des allen Elementen gleichmässig zu Grunde liegenden Stoffs erklären; daraus würde sich aber, wenn man die Elementarbestandtheile nicht untheilbar setzte, die S. 308, 4 berührte Schwierigkeit ergeben.

5) S. o. 296, 5.

6) Gen. et corr. I, 1. 314, b, 10 ff. De coelo III, 7. 305, b, 1. Metaph. I, 8. 989, a, 22 ff.

der Stoffe, bei der ihre elementarischen Eigenschaften sich verändern, ein Stoff in einen anderen übergeht, oder aus mehreren Stoffen ein dritter sich bildet: wenn das Wasser friert, oder das Eis schmilzt, so hat sich nicht blos die Lage und Ordnung der Theile verändert, es ist auch nicht blos eine Trennung oder Verbindung des Stoffs eingetreten, sondern während der Stoff blieb, haben gewisse Eigenschaften desselben gewechselt [1]; wenn aus der Luft Wasser wird, so entsteht ein Körper, welcher schwerer als die Luft ist, was doch nicht blos eine Folge davon sein kann, dass Theile der Luft ausgeschieden und zusammengedrückt werden; wenn umgekehrt durch Verdampfung aus Wasser Luft wird, so nimmt diese einen so viel grösseren Raum ein, dass sie selbst die Gefässe zersprengt; wie soll man sich diess erklären, wenn sie vorher schon als derselbe Stoff im Wasser gewesen ist? [2] wenn ein Körper wächst oder abnimmt, so treten nicht blos neue Theile zu ihm hinzu, sondern alle seine Theile vergrössern oder verkleinern sich, was sich ohne eine allgemeine Stoffveränderung nicht denken lässt [3]; wenn sich aus den Nahrungsstoffen Knochen und Fleisch bilden, werden diese nicht blos unverändert aus jenen genommen, wie die Ziegelsteine aus einer Mauer, oder das Wasser aus einem Gefäss, sondern sie gehen in einen neuen Stoff über [4]. Wenn ferner am Tage liegt, dass auch die Elementarstoffe entstehen und vergehen, dass das Feuer sich entzündet und wieder verlischt, das Wasser sich aus der Luft

---

1) Gen. et corr. I, 9. 327, a, 14 ff.

2) De coelo a. a. O. 305, b, 5 ff. Dass die grössere Schwere des Wassers, in Vergleich mit dem Wasserdampf, nur eine Folge seiner grösseren Dichtigkeit sei, kann Aristoteles, nach seiner Vorstellung von der Schwere, nicht zugeben; noch weniger konnte damals, auch nicht von atomistischer Seite, daran gedacht werden, die Ausdehnung der Flüssigkeiten beim Uebergang in Dämpfe aus einer gesteigerten Abstossung der Atome zu erklären (Demokrit's Atome sind ja keiner innern Veränderung fähig); sondern wie Empedokles und Anaxagoras (mit denen es Arist. a. a. O. nach Z. 16 wohl zunächst zu thun hat) den Dampf als eine aus dem Wasser austretende Luft betrachten mussten, so konnte ihn auch die Atomistik nur für einen Complex von Atomen halten, die im Wasser eingeschlossen sich von ihm ausscheiden. Solchen Vorstellungen gegenüber ist aber Aristoteles im Rechte.

3) Gen. et corr. I, 9. 327, a, 22.

4) Ebd. II, 7. 334, a, 18. 26 vgl. De coelo III, 7. 305, b, 1. Weiteres über die Stoffmischung sogleich.

niederschlägt und sich in Dampf auflöst, wie soll man sich diese ihre Entstehung und Auflösung vorstellen? Ihre bestimmten Anfangs- und Endpunkte muss sie haben, wie jedes Werden, da wir ja sonst in einen doppelten endlosen Verlauf kämen. Diese werden aber nicht in untheilbaren Körpern bestehen können, weder in schlechthin untheilbaren (in Atomen), wie schon früher gezeigt ist ¹), noch in solchen, die ihrer Natur nach theilbar doch nie wirklich getheilt würden: denn warum sollte das Kleinere der Theilung widerstehen, wenn ihr das gleichartige Grössere nicht widersteht? Ebensowenig können die Elemente aus einem Unkörperlichen ²), oder aus einem von ihnen verschiedenen Körper entstehen; denn wenn dieser keines der Elemente sein soll, könnte er auch keine Schwere und keinen natürlichen Ort haben, er wäre mithin kein physikalischer, sondern ein mathematischer Körper, er könnte nicht im Raume sein. Es bleibt somit nur übrig, dass die Elemente aus einander entstehen ³). Diese Entstehung werden wir uns aber nur als eine Umwandlung denken können. Denn wenn keine Umwandlung der Elemente, sondern nur eine Ausscheidung dessen stattfände was als dieser bestimmte Stoff bereits in ihnen ist, so könnte sich ein Stoff unmöglich vollständig in andere auflösen, sondern am Ende müsste ein unauflöslicher Rest übrig bleiben, es könnte mithin der vollständige Uebergang der Stoffe in einander, welchen die Erfahrung aufzeigt, nicht stattfinden ⁴), es könnten namentlich grobtheiligere und feintheiligere Stoffe nicht vollständig in einander umgesetzt werden ⁵). Wie soll man sich endlich die gegenseitige Einwirkung der Stoffe auf einander vorstellen, wenn diese keiner qualitativen Veränderung fähig sind? Empedokles und Demokrit lassen die Körper durch die Poren in einander eindringen. Aber diese

---

1) In der S. 210, 5. 6. 311, 1 benützten Stelle De coelo III, 4.

2) Wie diess zum Ueberfluss, und ziemlich unklar, S. 305, a, 16 ff. bewiesen wird.

3) De coelo III, 6.

4) Diess wird Phys. I, 4. 187, b, 22 ff. zunächst Anaxagoras, De coelo III, 7. 305, b, 20 ff. allen denen entgegengehalten, welche die Stoffverwandlung auf Ausscheidung zurückführen — ihnen gegenüber mit Recht, denn wenn der Dampf z. B. aus einem anderen Stoffe oder anderen Atomen bestehen soll, als das Wasser, könnte wohl Dampf aus dem Wasser ausgeschieden, aber dieses nicht vollständig in Dampf aufgelöst werden.

5) De coelo III, 4. 303, a, 24, wo die Worte: ὑπολείψει γὰρ ἀεὶ u. s. f. zu

Annahme ist theils entbehrlich, denn die Körper brauchen nur theilbar, nicht wirklich getheilt zu sein, um Einwirkungen von einander zu erfahren; theils würde sie auch nichts nützen: wenn zwei Körper nicht durch Berührung auf einander wirken können, so werden es auch die Theile dieser Körper nicht können, welche sich durch die Poren neben einander einschieben [1]. Während daher die mechanische Physik nur eine räumliche Bewegung der Grundstoffe zugeben will, behauptet Aristoteles eine qualitative Veränderung derselben; während jene diese Stoffe nur durch Ausscheidung aus einander hervorgehen lässt, nimmt er an, dass sie sich unter gewissen Bedingungen wirklich in einander verwandeln, während jene die gegenseitige Einwirkung der Körper auf Druck und Stoss beschränkt, erstreckt er sie auf die innere Beschaffenheit der Körper, so dass sie in Folge derselben ihre ursprünglichen Eigenschaften ändern, und eben diess ist es, was er allein im engern Sinn als Wirken und Leiden bezeichnet wissen will [2]. Die Bedingungen einer solchen Veränderung liegen, wie bei jeder Bewegung, in dem Verhältniss des Möglichen und des Wirklichen. Treffen zwei Dinge zusammen, von welchen das eine der Wirklichkeit nach das ist, was das andere der Möglichkeit nach ist, so verhält sich jenes, so weit diess der Fall ist, wirkend, dieses leidend [3]; es entsteht eine Veränderung in dem einen, welche von dem anderen ausgeht [4]. Das Wirken und Leiden setzt, wie jede Bewegung, einerseits den Unterschied des

---

erklären sein werden: bei der Ausscheidung der grösseren Atome aus dem feineren Stoffe müssten dieselben ausgehen, so dass z. B. von der Luft ein Rest übrig bliebe, der nicht mehr zu Wasser werden kann. Das Gleiche müsste aber auch umgekehrt gelten.

[1] Gen. et corr. I, 8. 326, b, 6 — 28. c. 9. 327, a, 7 ff.

[2] Gen. et corr. I, 6. 323, a, 12: wenn das Bewegende theils gleichfalls bewegt, theils unbewegt ist, muss diess auch von dem Wirkenden gelten; καὶ γὰρ τὸ κινοῦν ποιεῖν τί φασι καὶ τὸ ποιοῦν κινεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ διαφέρει γε καὶ δεῖ διορίζειν· οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινοῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι. τοῦτο δ' οἷς ἡ κίνησις πάθος. πάθος δὲ καθ' ὅσον ἀλλοιοῦται μόνον, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ θερμόν· ἀλλὰ τὸ κινεῖν ἐπὶ πλέον τοῦ ποιεῖν ἐστίν.

[3] A. a. O. c. 9, Anf.: τίνα δὲ τρόπον ὑπάρχει τοῖς οὖσι γεννᾷν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λέγωμεν λαβόντες ἀρχὴν τὴν πολλάκις εἰρημένην. εἰ γάρ ἐστι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τοιοῦτον, πέφυκεν οὐ τῇ μὲν τῇ δ' οὐ πάσχειν, ἀλλὰ πάντῃ καθ' ὅσον ἐστὶ τοιοῦτον, ἧττον δὲ καὶ μᾶλλον ᾗ τοιοῦτον μᾶλλόν ἐστι καὶ ἧττον.

[4] Dass jede Bewegung in dem Bewegten, nicht in dem Bewegenden sein soll, wurde schon S. 268, 3 gezeigt.

Bewegenden und Bewegten voraus, andererseits ihre mittelbare oder unmittelbare Berührung: wo die eine oder die andere dieser Bedingungen fehlt, kann kein Leiden und keine Veränderung eintreten, wo beide vorhanden sind, müssen sie eintreten [1]. Näher beruht dieser Erfolg darauf, dass das Wirkende dem Leidenden theils gleichartig, theils entgegengesetzt ist; denn von Dingen, welche ganz verschiedenen Gattungen angehören, wie z. B. eine Figur und eine Farbe, kann keines in dem andern eine Veränderung hervorbringen; ebensowenig aber von solchen, die sich völlig gleich sind, denn jede Veränderung ist ein Uebergang aus einem Zustand in einen entgegengesetzten, was aber mit einem Andern in keinem Gegensatz steht, kann auch keinen entgegengesetzten Zustand in ihm erzeugen. Wirkendes und Leidendes müssen sich somit zwar der Gattung nach gleich und ähnlich, aber der Art nach entgegengesetzt sein, und es löst sich so die alte Streitfrage, ob Aehnliches oder Unähnliches auf einander wirke, dahin, dass weder das Eine noch das Andere schlechthin, sondern beides in einer bestimmten Beziehung der Fall sei [2]: sie sind sich entgegengesetzt innerhalb derselben Gattung [3], und die Veränderung besteht eben darin, dass dieser Gegensatz sich aufhebt, indem das Wirkende das Leidende sich selbst ähnlich macht [4]. Das Leidende verhält sich hiebei als der Stoff, auf welchen von dem Wirkenden eine bestimmte Form übertragen wird [5]; sofern es diese noch nicht hat, oder statt ihrer eine andere hat, ist es dem Wirkenden entgegengesetzt, sofern es für sie empfänglich sein muss, ist es ihm gleichartig; und wenn das Wirkende gleichfalls ein Leidendes ist, so dass beide Theile gegenseitig auf einander einwirken, so müssen beide den gleichen Stoff haben, und eben in dieser Beziehung derselben Gattung angehören [6]. Indessen trifft diese Voraussetzung nicht bei jedem Wirkenden zu: wie vielmehr das erste Bewegende unbewegt ist, so ist das erste Wirkende ohne Leiden, und somit auch ohne Stoff, das Letzte dagegen, was unmittelbar auf ein Anderes wirkt, ist ein Stoffliches, und seine Wirksamkeit ist durch ein Leiden auf seiner Seite bedingt [1]. Dass aber diese Wirksamkeit und die dadurch hervorgebrachte Veränderung alle Theile des Leidenden betrifft, diess beruht eben auf der Natur des Körperlichen: als ein Potentielles ist dieses in seinem ganzen Umfang dem Uebergang zur Wirklichkeit, der Veränderung unterworfen, und da es an allen Punkten theilbar ist, stellt es dem Einwirkenden nirgends einen unbedingten Widerstand entgegen [2].

---

[1] A. a. O. 327, a, 1. c. 8. 326, b, 1. longit. v. 8. 465, b, 15. vgl. S. 268 f.

[2] A. a. O. c. 7, besonders S. 323, b, 15 — 324, a, 14, wozu m. vgl. was S. 235 ff. angeführt wurde.

[3] Wie alle ἐναντία s. o. 152, 3.

[4] Gen. et corr. a. a. O. 324, a, 9: διὸ καὶ εὔλογον ἤδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον· τό τε γὰρ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον ἐναντία ἐστὶ, καὶ ἡ γένεσις εἰς τοὐναντίον. ὥστ' ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν· οὕτω γὰρ ἔσται εἰς τοὐναντίον ἡ γένεσις.

[5] Wie man sieht, das Gleiche, was in der 317, 3 angeführten Stelle durch die Begriffe des Möglichen und Wirklichen ausgedrückt ist.

[6] A. a. O. 324, b, 6: τὴν μὲν γὰρ ὕλην λέγομεν ὁμοίως ὡς εἰπεῖν τὴν αὐτὴν

Nach den gleichen Gesichtspunkten ist die Frage über die Mischung der Stoffe zu beurtheilen. Eine Mischung ist [3] eine solche Verbindung von zwei oder mehreren Stoffen [4], in welcher weder der eine in dem andern untergeht [5], noch auch beide unverändert zusammen sind, in welcher vielmehr aus ihnen ein Drittes, Gleichtheiliges [6] wird; sie besteht mit Einem Wort weder in der Absorption eines Stoffs durch einen andern, noch in einer blos

---

εἶναι τῶν ἀντικειμένων ὁποτερουοῦν, ὥσπερ γένος ὄν. Das γένος verhält sich ja überhaupt zum εἶδος wie der Stoff; s. o. 148, 1.

[1] Das Obige nach gen. et corr. a. a. O. 324, a, 15 bis zum Schluss des Kap.; vgl. c. 10. 328, a, 17.

[2] Gen. et corr. I, 9, Anf. (s. o. 317, 3). Ebd. 327, a, 6 ff.

[3] Nach gen. et corr. I, 10.

[4] Dass nur die Verbindung von Substanzen (χωριστὰ), nicht die der Eigenschaften oder der Form mit dem Stoffe, oder der immateriellen wirkenden Ursache mit dem Leidenden eine Mischung (μῖξις) zu nennen sei, zeigt Aristoteles a. a. O. 327, b, 13 ff. 328, a, 19 ff. Uns erscheint diess überflüssig; nach Metaph. I, 9. 991, a, 14 (vgl. unsere 1ste Abth. 689, 6 und Bd. I, 675 ff.) hatte er aber Anlass zu einer solchen Verwahrung. Dass dann weiter die Substanzen, welche sich mischen, nur stofflicher Art sein können, versteht sich von selbst; das Unkörperliche ist ja ἀπαθές.

[5] Wie bei der Verbrennung (a. a. O. 327, b, 10), wo nicht eine Mischung, sondern ein Entstehen des Feuers und Vergehen des Holzes, oder mit andern Worten eine Verwandlung des Holzes in Feuer stattfindet. Ebenso bei der Ernährung und überhaupt der Umsetzung eines Stoffs in einen andern (ebd. Z. 13. 328, a, 23 ff.). Auch hier ist nicht μῖξις, sondern ἀλλοίωσις.

[6] A. a. O. 328, a, 10: φαμὲν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, (oder wie es vorher heisst: ἕξει τὸν αὐτὸν λόγον τῷ ὅλῳ τὸ μόριον) καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος. Ueber das ὁμοιομερὲς später; vgl. Bd. I, 678, 3.

mechanischen Zusammenfügung oder Vermengung derselben [1]), sondern in einer chemischen Verbindung. Wenn zwei Stoffe gemischt sind, so ist keiner von beiden mehr als solcher, mit seinen ursprünglichen Eigenschaften, vorhanden; sie sind nicht blos in unsichtbar kleinen Theilen vermengt [2]), sondern durchaus in einen neuen Stoff übergegangen, in welchem sie nur noch der Möglichkeit nach enthalten sind, sofern sie aus ihm wieder ausgeschieden werden können [3]). Ein solches Verhältniss tritt aber dann ein, wenn die Stoffe, welche zusammengebracht werden, beide der Einwirkung auf einander fähig und beide dafür empfänglich sind [4]); wenn ferner beide hinsichtlich ihrer Kraft in einem gewissen Gleichgewicht stehen, so dass nicht einer vom andern aufgezehrt wird und seine Eigenschaften an ihn verliert, wie ein Tropfen Wein in hundert Tonnen Wassers; wenn sie endlich leicht zu theilen sind, so dass sie an möglichst vielen Punkten auf einander wirken können, wie das Flüssige [5]). Wo diese Bedingungen zusammentreffen, da werden die Stoffe so auf einander wirken, dass beide, indem sie sich verbinden, sich zugleich verändern; eben diess aber, Vereinigung unter gleichzeitiger Umwandlung der vereinigten Stoffe, ist die Mischung [1].

---

[1]) Einer σύνθεσις, wie Arist. a. a. O. 328, a, 5 ff. (vgl. Metaph. XIV, 5. 1092, a, 24. 26) die mechanische Verbindung im Unterschied von der μῖξις oder κρᾶσις bezeichnet. Im weiteren Sinn steht σύνθεσις Metaph. VII, 2. 1042, b, 16 für den Gattungsbegriff, unter welchen die κρᾶσις fällt.

[2]) Wie Anaxagoras und die Atomiker, später Epikur wollten.

[3]) A. a. O. 327, b, 22: ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι καὶ οὐκ ἀπολωλότα .... σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν, eben weil sie nämlich wieder ausgeschieden werden können. Ebd. Z. 31 ff. das Weitere. Im späteren Sprachgebrauch wird eine solche vollständige Mischung (τὸ πάντῃ μεμῖχθαι De sensu c. 3. 440, b, 11), im Unterschied von einem blossen Gemenge kleinster Theile, ἡ δι' ὅλου κρᾶσις genannt.

[4]) Dieses aber findet dann statt, wenn ihre Materie gleichartig ist, ihre Eigenschaften dagegen von entgegengesetzter Beschaffenheit sind; a. a. O. 328, a, 19 ff. 31 vgl. oben S. 318.

[5]) A. a. O. 328, a, 18 bis zum Schluss des Kapitels, wo das Vorangehende so zusammengefasst wird: die Mischung entstehe ἐπείπερ ἐστὶν ἔνια τοιαῦτα οἷα παθητικά τε ὑπ' ἀλλήλων καὶ εὐόριστα καὶ εὐδιαίρετα (dieses beides nämlich fällt nach b, 1 zusammen)· ταῦτα γὰρ οὔτ' ἐφθάρθαι ἀνάγκη μεμιγμένα οὔτ' ἔτι ταὐτὰ ἁπλῶς εἶναι, οὔτε σύνθεσιν εἶναι τὴν μῖξιν αὐτῶν, οὔτε πρὸς τὴν αἴσθησιν (die oben erwähnte scheinbare Mischung)· ἀλλ' ἔστι μικτὸν μὲν ὃ ἂν εὐόριστον ὂν παθητικὸν ᾖ καὶ ποιητικὸν καὶ τοιούτῳ μικτόν.

Aristoteles begnügt sich aber nicht damit, der mechanischen Physik die Lehre von der qualitativen Verschiedenheit und Veränderung der Stoffe entgegenzustellen: die physikalische Ansicht der Dinge, welche die stofflichen Ursachen und ihre Gesetze in's Auge fasst, genügt ihm überhaupt nicht; die stofflichen Ursachen sind blosse Zwischenursachen, blos die Mittel und die unerlässlichen Bedingungen der Erscheinungen; über ihnen stehen die Endursachen, über der materiellen Nothwendigkeit steht die Zweckthätigkeit der Dinge, über der physikalischen Naturerklärung die teleologische.

Dass Alles in der Natur seinen Zweck habe, würde sich schon aus unsern bisherigen Erörterungen ergeben. Denn wenn die Natur der innere Grund der Bewegung ist, so hat jede Bewegung ihr Ziel, durch welches ihr Maass und ihre Richtung bestimmt wird [2]; wenn das eigentliche Wesen der Dinge in ihrer Form besteht, so ist diese von ihrem Zweck nicht verschieden [3]; wenn alles, was sich bewegt, nothwendig von einem Anderen bewegt wird, so liegt die letzte Ursache der Bewegung in denjenigen, welches die Welt als ihre Endursache bewegt [4], und die Bewegung überhaupt lässt sich nur als eine Wirkung der Form auf den Stoff begreifen, bei der jene für diesen der Gegenstand des Begehrens und somit das Ziel ist, dem er zustrebt [5]. Aristoteles denkt sich alle Bewegung nach Analogie der lebendigen Kräfte; er erkennt in der Anfangs- und Endlosigkeit der Bewegung das unsterbliche Leben der Natur [6]; er will selbst den Elementen eine Art von Beseelung zuschreiben [7]. Jede

---

[1] A. a. O. 328, b, 22: ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις.

[2] S. o. S. 285, 3.

[3] S. S. 247 ff. 287. 323, 2.

[4] S. S. 280. 277, 1.

[5] S. S. 267.

[6] Phys. VIII, 1, Anf.: Πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδὲν, ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν; Bei diesen Worten scheint Aristoteles die heraklitische Stelle vorzuschweben, welche Bd. I, 459, 2 angeführt ist.

[7] Gen. an. III, 11. 762, a, 18: γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

Lebensthätigkeit ist aber, wie wir später 1) noch finden werden, Zweckthätigkeit, weil in dem lebenden Wesen Alles auf die Seele, als die unkörperliche Einheit des Körperlichen, bezogen ist. Indem die Natur als ein lebendiges Ganzes betrachtet, indem ihre Bewegung von den unkörperlichen Formen hergeleitet wird, welche alle stoffliche Veränderung und Gestaltung beherrschen, ergiebt sich für Aristoteles, wie aus ähnlichen Gründen für Plato 2), mit Nothwendigkeit eine teleologische Naturansicht 3). Gott und die Natur, sagt er, thun nichts zwecklos; die Natur strebt immer, so weit es die Umstände verstatten, nach dem Vollkommensten; nichts in ihr ist überflüssig, nichts umsonst, nichts unvollständig; gerade von ihren Werken gilt es vielmehr am Meisten, und noch mehr, als von denen der Kunst, dass nichts darin zufällig ist, sondern alles seinen Zweck hat 4), und in dieser ihrer Zweckmässigkeit besteht die Schönheit der Naturerzeugnisse und der Reiz, den auch die geringsten derselben der Forschung darbieten 5). Das Wesen der Natur, zeigt er,

---

1) Im ersten Abschnitt des 9ten Kapitels.

2) S. Abth. I, 487 ff.

3) M. vgl. zum Folgenden die gründliche Auseinandersetzung von RITTER III, 213 ff. 265 ff.

4) De coelo I, 4, Schl.: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. II, 8. 289, b, 26. 290, a, 31: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς φύσει τὸ ὡς ἔτυχεν .... οὐθὲν ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις. c. 11. 291, b, 13: ἡ δὲ φύσις οὐθὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. c. 5. 288, a, 2: ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον. Polit. I, 8. 1256, b, 20: εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην. part. an. I, 1. 639, b, 19: μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης. IV, 10. 687, a, 15 (vgl. II, 14): ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον. c. 12. 694, a, 15: οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ περίεργον. De an. III, 9. 432, b, 21: ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτ' ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων πλὴν ἐν τοῖς πηρώμασι καὶ τοῖς ἀτελέσιν. gen. et corr. II, 10. 336, b, 27: ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν. De vita et m. c. 4. 469, a, 28: τὴν φύσιν ὁρῶμεν ἐν πᾶσιν ἐκ τῶν δυνατῶν ποιοῦσαν τὸ κάλλιστον. gen. an. II, 6. 744, b, 36: οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὐδὲ μάτην ἡ φύσις. Ebenso c. 4. 739, b, 19. ingr. an. c. 2. 704, b, 15: ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον· διόπερ εἰ βέλτιον ὡδὶ, οὕτως καὶ ἔχει κατὰ φύσιν. Selbst in den geringsten Naturerzeugnissen lässt sich das Streben nach dem Besten wahrnehmen; vgl. folg. Anm. und Eth. N. X, 2. 1173, a, 4: ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὑτὰ, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ. VII, 14. 1153, b, 38: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.

5) Part. an. I, 5. 645, a, 15: διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμωτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν. ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. Wie Hera-

sei die Form, die Form jedes Dings aber richte sich nach der Thätigkeit, für die es gemacht ist [1]; alles Werden habe sein bestimmtes Ziel, der Endpunkt jeder Bewegung sei auch ihr Endzweck [2]. Den Erfahrungsbeweis für diese Zweckthätigkeit der Natur liefert ihm die Ordnung und der Zusammenhang des Weltganzen und die Regelmässigkeit, mit welcher in demselben durch gewisse Mittel gewisse Erfolge hervorgebracht werden; denn was immer oder doch gewöhnlich geschieht, das lässt sich nicht auf den Zufall zurückführen [3]; im Besondern beruft er sich auf die Bewegungen der Himmelskörper, auf die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Samen, auf den Instinkt der Thiere, den zweckmässigen Bau von Thieren und Pflanzen, und auch auf das menschliche Thun, sofern nämlich alle Kunst nur Nachahmung oder Vollendung der Natur ist, die Zweckthätigkeit der einen mithin die der andern voraussetzt [4].

---

klit die Fremden, welche ihn am Backofen trafen, getrost eintreten hiess, weil auch hier Götter seien, οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἑκάστου τῶν ζώων προςιέναι δεῖ μὴ δυςωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ. τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἀλλ' ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν. Vgl. c. 1 (s. vor. Anm.).

[1] Hierüber vgl. m. auch Meteor. IV, 12. 390, a, 10: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὡρισμένα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὑτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστιν ἕκαστα, οἷον ὁ ὀφθαλμὸς (sc. ἀληθῶς ὀφθαλμός ἐστιν) εἰ ὁρᾷ, τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, οἷον ὁ τεθνεὼς ἢ ὁ λίθινος.

[2] Phys. II, 2. 194, a, 28: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. c. 8. 199, a, 8: ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς u. s. w. ebd. Z. 30. s. o. S. 248, m. part. an. I, 1. 641, b, 23: πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. ὥστε εἶναι φανερὸν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν. Phys. II, 1. 193, b, 12: ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις (s. Metaph. V, 4, Auf.) ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν ... ἡ ἄρα μορφὴ φύσις. De an. II, 4. 415, b, 16: ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις.

[3] Phys. II, 8. 198, b, 34. 199, b, 15. 23. part. an. III, 2. 663, b, 28. gen. an. I, 19. 727, b, 29 vgl. S. 253, 2. De coelo II, 8. 289, b, 26: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς φύσει τὸ ὡς ἔτυχεν, οὐδὲ τὸ πανταχοῦ καὶ πᾶσιν ὑπάρχον τὸ ἀπὸ τύχης.

[4] Phys. II, 8. 198, b, 32—199, b, 26 vgl. VIII, 1, 252, a, 11: ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. part. an. I, 1. 641, b, 12—30. De coelo II, 8. 289, b, 25. Gen. an. III, 10. 760, a, 31. Metaph. XII, 10, Anf.: Hat die Vollkommenheit des Weltganzen ihr Dasein in einem Einzelwesen, oder in der Ordnung des Ganzen, oder (was offenbar die Ansicht des Arist. ist) in beidem? πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ'

Ueberschüssige in ihren Erzeugnissen gleichfalls zweckmässig verwendet, und nach Art eines guten Haushalters nichts umkommen lässt 1). Auch die Naturwissenschaft kann desshalb nicht immer gleich streng verfahren, sie muss die Störungen, welche Naturnothwendigkeit und Zufall in die Zweckthätigkeit der Natur bringen, mit in Rechnung nehmen, sie muss Ausnahmen von der Regel zugeben und sich begnügen, wenn ihre Sätze nur in den meisten Fällen zutreffen 2).

Aus diesem Widerstand des Stoffes gegen die Form erklärt nun Aristoteles zunächst alle unregelmässigen Naturerscheinungen (τέρατα), wie Missgeburten u. dgl. Alle solche Erscheinungen betrachtet er nämlich als ein Stehenbleiben der Natur in einer unvollendeten Thätigkeit, eine Verstümmlung 3), als ein Verfehlen des Zwecks, den die Natur ursprünglich verfolgte 4), und er findet

---

1) Gen. an. II, 6. 744, b, 16: ὥσπερ οἰκονόμος ἀγαθὸς, καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαί τι χρηστόν. Hieraus leitet Aristoteles namentlich die Art ab, wie bei der Bildung und Ernährung des thierischen Organismus die überschüssigen Stoffe (περιττώματα — m. s. über diese gen. an. I, 18. 724, b, 23 ff.) verwendet werden; a. a. O. ebd. c. 4. 738, a, 37 ff. III, 2. 663, b, 31. Vgl. auch S. 252, 1 und part. an. IV, 5. 679, a, 29, wo A. über den Saft des Tintenfisches sagt: ἡ δὲ φύσις ἅμα τῷ τοιούτῳ περιττώματι καταχρῆται πρὸς βοήθειαν καὶ σωτηρίαν αὐτῶν.

2) Part. an. III, 2. 663, b, 27 vgl. Metaph. II, 3, Schl. und oben S. 118, 4. 5. Die Angabe Ritter's a. a. O. S. 212; dass die Naturlehre nach Aristoteles „mehr der unsicheren Meinung angehöre, als der Wissenschaft“, beruht wohl auf einer unrichtigen Uebersetzung der Worte Anal. post. I, 33. 89, a, 5. Hier heisst es nämlich: ἥ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον καὶ ἡ φύσις ἡ τοιαύτη, „denn dieser Gegenstand (das vorher erwähnte ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν) ist ebenso unsicher, als die Meinung“; Ritter aber scheint die Stelle verstanden zu haben, als ob es hiesse: καὶ ἡ φύσις τοιαύτη, „und die Natur ist eine solche“, nämlich ἀβέβαιος.

3) Gen. an. IV, 3. 769, b, 10 ff. Aristoteles handelt hier von den Missgeburten, sowohl denen, welchen wesentliche Theile des menschlichen Körpers fehlen, als denen, bei welchen dieselben in zu grosser Zahl vorhanden sind, und erklärt beide in der oben angegebenen Weise: τέλος γὰρ τῶν μὲν κινήσεων (die formbildende Bewegung) λυομένων, τῆς δ' ὕλης οὐ κρατουμένης, μένει τὸ καθόλου μάλιστα· τοῦτο δ' ἐστὶ ζῷον . . . τὸ τέρας ἀναπηρία τίς ἐστιν. Vgl. vorher S. 767, b, 13: τὸ δὲ τέρας οὐκ ἀναγκαῖον πρὸς τὴν ἕνεκά του καὶ τὴν τοῦ τέλους αἰτίαν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἀναγκαῖον.

4) Phys. II, 8. 199, b, 1: εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.

ihren Grund darin, dass die Form über die Materie nicht vollständig Herr wurde [1]. Weiter aber gilt es ihm bereits als eine Art Missgeburt oder ein Verfehlen des Naturzwecks, wenn die Kinder den Eltern und namentlich dem Vater nicht gleichen [2], wenn ein Guter einen Schlechten oder ein Schlechter einen Guten erzeugt [3], wenn die Beschaffenheit des Leibes der der Seele nicht entspricht [4]; ja er hält alles Weibliche im Vergleich mit dem Männlichen für ein Unvollendetes und Verstümmeltes, weil die formende Kraft des Mannes in seiner Erzeugung den vom Weibe genommenen Stoff nicht zu überwältigen vermocht habe [5]. Alle Thiere ferner sind, mit dem Menschen verglichen, zwergartig, weil in ihnen die oberen Theile des Körpers mit den untern nicht im richtigen Verhältniss stehen [6], sie sind unvollendete Versuche der Natur, den Menschen hervorzubringen, eine dem Zustand des Kindes analoge Entwicklungsform [7]; auch unter den Thieren sind einzelne Arten verstümmelt, wie der Maulwurf [8], oder genauer, es sind überhaupt vollkommenere und unvollkommenere Thiere zu unterscheiden: die Thiere z. B., welche Blut haben, sind vollkommener, als die, welche keines haben [1]; die zahmen vollkommener als die wilden [2], die, welche nur Einen Mittelpunkt des organischen Lebens haben, vollkommener als die, welche mehrere besitzen [3]. Ebenso sind die Pflanzen im Vergleich mit den Thieren unvollendet [4]: denn auch in ihnen ist Zweckthätigkeit, nur weniger entwickelt [5], auch sie haben (wie noch gezeigt werden wird) ein Seelenleben, nur erst die niederste Stufe, erst die allgemeine Grundlage desselben. Ja auch im scheinbar Unorganischen wird von Aristoteles ein geringster Grad von Leben anerkannt [6]. Die Natur als Ganzes ist somit eine stufenweise Ueberwindung des Stoffes durch die Form, eine immer vollständigere Entwicklung des Lebens; was an sich das Erste ist, die Form, muss der zeitlichen Entstehung nach das Letzte sein, weil alles Werden eine Bewegung aus der Materie zur Form, und in allem der Anfang (das dem Begriffe nach Erste) auch das Ende ist [7]; und es muss aus diesem Grunde das Zusammengesetzte später sein, als das Einfache, das Organische später, als das Unorgani-

---

[1] Gen. an. IV, 4. 770, b, 9: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίνεται παρὰ φύσιν (ein Satz, der später in der Theologie auf die Wunder angewandt wurde und in dieser Anwendung grosse Berühmtheit erlangt hat, ohne dass man doch in der Regel seine Quelle kennt). Auch das τέρας daher, wird bemerkt, sei gewissermassen κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις. Vgl. vorl. Anm.

[2] Gen. an. II, 3. 767, b, 5: ὁ μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν.

[3] Polit. I, 6. 1255, b, 1: ἀξιοῦσι γὰρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται.

[4] Polit. I, 5. 1254, b, 27: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, ... συμβαίνει δὲ πολλάκις τοὐναντίον.

[5] Der Nachweis hiefür (aus gen. an. IV, 1, 765, b, 8 ff. c. 3. 767, b, 8 ff. II, 3. 737, a, 27. I, 20. 728, a, 17. Probl. X, 8) wird später gegeben werden.

[6] Part. an. IV, 10. 686, b, 2. 20: πάντα γάρ ἐστι τὰ ζῷα νανώδη τἄλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον. Vgl. c. 12. 695, a, 8. Νανώδη sind aber aus demselben Grund auch die Kinder; part. an. IV, 10. 686, b, 10. ingr. an. 11. 710, b, 12. De mem. c. 2, Schl. u. ö.

[7] Vgl. Hist. an. VIII, 1. 588, a, 31: die Seele der Kinder unterscheide sich kaum von der thierischen.

[8] Hist. an. IV, 8. 533, a, 2.

---

1) Gen. an. II, 1. 732, a, 16.

2) Polit. I, 5. 1254, b, 10: τὰ μὲν γὰρ ἥμερα [ζῷα] τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν. Indessen bezeichnet A. selbst part. an. I, 3. 643, b, 3 die Eintheilung der Thiere in zahme und wilde als fehlerhaft, da alle zahmen auch im wilden Zustand vorkommen. Die höhere Vollkommenheit der zahmen ist mithin als wirklich vorhandene erst erworben, sofern sie dagegen φύσει ist, besteht sie zunächst in einer blossen Anlage.

3) Part. an. IV, 5. 682, a, 6, auch hier mit dem Beisatz: die Natur wolle solchen Geschöpfen eigentlich nur Ein Centralorgan geben, da sie diess aber nicht vermöge, müsse sie ihnen der Möglichkeit nach mehrere geben. — In den Problemen (X, 45) werden die Sätze über das zeitweise Unvermögen der Natur dahin ausgeführt, dass gesagt wird, die Natur bringe die wilden Thiere und Pflanzen desshalb in grösserer Menge hervor, als die zahmen, weil es leichter sei, Unvollkommenes zu bilden, als Vollkommenes, und weil die Natur, wie die Kunst, das Bessere erst nach längerer Uebung zu schaffen vermöge. Diess ist aber unaristotelische Uebertreibung.

4) Vgl. gen. an. III, 7. 757, b, 19. 24.

5) Phys. II, 8. 199, b, 9: καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται.

6) S. o. 321, 7. Wir kommen hierauf noch einmal zurück.

7) Part. an. II, 1. 646, a, 25: τὰ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον . . . τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν. Metaph. IX, 8. 1050, a. 7: ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος· ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. S. auch oben S. 188, 2.

sche 1). Am Bestimmtesten tritt dieser Gedanke, wie wir unten noch finden werden, in der Betrachtung der organischen Natur hervor, in der unser Philosoph den stetigen Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, zuerst mit scharfem Auge entdeckt hat.

8. Fortsetzung. B. Das Weltgebäude und die Elemente.

Wenden wir uns von den allgemeinen Untersuchungen über die Natur und die natürliche Bewegung zur Betrachtung der Dinge, welchen die Bewegung zukommt, so zieht zunächst der Gegensatz ihrer Hauptmassen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Das Weltganze theilt sich in zwei Hälften von entgegengesetzter Beschaffenheit, die irdische und die himmlische Welt. Dieser Gegensatz ist schon der Anschauung gegeben, und auch Aristoteles ist gewiss auf keinem anderen Wege darauf gekommen: die unveränderliche Natur der Gestirne und die unwandelbare Regelmässigkeit ihrer Bewegungen sticht seiner Ansicht nach gegen die Vergänglichkeit und den Wechsel des Irdischen zu stark ab, als dass nicht beide wesentlich verschiedenen Gebieten zugewiesen und verschiedenen Gesetzen unterworfen werden müssten 2). Aber je wichtiger dieser Gegensatz für ihn ist, um so weniger unterlässt er es, auch seine Nothwendigkeit aufzuzeigen. Alle natürlichen Körper, sagt er, sind der räumlichen Bewegung fähig 3). Alle räumliche Bewegung ist aber entweder geradlinig oder kreisförmig oder aus diesen beiden Richtungen zusammengesetzt; und da nun die dritte von diesen Arten aus den zwei ersten abgeleitet ist, so bleiben als einfache

---

1) A. a. O. part. an. 646, b, 4. Meteor. IV, 12. 389, b, 29: ἀεὶ δὲ μᾶλλον δῆλον [τί ἕκαστον] ἐπὶ τῶν ὑστέρων καὶ ὅλως ὅσα οἷον ὄργανα καὶ ἕνεκά του. Beim Menschen sei klarer, worin sein Wesen bestehe, als bei Fleisch, Knochen u. s. w., bei diesen klarer als bei den Elementen. Τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης· ὥσπερ γὰρ εἰ τὰ ἔσχατα ληφθείη, ἡ μὲν ὕλη οὐθὲν ἄλλο παρ' αὐτήν, ἡ δ' οὐσία οὐθὲν ἄλλο ἢ ὁ λόγος, τὰ δὲ μεταξὺ ἀνάλογον τῷ ἐγγὺς εἶναι ἕκαστον, ἐπεὶ καὶ τούτων ὁτιοῦν ἐστιν ἕνεκά του.

2) Dass es zunächst diese Wahrnehmung war, welche den Philosophen auf die Unterscheidung der beiden Welten führte, sieht man aus ihrer ganzen Beschreibung. M. vgl. auch die unten anzuführende Stelle De coelo I, 3. 270, b, 11 ff.

3) De coelo I, 2. 268, b, 14; vgl. S. 290 ff.

und ursprüngliche Bewegungen nur jene zwei übrig: die geradlinige und die Kreisbewegung, die Bewegung um den Mittelpunkt und die Bewegung vom Mittelpunkt weg oder zum Mittelpunkt hin. Sind nun diess die ersten natürlichen Bewegungen, so muss es auch gewisse Körper geben, denen dieselben ihrer Natur nach zukommen, und eben dieses müssen die ursprünglichsten Körper sein; alle diejenigen dagegen, welche eine zusammengesetzte Bewegung haben, werden aus ihnen zusammengesetzt sein und die Richtung ihrer Bewegung von ihrem überwiegenden Bestandtheil erhalten; denn da das Naturgemässe immer früher ist, als das Naturwidrige und Gewaltsame, so muss die kreisförmige so gut, wie die geradlinige Bewegung, für irgend einen Körper naturgemäss sein, und das um so mehr, da sie allein ununterbrochen und endlos ist, was ein Naturwidriges nicht sein kann. Es muss somit zweierlei einfache Körper geben, solche, denen die geradlinige Bewegung, und solche, denen die Kreisbewegung ursprünglich zukommt [1]. Die geradlinige Bewegung nun hat entgegengesetzte Richtungen: sie geht entweder nach oben oder nach unten, entweder vom Mittelpunkt nach dem Umkreis oder vom Umkreis nach dem Mittelpunkt; die Körper, denen sie zukommt, werden daher von entgegengesetzter Beschaffenheit sein, es wird entweder diese oder jene Bewegung naturgemäss für sie sein, sie werden entweder schwer oder leicht sein. Der Kreisbewegung dagegen ist keine andere entgegengesetzt: sie geht von jedem Punkte des Kreises zu jedem; der Körper, dessen natürliche Eigenschaft sie ist, wird mithin gleichfalls gegensatzlos sein müssen, er kann weder schwer noch leicht sein, da ihm weder die Bewegung nach oben, noch die nach unten, sondern überhaupt keine geradlinige Bewegung natürlich ist; ja es wird ihm die Bewegung nach oben oder nach unten nicht einmal gewaltsam mitgetheilt werden können, denn wenn ihm die eine als eine naturwidrige zukäme, müsste [2] ihm die andere als naturgemässe zukommen [3]. Derselbe Körper wird dann aber auch ungeworden und unvergänglich, keiner Zunahme und keiner Abnahme, keinem Leiden und keiner Veränderung unterworfen sein [1]; denn alles Werdende entsteht aus Entgegengesetztem, alles, was vergeht, löst sich in solches auf [2]; alle Zu- und Abnahme beruht auf dem Hinzutreten oder dem Abgang des Stoffes, woraus etwas geworden ist, was daher als ungeworden keinen solchen Stoff hat, kann auch nicht zu- oder abnehmen; alle Körper, welche sich verändern, sehen wir auch zu- oder abnehmen, wo diess daher nicht der Fall ist, wird auch keine Veränderung sein [3]. Auch die Erfahrung spricht aber für diese Annahmen. Denn wenn nicht allein der Raum zwischen Himmel und Erde, sondern auch der Himmelsraum selbst mit Luft oder Feuer angefüllt wäre, so würde die Masse dieser Elemente, bei der Grösse der Gestirne und ihrer weiten Entfernung von einander, zu der der übrigen so ausser allem Verhältniss stehen, dass ihnen die letztern nicht mehr das Gleichgewicht halten könnten, sondern von ihnen aufgezehrt würden; ein richtiges Verhältniss zwischen den Elementen [4] lässt sich nur herstellen, wenn man den

---

[1] Das Obige nach De coelo I, 2.

[2] Nach dem schon c. 2. 269, a, 10. 14 für diese ganze Erörterung vorausgesetzten Grundsatz (s. o. 152, 3), welcher in dieser Allgemeinheit freilich bedenklich ist: ἓν ἑνὶ ἐναντίον.

[3] A. a. O. c. 3. 269, b, 18—270, a, 12. Den Satz, welcher für diese Ableitung allerdings von Wichtigkeit ist, dass der Kreisbewegung keine entgegen-

---

gesetzt sei, sucht Aristoteles c. 4 noch besonders zu begründen. Das Schiefe und Unrichtige desselben kann er aber damit natürlich nicht beseitigen, denn wenn sich zwei Bewegungen entgegengesetzt sind, welche auf derselben Linie oder auf zwei parallelen Linien in entgegengesetzter Richtung verlaufen, so macht es in dieser Beziehung nicht den geringsten Unterschied, ob diese Linien gerade oder Kreislinien sind. Und wirklich sollen ja auch Fixstern- und Planetensphären sich in entgegengesetzter Richtung bewegen; warum könnten sie da nicht auch aus verschiedenem ätherischem Stoffe bestehen? An Aristoteles' klar ausgesprochener Meinung zu zweifeln (wie MEYER Arist. Thierkunde 393 geneigt ist) geben uns freilich solche sachliche Schwierigkeiten kein Recht.

[1] Er heisst De coelo I, 3. 270, a, 13. b, 1 ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, ἀΐδιον καὶ οὔτ' αὔξησιν ἔχον οὔτε φθίσιν, ἀλλ' ἀγήρατον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθές. Vgl. Metaph. VIII, 4. 1044, b, 7.

[2] Hierüber vgl. m. auch S. 236 f.

[3] A. a. O. 270, a, 13—35. Für die Unveränderlichkeit des gegensatzlosen Körpers hätte sich der Beweis einfacher und bündiger aus dem Satze (oben S. 318) führen lassen, dass alle Veränderung Uebergang aus einem Zustand in den entgegengesetzten ist, alles Leiden aus der Einwirkung eines Entgegengesetzten entspringt; Arist. schlägt aber diesen Weg hier desshalb nicht ein, weil er den Begriff der Veränderung und des Leidens erst später, in der Schrift vom Entstehen und Vergehen, untersucht.

[4] Dasjenige nämlich, welches sich ergiebt, wenn man annimmt, dass es so viele Luft und so viel Feuer gebe, als sich bei der Auflösung alles Wassers

Himmelsraum mit einem von den elementarischen Stoffen verschiedenen Körper erfüllt setzt [1]. Dass sodann dieser Körper über alle Veränderung erhaben ist, müssen wir schon desshalb glauben, weil in der ganzen Vorzeit, so weit irgend die Ueberlieferung reicht, von keiner Veränderung des Himmelsgebäudes oder seiner Theile auch nur das Geringste bekannt ist [2]. Hiemit stimmt endlich der unvordenkliche Glauben der Menschheit überein, der als ein Erbstück uralter Zeiten alle Beachtung verdient [3]; denn desshalb haben alle Völker den Göttern den Himmel zum Wohnsitz angewiesen, weil sie ihn unsterblicher und göttlicher Natur glaubten; und hierauf geht auch der Name des Aethers, welchen Aristoteles mit Plato [4] nicht von αἴθειν, sondern von ἀεὶ θεῖν, von dem rastlosen Umlauf der Himmelskugel herleitet [5]. Der Aether ist daher von allen elementarischen Stoffen wohl zu unterscheiden [6]: gegensatzlos und unwandelbar steht er über dem Streit der Elemente, sie gehören der irdischen, er der himmlischen Welt an, aus ihm sind die himmlischen Sphären und die Gestirne gebildet, er ist das Göttliche in der Körperwelt [7].

Anders verhält es sich mit den vier Elementen. Wenn dem Aether die Kreisbewegung eigenthümlich ist, so eignet ihnen die

---

in Luft und aller Luft in Feuer, nach dem erfahrungsmässigen Ausdehnungsverhältniss dieser Körper, bilden würde.

[1] Meteor. I, 3. 339, b, 13—340, a, 18.

[2] De coelo I, 3. 270, b, 11.

[3] οὐ γὰρ ἅπαξ — so wird diess De coelo 270, b, 19 und fast wortgleich Meteor. 339, b, 27, ähnlich auch Metaph. XII, 8 g. E. begründet — οὐδὲ δὶς ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς.

[4] Krat. 410, B.

[5] De coelo I, 3. 270, b, 4—25. Meteor. I, 3. 339, b, 19 ff.; nach diesen Stellen De mundo c. 2. 392, a, 5. Vgl., den Namen des Aethers betreffend, Bd. I, 688, 4.

[6] Wird er auch Meteor. I, 3. 339, b, 16. 340, b, 11 das πρῶτον στοιχεῖον genannt, so wird er doch auch hier von den vier στοιχεῖα bestimmt unterschieden; noch bestimmter heisst er gen. an. II, 3. 736, b, 29 ἕτερον σῶμα καὶ θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων.

[7] Θεῖος wird er auch Meteor. a. a. O. 339, b, 25 genannt; ebenso De coelo a. a. O. 270, b, 11. 20: ἡ πρώτη οὐσία τῶν σωμάτων, τὸ πρῶτον σῶμα, ἕτερόν τι ὂν παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ. Spätere, wie der Epikureer Cicero's (N. De. I, 13, 33 vgl. Krische Forsch. 306 ff.) und der angebliche Justin Cohort. c. 5. 36, machen daraus den Satz, dass die Gottheit mit dem Aether zusammenfalle.

geradlinige Bewegung. Diese ist aber, wie bemerkt, eine entgegengesetzte, nach der Mitte und nach dem Umkreis, nach unten und nach oben. Was sich von Natur nach unten bewegt, ist schwer, was nach oben, ist leicht. Die Elemente stehen daher im Gegensatz des Schweren und des Leichten [1], und dieser Gegensatz kann nicht auf die quantitativen Unterschiede der Grösse, der mathematischen Figur, oder der Dichtigkeit zurückgeführt werden, sondern er ist ein ursprünglicher und qualitativer: die Eigenthümlichkeit der Elementarstoffe lässt sich weder mit Plato und Demokrit aus den mathematischen Eigenschaften der Atome, noch mit der älteren Physik aus der Verdünnung und Verdichtung eines und desselben Urstoffs erklären. Von der ersteren Annahme ist diess bereits nachgewiesen [2]; denen, welche die Stoffunterschiede von der Verdichtung und Verdünnung Eines Urstoffs herleiten, wird neben Anderem entgegengehalten, dass sie den Unterschied des Schweren und Leichten gleichfalls nicht begreiflich machen können, und dass sie den Gegensatz der Elemente auf ein Grössenverhältniss beschränken, und somit zu etwas blos Relativem machen müssen [3]. Für Aristoteles ist ihre qualitative Verschiedenheit unmittelbar durch den Gegensatz der geradlinigen Bewegungen und der natürlichen Orte gefordert. Da die geradlinige Bewegung ebenso ursprünglich ist, wie die Kreisbewegung, so muss es auch gewisse Körper geben, denen sie von Natur zukommt [4]; und da sie wesentlich in den entgegengesetzten Richtungen nach unten und nach oben verläuft, so müssen wir zunächst zwei Körper annehmen, von denen sich der eine naturgemäss nach unten, der andere nach oben, jener gegen die Mitte, dieser gegen den Umkreis der Welt bewegt. Ebenso dann aber auch ein Mittleres zwischen beiden, und zwar ein doppeltes: ein solches, das dem einen, und ein solches, das dem andern von jenen beiden näher steht. Die zwei ersten von diesen vier Körpern sind Erde und Feuer, die zwei andern Wasser und Luft. Die Erde ist absolut schwer und schlechthin ohne Leichtigkeit, das Feuer absolut leicht und schlechthin ohne Schwere; jene bewegt sich unbedingt nach der Mitte, und sinkt desshalb unter alle andern Körper, dieses bewegt sich unbedingt nach dem Umkreis und erhebt sich desshalb über alle. Wasser und Luft dagegen sind nur relativ schwer und daher auch relativ leicht; das Wasser ist schwerer, als Luft und Feuer, aber leichter, als die Erde, die Luft schwerer als das Feuer, aber leichter, als Wasser und Erde. Das Feuer sinkt von Natur, und abgesehen von gewaltsamer Bewegung, unter keinen Umständen an die Stelle der Luft herab, ebensowenig erhebt sich die Erde an die des Wassers; Luft und Wasser dagegen sinken an die tieferen Orte herab, wenn man die Stoffe, welche diese ausfüllen, wegnimmt [1]); die Erde ist überall schwer, das Wasser überall, ausser in der Erde, die Luft überall, ausser in Erde und Wasser [2]), das Feuer nirgends [3]); und es kann desshalb von zwei Körpern derjenige, welcher mehr Luft enthält, als der andere, in der Luft schwerer, im Wasser leichter sein, als dieser: wie z. B. ein Centner Holz im Vergleich mit einem Pfund Blei [4]). Dieselben vier Grundstoffe ergeben sich aber noch bestimmter von einer anderen Seite her [5]). Alle sinnlich wahrnehmbaren Kör-

---

[1] S. S. 330.

[2] S. S. 308 ff.

[3] Aristoteles beschäftigt sich mit dieser Annahme De coelo III, 5, vgl. IV, 5. 312, b, 20. Metaph. I, 8. 988, b, 29 ff.

[4] S. S. 330.

---

1) Eigentlich müssten sie sich freilich ebenso in die höheren erheben; indessen erkennt Aristoteles De coelo IV, 5. 312, b, ff. selbst an, dass diess abgesehen von äusserer Gewalt nicht der Fall sei, ohne diesen für seine Theorie so bedenklichen Umstand zu erklären.

2) Dass auch die Luft ein Gewicht hat, soll daraus erhellen, dass aufgeblasene Schläuche schwerer wiegen, als leere; a. a. O. c. 4. 311, b, 9.

3) So erklärt sich Aristoteles a. a. O. von seinen Voraussetzungen aus den Unterschied der absoluten und der specifischen Schwere.

4) De coelo IV, 3—5. Etwas anders gewendet begegnen uns dieselben Gedanken vorher, II, 3. 286, a, 12 ff. Es könne, lesen wir hier, nicht der ganze Körper der Welt aus Aether bestehen, denn sie müsse doch einen unbeweglichen Mittelpunkt haben; es müsse mithin einen Körper geben, in dessen Natur es liege, in der Mitte zu ruhen und sich gegen die Mitte zu bewegen, also auch einen von entgegengesetzter Beschaffenheit. Haben wir aber hiemit Erde und Feuer, so seien auch Wasser und Luft als die Zwischenglieder zwischen diesen gefordert.

5) Das Folgende nach gen. et corr. II, 2. 3. Der eigentliche Urheber dieser Theorie über die Elemente soll nach Ideler (Arist. Meteor. II, 389), welcher sich hiefür auf Galen De elem. sec. Hippocr. I, 9. Opp. ed. Kühn I, 481 f. beruft, Hippokrates sein. Diess ist jedoch in mehrfacher Hinsicht ungenau. Für's Erste nämlich ist von den hippokratischen Schriften, um die es sich hier

per sind greifbar; alle durch den Tastsinn wahrnehmbaren Eigenschaften lassen sich aber, abgesehen von der Schwere und Leichtigkeit [1], auf vier zurückführen: Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit [2]. Die zwei ersten von diesen Eigenschaften werden von Aristoteles als wirkende, die zwei andern als leidentliche bezeichnet [3]. Stellen wir nun diese vier Grundbe-

---

handelt, π. φύσιος ἀνθρώπω und π. σαρκῶν, keine für ächt zu halten; die erstere ist vielmehr ohne Zweifel das Werk oder der Auszug aus einem Werke von Hippokrates' Schwiegersohn Polybus, die zweite nacharistotelischen Ursprungs; vgl. Kühn Hippocr. Opp. I, CXLVII. CLV. Littré Oeuvres d' Hippocrate I, 345 ff. 384. Was ferner die Schrift π. φύσιος ἀνθρώπω betrifft, so kennt sie zwar die vier empedokleïschen Elemente (c. 1, Anf.), sie bezeichnet auch das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte als die Grundbestandtheile jedes lebendigen Körpers (c. 3), sie hat aber dieses beides noch nicht so, wie Aristoteles, verknüpft, und jedes der vier Elemente auf eine von den paarweisen Verbindungen jener vier Eigenschaften zurückgeführt, wie denn auch Galen a. a. O. diess nicht von ihr aussagt. Die Schrift π. σαρκῶν umgekehrt weist zwar I, 425 K. auf die aristotelische Ableitung der Elemente hin, diess beweist aber eben nur, dass sie jünger, als Aristoteles, ist. Dass in ärztlichen Schulen seiner Zeit das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte als die Elemente aller Dinge angesehen worden seien, bestätigt auch Plato Symp. 186, D. 187, D; den Gegensatz des Warmen und Kalten hatten schon die alten Physiker an den Anfang der Weltentwicklung gestellt, und den des Trockenen und Feuchten nicht selten damit verbunden, wenn sie auch diese vier Bestimmungen noch nicht ausdrücklich als die Grundbestimmungen zusammenstellen. Vgl. Bd. I, 169 f. 195. 405 f.

[1] Diese sollen hier nicht in Betracht kommen, weil es sich bei ihnen nicht um eine bestimmte Art des Wirkens und Leidens handle, die Elemente aber im Verhältniss des Wirkens und Leidens stehen (a. a. O. 329, b, 20), um welches sich die Schrift vom Entstehen und Vergehen überhaupt vorzugsweise dreht.

[2] A. a. O. 329, b, 24: θερμὸν δὲ καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν τὰ μὲν τῷ ποιητικὰ εἶναι τὰ δὲ τῷ παθητικὰ λέγεται· θερμὸν γάρ ἐστι τὸ συγκρῖνον τὰ ὁμογενῆ (nur eine Folge davon sei es, dass das Feuer Ungleichartiges scheide), ψυχρὸν δὲ τὸ συνάγον καὶ συγκρῖνον ὁμοίως τά τε συγγενῆ καὶ τὰ μὴ ὁμόφυλα, ὑγρὸν δὲ τὸ ἀόριστον οἰκείῳ ὅρῳ εὐόριστον ὄν, ξηρὸν δὲ τὸ ἀόριστον μὲν οἰκείῳ ὅρῳ, δυςόριστον δέ. (Vgl. Meteor. IV, 4, 381, b, 29.) Auf diese Grundbestimmungen werden die des λεπτὸν, παχὺ, γλίσχρον, κραῦρον, μαλακὸν, σκληρὸν zurückgeführt; Arten des Feuchten sind das διερὸν und βεβρεγμένον, des Trockenen das ξηρὸν im engern Sinn und das πεπηγός.

[3] Meteor. IV, I, Anf.: ἐπεὶ δὲ τέτταρα διώρισται αἴτια τῶν στοιχείων, ... ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικὰ, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, τὰ δὲ δύο παθητικὰ, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν· ἡ δὲ πίστις τούτων ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. φαίνεται γὰρ ἐν πᾶσιν ἡ μὲν θερμότης

stimmungen paarweise zusammen, so erhalten wir, nach Abzug von zwei unmöglichen, vier mögliche Verbindungen, in denen je eine thätige und eine leidentliche Bestimmung verknüpft ist, und demgemäss vier einfache Körper oder Elemente 1): warm und trocken — das Feuer; warm und feucht — die Luft 2); kalt und feucht — das Wasser; kalt und trocken — die Erde 3). Diese vier Stoffe sind es, aus denen alle zusammengesetzten Körper bestehen, die aus allen ausgeschieden werden und in die alle sich auflösen 4);

καὶ ψυχρότης ὁρίζουσαι καὶ συμφύουσαι καὶ μεταβάλλουσαι τὰ ὁμογενῆ καὶ τὰ μὴ ὁμογενῆ, καὶ ὑγραίνουσαι καὶ ξηραίνουσαι καὶ σκληρύνουσαι καὶ μαλάττουσαι, τὰ δὲ ξηρὰ καὶ ὑγρὰ ὁριζόμενα καὶ τἄλλα τὰ εἰρημένα πάθη πάσχοντα. Vgl. c. 4, Anf. c. 5. 382, a, 27 ff. c. 10. 388, a, 21. c. 11. 389, a, 29.

1) In der Bezeichnung dieser vier Grundstoffe und der ihnen zu Grunde liegenden ursprünglichen Bestimmtheiten bleibt sich Aristoteles nicht ganz gleich. Gen. et corr. II, 2, Anf. c. 3, Anf. c. 4, Anf. c. 1. 328, b, 31. 329, a, 26. Meteor. I, 2. 339, a, 13 nennt er die letzteren (das Warme, Kalte u. s. f.) sowohl στοιχεῖα, als ἀρχαὶ, die Körper, denen sie zukommen, ἁπλᾶ σώματα, στοιχεῖα dagegen nur mit dem Beisatz: τὰ καλούμενα στοιχεῖα, der auch sonst vorkommt, (Phys. III, 5. 304, b, 33. gen. an. II, 3. 736, b, 29. Meteor. I, 3. 339, b, 5; vgl. Metaph. I, 4. 985, a, 34: τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα), part. an. II, 1. 646, a, 13 sogar: τὰ καλούμενα ὑπό τινων στοιχεῖα, so dass man deutlich sieht, er folge hier nur einem fremden Sprachgebrauch. Gewöhnlich dagegen steht στοιχεῖον, welches im Allgemeinen alle Bestandtheile (ἐνυπάρχοντα) und insofern selbst die Bestandtheile des Begriffs oder der Beweisführung, und die Form als Bestandtheil der Dinge, vorzugsweise jedoch das ἐνυπάρχον ὡς ὕλην bezeichnet (Metaph. V, 3. VII, 17, Schl. I, 3. 983, a, 8. c. 5. 986, a, 1. c. 6. 987, b, 19. c. 8. 989, a, 30 u. ö. De coelo III, 3, Anf. Rhet. II, 22. 1396, b, 21. c. 26, Anf. Top. IV, 1, Anf. und oft. Polit. IV, 11. 1295, a, 34. V, 9. 1309, b, 16 vgl. S. 192, 6. Waitz Arist. Org. I, 317 f. II, 362. Bonitz zu Metaph. V, 3), für die letzten stofflichen Bestandtheile der Körper selbst, dasjenige, εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα (Metaph. V, 3. 1014, a, 32), εἰς ὃ τἄλλα σώματα διαιρεῖται, ἐνυπάρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, αὐτὸ δ' ἐστιν ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει (De coelo III, 3. 303, a, 15), die ἁπλᾶ σώματα (wie die Elemente auch De coelo III, 3, Schl. Metaph. I, 3. 984, a, 6. c. 8. 988, b, 30. V, 8, Anf. VIII. 1. 1042, a, 8. XI, 1. 1067, a, 1 heissen; vgl. Bonitz zu Metaph. 984, a, 6). So gen. et corr. II, 7, Anf. Meteor. I, 1 Anf. (τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν). II, 2. 355, b, 1. IV, 1, Anf. De coelo III, 3, Anf. c. 5, Anf. und unzähligemale. Die ursprünglichen Gegensätze, welche nach der ersten Materie das zweite, wie die Elemente das dritte, Princip bilden (gen. et corr. II, 1. 329, a, 32), heissen dann αἴτια τῶν στοιχείων Meteor. IV, 1.

2) „Οἷον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ“ gen. et corr. II, 3. 330, b, 4.

3) Gen. et corr. II, 3. Meteor. IV, 1, Anf.

4) De coelo III, 3. Metaph. V, 3 (s. Anm. 1) u. a. St.

während sie selbst ihre Ursprünglichkeit damit beweisen, dass sie zwar durch Umwandlung in einander übergehen, aber keinen andern Körper aus sich ausscheiden [1]. In jedem zusammengesetzten Körper im Bereiche des Irdischen sind alle enthalten [2]. In unserer Erfahrung kommen sie jedoch nie ganz rein vor [3]; was namentlich das Feuer betrifft, so ist das Element dieses Namens nicht mit der Flamme zu verwechseln, welche vielmehr ebenso aus einer Steigerung seiner Wärme entsteht, wie das Eis aus einer Steigerung der dem Wasser natürlichen Kälte: das Feuer als Element ist der Wärmestoff, oder die warme und trockene Ausdünstung [4], die Flamme dagegen ist kein beharrlicher Stoff, sondern eine bei der Umwandlung des Feuchten und Trockenen (der

---

[1] De coelo III, 3. 302, a, 19 ff.

[2] Wie diess gen. et corr. II, 8 des Näheren nachgewiesen und begründet wird.

[3] Gen. et corr. II, 3. 330, b, 21: οὐκ ἔστι δὲ τὸ πῦρ καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἁπλοῦν, ἀλλὰ μικτόν. τὰ δ' ἁπλᾶ τοιαῦτα μέν ἐστιν, οὐ μέντοι ταὐτὰ (besser vielleicht ταῦτα), οἷον εἴ τι τῷ πυρὶ ὅμοιον, πυροειδὲς, οὐ πῦρ, καὶ τὸ τῷ ἀέρι ἀεροειδές· ὁμοίως δὲ κἀπὶ τῶν ἄλλων. Vgl. Meteor. II, 4. 359, b, 32, wo aus Anlass der später zu besprechenden Unterscheidung von feuchten und trockenen Dünsten bemerkt wird: ἔστι δ' οὔτε τὸ ὑγρὸν ἄνευ τοῦ ξηροῦ οὔτε τὸ ξηρὸν ἄνευ τοῦ ὑγροῦ, ἀλλὰ πάντα ταῦτα λέγεται κατὰ τὴν ὑπεροχήν. Ebd. II, 5. 362, a, 9: trockene Dünste entwickeln sich nur dann, wenn das Trockene einige Feuchtigkeit in sich hat. Ebd. IV, 8. Nach Phys. IV, 7. 214, a, 32 ist dem Wasser Luft beigemischt, wogegen diess De sensu c. 5 443, a, 3 allerdings bestritten wird; vgl. MEYER Arist. Thierkunde 404 f.

[4] Gen. et corr. II, 3. 330, b, 25: τὸ δὲ πῦρ ἐστὶν ὑπερβολὴ θερμότητος, ὥσπερ καὶ κρύσταλλος ψυχρότητος· ἡ γὰρ πῆξις καὶ ἡ ζέσις ὑπερβολαί τινές εἰσιν, ἡ μὲν ψυχρότητος ἡ δὲ θερμότητος. εἰ οὖν ὁ κρύσταλλός ἐστι πῆξις ὑγροῦ ψυχροῦ, καὶ τὸ πῦρ ἔσται ζέσις ξηροῦ θερμοῦ. διὸ καὶ οὐδὲν οὔτ' ἐκ κρυστάλλου γίγνεται οὔτ' ἐκ πυρός. Die Bemerkung über das Feuer findet sich auch Meteor. I, 3. 340, b, 21. c. 4. 341, b, 22 vgl. Z. 13: πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν, ὃ λέγομεν πῦρ· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινόν u. s. w. Dieses sogenannte Feuer sei eine Art Brennstoff (ὑπέκκαυμα), welcher nur geringer Bewegung bedürfe, um sich zu entzünden, wie der Rauch. Schon Heraklit hatte unter dem Feuer das Warme überhaupt verstanden (s. Bd. I, 460); in seiner Schule kommt die Unterscheidung zwischen dem Feuer und der Wärme im Feuer vor (PLATO Krat. 413, C). Aristoteles hat zur Hervorhebung dieses Unterschieds einen besondern Grund, auf welchen die Stelle der Meteorologie hindeutet: dass nämlich unmöglich zwischen dem Luftkreis und der Gestirnregion noch ein Feuerkreis liegen könnte, wie er doch annimmt und annehmen muss, wenn unter dem Feuer nur das sichtbare Feuer, die Flamme, zu verstehen wäre.

Luft und Erde) sich erzeugende Erscheinung [1]). Wenn ferner jedem Element zwei wesentliche Eigenschaften zukommen, so ist doch eine derselben für jedes die Grundbestimmung: für die Erde die Trockenheit, für das Wasser die Kälte, für die Luft die Feuchtigkeit (Flüssigkeit), für das Feuer die Wärme [2]). Da endlich jedes Element eine leidentliche und eine wirkende Eigenschaft an sich hat [3]), so folgt, dass alle auf einander wirken und von einander leiden, dass sie sich mischen und in einander umwandeln, wie sich diess ja auch an und für sich nicht anders denken lässt [4]). Alle Elemente gehen in alle über, denn Alles wird aus Entgegengesetztem und zu Entgegengesetztem; die Elemente stehen aber alle ebenso, wie ihre unterscheidenden Eigenschaften (warm und kalt, trocken und feucht), mit einander im Gegensatz. Je vollständiger dieser Gegensatz ist, um so schwerer und langsamer, je unvollständiger, um so leichter werden sie in einander übergehen; schwerer und langsamer also, wenn zwei Ele-

---

1) Meteor. II, 2. 355, a, 9: ἡ μὲν γὰρ φλὸξ διὰ συνεχοῦς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίγνεται καὶ οὐ τρέφεται (womit das uneigentlich gemeinte τροφὴ long. vit. 3. 465, b, 24. vita et m. c. 5. 470, a, 2 nicht streitet)· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐθένα χρόνον ὡς εἰπεῖν. Ebd. c. 3. 357, b, 31: καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα. vita et m. a. a. O.

2) Gen. et corr. a. a. O. 331, a, 3: οὐ μὴν ἀλλ' ἁπλῶς γε τέτταρα ὄντα [τὰ στοιχεῖα] ἑνὸς ἕκαστόν ἐστι, γῆ μὲν ξηροῦ μᾶλλον ἢ ψυχροῦ, ὕδωρ δὲ ψυχροῦ μᾶλλον ἢ ὑγροῦ, ἀὴρ δ' ὑγροῦ μᾶλλον ἢ θερμοῦ, πῦρ δὲ θερμοῦ μᾶλλον ἢ ξηροῦ. Meteor. IV, 4. 382, a, 3. An der letztern Stelle bemerkt Arist. u. A.: nur Erde und Wasser seien von lebenden Wesen bewohnt (hierüber tiefer unten), weil nur diese ὕλη τῶν σωμάτων seien. Wiewohl nämlich die Kälte Grundeigenschaft des Wassers, die Feuchtigkeit die der Luft sein soll, so wird doch auch wieder behauptet: λέγεται δὲ τῶν στοιχείων ἰδιαίτατα ξηροῦ μὲν γῆ, ὑγροῦ δὲ ὕδωρ ... τιθέμεθα δὲ ὑγροῦ σῶμα ὕδωρ, ξηροῦ δὲ γῆν (IV, 4. 5. 382, a, 3. b, 3); und da nun das Trockene und Feuchte als die leidentlichen oder stofflichen Eigenschaften betrachtet werden (s. o. 335, 3), so sollen Erde und Wasser der Stoff aller Körper sein. Das Feuer umgekehrt wird als das Element bezeichnet, welches vorzugsweise auf der Seite der Form stehe (gen. et corr. I, 3. 335, a, 9 ff.), wie ja überhaupt das Umfassende, auch unter den Elementen, sich zum Umfassten verhalten soll, wie die Form zum Stoffe (De coelo IV, 4. 312, a, 12); ähnlich wird dem Warmen mehr Wesenheit beigelegt, als dem Kalten, denn jenes enthalte eine Bejahung, dieses eine Verneinung, jenes ein Sein, dieses ein Nichtsein (gen. et corr. I, 3. 318, b, 14).

3) S. o. S. 335, 1.

4) Gen. et corr. II, 2. 329, b, 22. c. 7 u. a. St.; s. o. S. 314 ff.

mente mit den beiden wesentlichen Eigenschaften eines jeden einen Gegensatz bilden, als wenn sie eine gemein haben und nur mit der andern sich entgegengesetzt sind; denn im ersten Fall ist durch die Veränderung Einer Eigenschaft in dem einen der Uebergang in das andere vollbracht, während im andern dadurch zunächst nur das zwischen beiden in der Mitte stehende Element entsteht, welches nun erst wieder durch eine zweite Veränderung in jenes umgewandelt werden muss. Wird z. B. die Kälte des Wassers aufgehoben, so entsteht Luft, und erst wenn auch noch die der Luft und dem Wasser gemeinsame Feuchtigkeit aufgehoben ist, Feuer; wird die Feuchtigkeit des Wassers aufgehoben, so entsteht Erde, damit aus dieser Feuer werde, muss auch noch die der Erde und dem Wasser gemeinsame Kälte aufgehoben werden. Es gehen mithin diejenigen Elemente, welche in vollständigem Gegensatz stehen, nur mittelbar, die, welche in unvollständigem, unmittelbar in einander über: das Feuer unmittelbar in Luft oder Erde, mittelbar in Wasser, die Luft unmittelbar in Feuer oder Wasser, mittelbar in Erde, das Wasser unmittelbar in Luft oder Erde, mittelbar in Feuer, die Erde unmittelbar in Wasser oder Feuer, mittelbar in Luft¹). Alle Elemente bilden so, wie diess schon Heraklit und dann Plato gelehrt hatte²), zusammen Ein Ganzes, Einen in sich geschlossenen Kreis des Werdens und Vergehens³), dessen Theile sich unaufhörlich aus einer Grundform in die andere umsetzen, aber in dieser rastlosen Veränderung das Gesetz ihres Wechsels unerschütterlich festhalten, bei beständiger Umwandlung des Stoffes die gleichen Formen und Massenverhältnisse behaupten⁴).

---

1) Gen. et corr. II, 4.

2) Vgl. Bd. I, 472. Bd. II, Abth. 1, 517 f.

3) Gen. et corr. a. a. O. 331, b, 2: ὥστε φανερὸν ὅτι κύκλῳ τε ἔσται ἡ γένεσις τοῖς ἁπλοῖς σώμασι u. s. w.

4) Meteor. II, 3. 357, b, 27: es fragt sich, πότερον καὶ ἡ θάλαττα ἀεὶ διαμένει τῶν αὐτῶν οὖσα μορίων ἀριθμῷ, ἢ τῷ εἴδει καὶ τῷ ποσῷ μεταβαλλόντων ἀεὶ τῶν μερῶν, καθάπερ ἀὴρ καὶ τὸ πότιμον ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ. ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεται τούτων ἕκαστον, τὸ δ' εἶδος τοῦ πλήθους ἑκάστου τούτων μένει, καθάπερ τὸ τῶν ῥεόντων ὑδάτων καὶ τὸ τῆς φλογὸς ῥεῦμα. φανερὸν δὴ τοῦτο καὶ πιθανὸν, ὡς ἀδύνατον μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι περὶ πάντων τούτων λόγον, καὶ διαφέρειν ταχυτῆτι καὶ βραδυτῆτι τῆς μεταβολῆς ἐπὶ πάντων τε (sollte nicht dafür δὲ zu lesen sein?) καὶ φθορὰν εἶναι καὶ γένεσιν, ταύτην μέντοι τεταγμένως συμβαίνειν πᾶσιν αὐτοῖς. 358, b, 29: οὔτε ἀεὶ τὰ αὐτὰ μέρη διαμένει, οὔτε γῆς οὔτε θαλάττης, ἀλλὰ μόνον ὁ πᾶς ὄγκος. καὶ γὰρ καὶ

Schon aus diesen Sätzen über die Natur der Körper folgt nun, dass es nur Eine Welt geben kann. Denn da jeder Körper seinen natürlichen Ort hat, und da eben darin sein Wesen besteht, so müssen alle Körper, sobald sie nicht mit Gewalt verhindert werden, sich an diese ihre natürlichen Orte bewegen, die Erde in die Mitte, der Aether in den Umkreis, die übrigen Elemente in den Raum zwischen beiden. Es ist also unmöglich, dass es mehr als Eine Erd-Wasser-Luft-Feuer- und Aetherregion giebt; also auch unmöglich, dass es ausser der Einen, in der wir sind, noch eine Welt giebt. Denn auch daran, dass ein Körper gewaltsam an einem Ort ausser ihr zurückgehalten werde, ist schon desshalb nicht zu denken, weil dieser Ort dann doch der natürliche Ort eines andern Körpers sein müsste: wenn alle Körper in dieser Einen Welt ihren Ort haben, so kann ausser derselben kein Körper, und somit auch kein Raum sein, denn ein Raum ist nur das, worin ein Körper ist oder sein kann [1]). Das Gleiche ergiebt sich aber auch noch von einer andern Seite. Mehrere Welten würden mehrere erste Beweger voraussetzen, welche der Art nach gleich sein müssten, und sich also nur durch ihren Stoff unterscheiden könnten. Das erste Bewegende aber hat keinen Stoff an sich, es ist überhaupt nur Eines. Nothwendig muss es dann aber auch die Welt sein, welche ihre stetige und ewige Bewegung von ihm erhält [2]). Wendet man aber ein, der Begriff der Welt müsse sich, wie jeder Begriff, in mehreren Einzelwesen darstellen, so antwortet unser Philosoph: diess wäre nur dann richtig, wenn es ausser der Einen Welt noch einen Stoff gäbe, in welchem dieser Begriff sich verwirklichen könnte; da sie allen Stoff in sich begreife, sei sie nothwendig einzig in ihrer Art, wenn auch immer noch zwischen ihrem Begriff und dieser bestimmten Erscheinung desselben zu unterscheiden sei [3]). So wenig es daher jetzt mehrere

---

περὶ γῆς ὁμοίως δεῖ ὑπολαβεῖν· τὸ μὲν γὰρ ἀνέρχεται τὸ δὲ πάλιν συγκαταβαίνει καὶ τοὺς τόπους συμμεταβάλλει τά τ' ἐπιπολάζοντα καὶ τὰ κατιόντα πάλιν. Vgl. hiezu Bd. I, 454, 1. 2. 472, 5.

[1]) De coelo I, 8. c. 9. 278, b, 21 ff. 279, a, 11.

[2]) Dieser metaphysische Beweis, De coelo I, 8. 277, b, 9 in Aussicht gestellt, wird Metaph. XII, 8. 1074, a, 31 ff. geführt; vgl. auch S. 271 f. und über den Stoff als Grund der Vielheit S. 257 f.

[3]) De coelo I, 9 vgl. 150, 4.

Welten gebe, so wenig könne diess in Zukunft der Fall sein oder irgend einmal der Fall gewesen sein: diese unsere Welt sei eins und einzig und vollkommen ¹).

Durch die Natur der fünf einfachen Körper ist auch die Gestalt des Weltgebäudes bestimmt. Da einem derselben die kreisförmige, den übrigen die geradlinige Bewegung eigenthümlich ist, so scheiden sich zunächst die obenberührten zwei Hauptgebiete, dasjenige, in welchem die Kreisbewegung, und das, in welchem die entgegengesetzten Bewegungen nach unten und nach oben herrschen, das, welches vom Aether, und das, welches von den vier Elementen erfüllt ist. In jedem von beiden werden sich ferner die Stoffe kugelförmig um und über einander lagern. Denn da die gleichartigen Stoffe gleichmässig ihren natürlichen Orten zustreben, diese aber durch ihre Entfernung vom Mittelpunkt der Welt bestimmt sind, müssen sich die Stoffe jeder Art in einer nach allen Seiten hin gleichen Entfernung vom Mittelpunkt, also kugelförmig, zusammenballen. In der Mitte des Ganzen liegt demnach als Vollkugel die Erde ²), ihrem Umfang nach ein verhältnissmässig kleiner Theil der Welt ³); dass sie hier ruht, folgt theils aus der

---

1) A. a. O. 279, a, 9: ὥστ' οὔτε νῦν εἰσὶ πλείους οὐρανοὶ οὔτ' ἐγένοντο οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι πλείους· ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν. Ebd. I, 1, Schl.: die einzelnen Körper sind endlich; τὸ δὲ πᾶν οὗ ταῦτα μόρια τέλειον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ καθάπερ τοὔνομα σημαίνει, πάντῃ, καὶ μὴ τῇ μὲν τῇ δ' οὔ.

2) Ihre Kugelgestalt beweist Aristoteles De coelo II, 14. 297, a, 6 ff. ausser dem im Text angeführten Grunde auch aus der Gestalt des Erdschattens bei Mondsfinsternissen, der Verschiedenheit der im Süden und im Norden wahrnehmbaren Sterne und der (auch schon 296, b, 18 berührten) Thatsache, dass frei fallende Körper sich nicht in parallelen Linien, sondern nur unter gleichen Winkeln gegen die Erde bewegen.

3) Für diese Ueberzeugung beruft sich Aristoteles Meteor. I, 3. 339, b, 6. 340, a, 6 im Allgemeinen auf die ἀστρολογικὰ θεωρήματα, De coelo a. a. O. 297, b, 30 ff. führt er dafür an, dass schon bei einer mässigen Entfernung nach Nord oder Süd ein Theil der über dem Horizont sichtbaren Sterne wechsle. Er bemerkt hier, Mathematiker berechnen den Umfang der Erde auf 400,000 Stadien (10,000 geogr. Meilen, also immer noch fast um die Hälfte zu viel), was im Verhältniss zur Grösse der Himmelskörper nicht viel heissen wolle; die Vermuthung (welche später für die Entdeckung des Columbus so wichtig wurde), dass der indische und der atlantische Ocean Ein Meer sei, habe Manches für sich.

Natur ihres Stoffes (1), theils aus ihrer Stellung im Weltganzen (2), theils wird es auch durch die Beobachtung bestätigt (3). Die Höhlungen der Erdfläche füllt das Wasser aus, dessen Oberfläche gleichfalls kugelförmig ist (4); um Wasser und Erde ist als hohle Kugel der Luftkreis und um ihn der Feuerkreis gelagert; diese beiden fasst aber Aristoteles nicht selten auch wieder zusammen, indem er bemerkt: das, was man gewöhnlich Luft nenne, bestehe theils aus feuchten theils aus trockenen Dünsten, von denen sich die ersteren aus der Erde, die anderen aus dem Wasser und der in der Erde befindlichen Feuchtigkeit bilden; die trockenen nun steigen in die Höhe, die feuchten sinken als schwerer herab, jene erfüllen den oberen, diese den unteren Theil der Atmosphäre (5).

---

1) De coelo II, 14 bekämpft Aristoteles die Annahme einer Erdbewegung, sowohl in der Gestalt, welche sie bei Philolaus (s. Bd. I, 306 f. 311), als in der, welche sie bei Hicetas, Ekphantus und Heraklides (Bd. I, 362. Bd. II, Abth. 1, S. 687) hatte. Sein Hauptgrund ist der (296, a, 27. b, 6. 25), dass eine Kreisbewegung der Erde der Natur dieses Elements widerspreche, vermöge der ihm die geradlinige Bewegung gegen die Mitte eigenthümlich sei, dass sie aber aus demselben Grunde sich überhaupt nicht bewegen könne; denn wenn die natürliche Richtung ihrer Bewegung gegen die Mitte hin gehe, so könne die Bewegung von der Mitte weg keinem ihrer Theile, und somit auch dem Ganzen nicht naturgemäss sein; wie ja überhaupt jeder Körper an dem Orte in Ruhe kommen muss, zu dem seine natürliche Bewegung hingeht.

2) Weil nämlich die Kreisbewegung der Welt einen ruhenden Mittelpunkt voraussetze, den sich nun aber Aristoteles als Körper denkt; s. o. 334, 4.

3) In dieser Beziehung wird a. a. O. geltend gemacht: dass schwere Körper, in gerader Linie aufwärts geworfen, auf ihren Ausgangspunkt zurückfallen (296, b, 25 ff.), und dass sich die astronomischen Erscheinungen unter der Voraussetzung des Ruhens der Erde befriedigend erklären (297, a, 2), während im entgegengesetzten Fall sich Unregelmässigkeiten ergeben müssten, die Gestirne z. B. nicht immer an denselben Orten auf- und untergehen könnten (296, a, 34 ff.). Die Bewegung der Erde, welche Anal. post. II, 1. 89, b, 30 erwähnt wird, bezieht sich auf die Erdbeben.

4) Der Beweis dafür De coelo II, 4. 287, b, 1 ff. lautet so: da das Wasser immer in den Vertiefungen zusammenrinnt, tiefer aber das ist, was dem Mittelpunkt näher ist, so muss das Wasser so lange in die Tiefe laufen, bis alle Tiefen ausgeglichen sind, d. h. bis seine Oberfläche an allen Punkten gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist. Der eigenthümliche Ort des Wassers ist der Raum, welchen das Meer einnimmt. Meteor. II, 2. 355, a, 35. b, 15. 356, a, 33.

5) Meteor. I, 3. 340, b, 19 ff. 341, a, 2. c. 4. 341, b, 6 — 22 vgl. I, 7. 344, b, 8. c. 8. 345, b, 32. II, 2. 354, b, 4 ff. De coelo II, 4. 287, a, 30; über den Unterschied der trockenen und feuchten Dünste (jene ἀναθυμιάσεις oder

Schon die Kugelgestalt der unteren Welt bringt es nun mit sich, dass auch der Himmel die gleiche Gestalt hat, der jene umgiebt und sich an ihrer ganzen Grenze mit ihr berührt [1]; auch an sich selbst aber kann man ihm keine andere zuschreiben [2], weil diese die erste und vollkommenste körperliche Figur ist, und desshalb dem ersten Körper zukommen muss; weil ferner nur diese Figur sich innerhalb des Raums drehen kann, den sie selbst einnimmt [3], ausser dem Himmel aber kein Raum ist; weil endlich die Bewegung des Himmels, als das Maass aller Bewegung, die schnellste sein muss, die schnellste aber die ist, welche den kürzesten Weg hat, und der kürzeste Weg von Demselben zu Demselben der Kreis ist [4]. Und je feiner und gleichmässiger nun sein Stoff ist, um so vollkommener wird auch die Kugelgestalt des Himmels sein müssen [5]; wie sich ja ohnedem in dem vollkommensten

---

καπνὸς, diese ἀτμὶς genannt) auch Meteor. II, 4. 359, b, 28. 360, a, 21. III, 6. 378, a, 18.

[1] De coelo II, 4. 287, a, 30 ff. Die durchgängige Berührung des Himmels mit der Feuersphäre folgt schon aus der Unmöglichkeit des leeren Raums (oben S. 300 f.).

[2] Das Folgende nach De coelo II, 4.

[3] A. a. O. 287, a, 11. Dieser Satz ist freilich auffallend, denn wie schon Alex. b. Simpl. z. d. St. Schol. 493, b, 22 einwendet: eine ganze Reihe körperlicher Figuren theilt diese Eigenschaft mit der Kugel (alle diejenigen nämlich, welche durch die Drehung einer ebenen Figur entstehen, bei denen daher jede auf ihrer Achse senkrecht aufstehende Durchschnittsfläche einen Kreis bildet, dessen Mittelpunkt auf jener liegt). Simplicius hilft sich desshalb mit der Bemerkung: bei allen andern treffe diess nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Drehungsachse zu, von der Kugel dagegen gelte es für jede beliebige Achse; was bei einer so spielenden Beweisführung immerhin genügen mag.

[4] D. h. wohl, wie Simpl. z. d. St. erklärt: von allen Linien, welche zu ihrem Anfangspunkt zurückkehren und somit einen Raum einschliessen, ist die Kreislinie die kürzeste, sofern von allen gleich grossen Flächen der Kreis, von allen gleich grossen Körpern die Kugel den kleinsten Umfang hat. — Auch mit dieser Erläuterung ist freilich der Beweis schief. Man sieht deutlich: die Kugelgestalt des Weltganzen steht Aristoteles aus der Anschauung vorher fest, die Gründe dafür sind nur nachträgliche Nachhülfen.

[5] A. a. O. 287, b, 14: ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδής ἐστιν ὁ κόσμος δῆλον ἐκ τούτων, καὶ ὅτι κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος οὕτως ὥστε μηθὲν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μήτ' ἄλλο μηθὲν τῶν παρ' ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένων, da kein irdischer Körper so geeignet sei, eine durchaus gleichmässige und genaue Form anzunehmen.

Körper der Stoff der Form vollständig fügen muss, und wie es durch alle die Gründe gefordert ist, welche überhaupt diese Gestalt für ihn verlangen [1]. Für ganz gleichartig jedoch werden wir auch den Himmel seiner stofflichen Beschaffenheit nach nicht halten können; wie vielmehr die Natur nach Aristoteles alle Gegensätze durch allmählige Uebergänge zu vermitteln pflegt, so lässt er auch die Reinheit des Aethers, aus welchem der Himmel besteht, mit seiner Annäherung an die Erde und den Luftkreis abnehmen [2].

Wollen wir nun die Einrichtung des Himmelsgebäudes näher kennen lernen, so werden wir mit unserem Philosophen von der Beobachtung ausgehen müssen [3]. Alle Himmelskörper bewegen sich anscheinend jeden Tag in der Richtung von Ost nach West, sieben derselben aber [1] ausserdem noch in längeren Zeiträumen von sehr verschiedener Dauer in der entgegengesetzten Richtung von West nach Ost um die Erde. Dass diese Körper im Weltenraume frei schweben könnten, ist ein Gedanke, welcher der damaligen Astronomie fremd war; man dachte sich jeden Stern in seiner Sphäre befestigt und musste demnach mindestens eben so viele himmlische Sphären annehmen, als man Gestirne von ungleicher Bewegung und Umlaufszeit wahrnahm [2]. So auch Aristoteles. Sowohl die Sterne,

---

[1] Auch die kleinste Erhöhung oder Vertiefung an der äusseren Fläche der Himmelskugel würde ja nach dem Obigen einen leeren Raum ausser ihr voraussetzen.

[2] Meteor. I, 3. 340, b, 6. Doch wird man hiebei nicht an eine Vermischung mit elementarischen Stoffen, welche ja in das Gebiet der kreisförmigen Bewegung nicht eindringen können, sondern nur an Unterschiede der Feinheit und Dichtigkeit denken dürfen.

[3] Schon Plato hatte nach Eudemus (b. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 498, a, 45) der Astronomie die Aufgabe gestellt: τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα, und an dieser Fassung ihrer Aufgabe: Hypothesen zu finden, welche die Erscheinungen erklären, hält die griechische Astronomie seitdem ebenso fest, wie an der (allerdings übereilten) Voraussetzung, dass die Bewegung der Gestirne aus lauter gleichmässigen Bewegungen zu erklären sein müsse. Das σῴζεσθαι τὰ φαινόμενα ist immer der höchste Maasstab für die Richtigkeit der Theorie. M. vgl., um nur einige Beispiele anzuführen, was 1ste Abth. S. 687, 5 und bei Böckh d. kosm. Syst. d. Platon 134 ff. aus und über Heraklides beigebracht ist, was Aristoteles Metaph. XII, 8. 1073, b, 35 über Kallippus äussert (τῷ δ' ἡλίου καὶ τῷ σελήνης δύο ᾤετο ἔτι προςθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν), was Simpl. Phys. 64, b, u. aus Geminus mittheilt, was Derselbe De coelo, Schol. in Ar. 472, a, 42. 498, a, 43. 499, a, 7. 500, a, 25. 501, b, 28. 502, b, 5 ff. 503, a, 23. 504, b, 32 ff., zum Theil nach Eudemus und Sosigenes, über die alten Astronomen sagt. Kein anderer Gesichtspunkt ist es, von dem auch Aristoteles ausgeht. Er will diejenigen Bestimmungen aufstellen, welche von den Thatsachen gefordert werden, und wo diese nicht hinlänglich bekannt sind, oder nicht deutlich genug sprechen, bescheidet er sich, keine vollständige Gewissheit und keine ausreichenden Beweise, sondern nur Wahrscheinlichkeit geben zu können. So sagt er Metaph. XII, 8. 1073, b, 38. 1074, a, 14, nachdem er schon 1073, a, 11 erklärt hat, die Untersuchung sei noch nicht abgeschlossen: ἀναγκαῖον δὲ εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ' ἕκαστον τῶν πλανωμένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας εἶναι u. s. f. … τὸ μὲν

οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον ... τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν. De coelo II, 12. 292, a, 14: περὶ δὴ τούτων ζητεῖν μὲν καλῶς ἔχει καὶ τὴν ἐπὶ πλεῖον σύνεσιν, καίπερ μικρὰς ἔχοντας ἀφορμάς u. s. w. c. 5. 287, b, 28: Alles ergründen zu wollen, scheint ein Beweis von grossem Unverstand oder grossem Eifer. Indessen verdient dieses Bestreben nicht immer den gleichen Tadel: es kommt darauf an, welches seine Beweggründe sind, und wie fest man dabei von der Richtigkeit seiner Ansichten überzeugt ist, πότερον ἀνθρωπίνως ἢ καρτερικώτερον. ταῖς μὲν οὖν ἀκριβεστέραις ἀνάγκαις ὅταν τις ἐπιτύχῃ, τότε χάριν ἔχειν δεῖ τοῖς εὑρίσκουσι, νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον. Vgl. auch S. 114, 1. 3; ferner part. an. I, 5. 644, b, 31: die Betrachtung des Himmels hat unendlichen Reiz, εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, und über die Nothwendigkeit, von der Beobachtung auszugehen, ebd. c. 1. 639, b, 7: πότερον, καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαν δεικνύουσιν, οὕτω δεῖ καὶ τὸν φυσικὸν τὰ φαινόμενα πρῶτον τὰ περὶ τὰ ζῷα θεωρήσαντα καὶ τὰ μέρη τὰ περὶ ἕκαστον, ἔπειθ' οὕτω λέγειν τὸ διὰ τί καὶ τὰς αἰτίας, ἢ ἄλλως πως. (Dass sich Aristoteles nur für die erste Hälfte dieses Dilemma entscheiden kann, liegt am Tage.) Arist. selbst bemühte sich um möglichst umfassende Beobachtungen; s. o. 41, 3.

1) Denn es handelt sich hier natürlich nur um die den Alten bekannten, für das unbewaffnete Auge sichtbaren Gestirne.

2) Unter den älteren Philosophen finden sich zwar manche, welche die Gestirne von der Luft oder dem Umschwung des Weltganzen getragen werden lassen; so ausser Xenophanes und Heraklit, welche sie zu blossen Dunstmassen machten, Anaxagoras und Demokrit, vielleicht auch Anaximenes, und in Betreff der Planeten Empedokles, während sich dieser die Fixsterne im Himmelsgewölbe befestigt dachte (s. Bd. I, 390 f. 474. 689, 3. 609, 4. 183. 534). Die entgegengesetzte Meinung wird zuerst Anaximander, von Einigen auch Anaximenes beigelegt (a. a. O. 170, 5. 183, 2); bestimmter lässt sie sich bei Parmenides (ebd. 410), und bei den Pythagoreern (ebd. 303, 1. Theo Astron. S. 212 Mart.) nachweisen, welchen Plato auch hierin folgt (Bd. II, Abth. 1, 519 f. vgl. S. 491 f.); ebenso wird sie uns sogleich bei den bedeutendsten Astronomen der aristotelischen Zeit, Eudoxus und Kallippus begegnen. Was sie diesen empfehlen musste, war zunächst schon die Schwierigkeit, welche es für sie hatte, sich die Gestirne frei schwebend zu denken; denn von allgemeiner Gravitation hatte jene Zeit bekanntlich noch keine Ahnung. Zugleich schien aber

sagt er [1], als der ganze Himmel, scheinen sich zu bewegen, und da die Erde ruht, lässt sich diese Erscheinung nur aus einer wirklichen Bewegung des Himmels oder der Sterne oder beider ableiten. Dass aber beide sich bewegen, ist nicht denkbar; denn wie sollte man es sich in diesem Fall erklären, dass die Geschwindigkeit der Gestirne mit der ihrer Kreise immer gleichen Schritt hielte? Eine ausnahmslos regelmässige Erscheinung kann man doch nicht von zufälligem Zusammentreffen herleiten. Aehnlich verhält es sich mit der Annahme, dass nur die Sterne sich bewegen, ihre Kreise dagegen ruhen: auch in diesem Fall müsste die Geschwindigkeit der Gestirne der Grösse ihrer Kreise entsprechen, während doch zwischen beiden kein wirklicher Zusammenhang stattfände. Es bleibt also nur übrig, dass nur die Kreise sich bewegen, die Gestirne dagegen in ihnen befestigt ruhen und von ihnen getragen werden [2]. Bei dieser Annahme begreift es sich vollkommen, dass von den concentrischen Kreisen die grösseren sich schneller bewegen. Dieselbe ist aber auch schon desshalb nothwendig, weil die Gestirne bei ihrer kugelförmigen Gestalt [3] um sich zu bewegen sich entweder

---

auch die Bewegung derselben diese Annahme zu verlangen. Denn wenn die Fixsterne bei ihrem täglichen Umlauf um die Erde eine und dieselbe Bewegung zeigten, so war es allerdings weit natürlicher, diese der ganzen Fixsternsphäre, als den einzelnen Sternen beizulegen; wenn andererseits die Planeten neben dem eigenen Umlauf in der Richtung von West nach Ost zugleich dem täglichen des Fixsternhimmels von Ost nach West folgen, so schien sich diess nur durch die Voraussetzung erklären zu lassen, dass die Kreise selbst, auf denen sie sich von West nach Ost bewegen, an den von Ost nach West umschwingenden Fixsternhimmel befestigt seien, in welchem Falle sie aber nicht mathematische, sondern körperliche Kreise oder Kugeln sein mussten.

1) De coelo II, 8. Ich theile diese Beweisführung auch desshalb etwas ausführlicher mit, weil sie deutlich zeigt, wie Arist. die Hauptsache, das Dasein verschiedener Sternsphären, immer schon voraussetzt.

2) Τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν (d. h. sie haben keine eigene Bewegung innerhalb ihrer Kreise, sondern bewegen sich nur mit ihnen) καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι 289, b, 32.

3) Dass ihnen diese zukommen, wird a. a. O. c. 11 theils aus der Gestalt des Mondes in seinen verschiedenen Phasen, theils auch mit dem teleologischen Grunde bewiesen, in welchem einer der oben angeführten umgekehrt wird: da die Natur nichts ohne Grund thue, werde sie den Gestirnen, die keines Bewegungsorgans bedürfen, die Gestalt gegeben haben, der ein solches schlechthin fehle, die runde.

drehen oder umwälzen müssten. Durch blosse Drehung kämen sie aber nicht von der Stelle [1]; dass sie sich nicht umwälzen, beweist der Mond, welcher uns immer die gleiche Seite zukehrt. Und sie haben ja auch die Gestalt, welche von allen am Wenigsten für eine fortschreitende Bewegung gemacht ist, da sie ohne jedes Bewegungsorgan sind; offenbar weil sie die Natur zu keiner solchen Bewegung bestimmt hat [2]. Nur die Sphären mithin bewegen sich, und die Gestirne nur mit ihren Sphären [3].

Um nun die Bewegung der Himmelskörper unter dieser Voraussetzung zu erklären, nahm die damalige Astronomie an, dass sich jede Sphäre mit vollkommen gleichmässiger Geschwindigkeit nach einer bestimmten Richtung um ihre eigene Achse drehe; sofern daher die Bewegungen einzelner Gestirne von der reinen Kreislinie abweichen oder ungleichmässig fortschreiten, betrachtete sie dieselben als zusammengesetzte Bewegungen, welche in reine und gleichmässige Kreisbewegungen aufzulösen seien, und sie forderte demgemäss für jeden Stern so viele Sphären, als sie zur Erklärung seiner scheinbaren Bewegung reine Kreisbewegungen nöthig fand. Diese Annahmen mussten sich unserem Philosophen um so mehr empfehlen, da auch er nicht bezweifelt, dass den himmlischen Sphären und dem Stoffe, aus dem sie bestehen, nur jene Kreisbewegung zukomme, für welche die sinnliche Anschauung zunächst spricht, und da die Sphären innerhalb der Weltkugel, in der schlechthin kein Leeres sein soll, auch zu keiner andern den Raum haben [4].

---

[1] Und überdiess, fügt Arist. bei, scheint uns auch nur die Sonne beim Auf- und Untergang sich zu drehen, was aber ebenso, wie das zwitschernde Licht der Fixsterne, optische Täuschung ist.

[2] Vgl. hiezu 1ste Abth. 519, 1.

[3] Noch einen weiteren Grund giebt Arist. c. 9, Schl., in der Widerlegung der Lehre von der Sphärenharmonie (die wir übergehen können) an, dass nämlich die Sterne bei freier Bewegung ein ungeheures Getöse erzeugen würden.

[4] M. vgl. was S. 343 über die Bewegung des Himmels, und S. 329 f. über die Kreisbewegung des ersten Körpers bemerkt wurde. Dass die Bewegung der Sphären eine durchaus gleichmässige sein müsse, ist die allgemeine Voraussetzung der alten Astronomie, welche namentlich auf Plato zurückgeführt wird (s. o. 344, 3 und das unten über Eudoxus und Kallippus Anzuführende); Aristoteles sucht diese Annahme De coelo II, 6 zunächst in Betreff des πρῶτος οὐρανὸς, der Fixsternsphäre,. zu begründen. Steigerung und Verringerung der Geschwindigkeit, behauptet er, könne nur bei einer Bewe-

Er verbindet aber mit denselben seine eigenthümliche Lehre über die Bewegung. Wie jede Bewegung auf der Berührung eines Beweglichen mit einem Bewegenden beruht, so wird diess auch von der Bewegung der Sphären gelten müssen; und da nun Ein Bewegendes in demselben Stoffe immer nur einerlei Bewegung erzeugen kann [1], da ferner jede Bewegung in letzter Beziehung von einem unbewegten, und jede anfangslose Bewegung von einem ewigen Bewegenden ausgehen muss [2], so müssen wir als Ursache der Sphärenbewegungen so viele ewige und unbewegte Substanzen voraussetzen, als bewegte Sphären zur Erklärung der Erscheinungen nöthig sind [3]; die himmlischen Körper sind nicht todte Massen,

---

gung stattfinden, die Anfang, Mitte und Ende habe, nicht bei einer anfangs- und endlosen Kreisbewegung; eine ungleichmässige Bewegung setze eine Veränderung des Bewegten oder des Bewegenden oder beider voraus, woran beim Himmel nicht zu denken sei; dass die Theile des (obersten) Himmels sich nicht ungleich bewegen, zeige die Beobachtung, vom Himmel im Ganzen lasse sich diess aber auch nicht annehmen, denn eine ungleichmässige Bewegung sei nur, wo Ab- und Zunahme der Kraft sei, jede Abnahme der Kraft (ἀδυναμία) aber sei ein naturwidriger Zustand, wie er dem Himmel nicht zukommen könne u. s. w. Alle diese Gründe passen auf die Planetensphären, sofern wir jede derselben für sich in ihrer eigenthümlichen Bewegung betrachten, und von dem Einfluss der Sphären auf einander absehen, so gut, wie auf den ersten Himmel, und Aristoteles will sich a. a. O. 288, a, 14 auch nur desshalb auf diesen beschränken, weil die Bewegungen der unteren Sphären neben ihrer eigenen aus denen der höheren zusammengesetzt seien. Was aber in Betreff der Planetenbewegung das allein Richtige ist, eine wechselnde Beschleunigung und Verzögerung derselben: τοῦτο δὲ παντελῶς ἄλογον καὶ πλάσματι ὅμοιον. A. a. O. 289, a, 4.

[1] Phys. VIII, 6. 259, a, 18 (s. o. 274, 3): μία δ' [ἡ κίνησις] εἰ ὑφ' ἑνός τε τοῦ κινοῦντος καὶ ἑνὸς τοῦ κινουμένου.

[2] Vgl. S. 271.

[3] Nachdem Aristoteles Metaph. XII, 7 die Nothwendigkeit einer ewigen und unkörperlichen Ursache der Bewegung nachgewiesen hat, wirft er c. 8 die Frage auf: πότερον μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας; und er antwortet 1073, a, 26: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτὸ, καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνὸς, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φορὰν ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους ... ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας. ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι τo-

sondern lebendige Wesen 1): so viele ihrer sind, so viele Seelen müssen es sein, die ihren Bewegungen vorstehen. Das Himmelsgebäude bildet demnach ein System concentrischer Hohlkugeln oder Sphären, die ohne leere Zwischenräume 2) in einander geschachtelt sind. Den Mittelpunkt dieses Systems nennen wir das Unten, den Umkreis das Oben; die äusseren Sphären sind daher die oberen, die inneren die unteren, und jeder Ort im Raume liegt um so tiefer oder höher, je nachdem er dem Mittelpunkt näher oder ferner ist 3); nur abgeleiteterweise, mit Beziehung auf die Bewegung der Sphären, kann das Oben und Unten auch an entgegengesetzte Punkte des Umkreises verlegt, und im Zusammenhang damit von einer rechten und linken, einer vorderen und hinteren Seite der Welt gesprochen werden; in diesem Fall ist vom Standpunkt der Fixsternsphäre aus die südliche, vom Standpunkt der Planetensphäre die nördliche Hälfte der Weltkugel als die obere zu bezeichnen 4). Jede Sphäre

---

σαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὐτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους.

1) De coelo II, 12. 292, a, 18 (vgl. b, 1): ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων ἀψύχων δὲ πάμπαν διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. Das Subjekt für αὐτῶν, welches im Vorhergehenden nicht bestimmt bezeichnet ist, können nicht die einzelnen Gestirne, sondern nur die Sphären sein, denn nach Metaph. XII, 8. 1074, a, 17 ff. nimmt Aristoteles durchaus nur so viele ewige Wesenheiten an, als es Sphären sind. Nur die Sphären, nicht die Gestirne als solche, sind mithin beseelt, wie auch sie allein sich bewegen; denn zu ihnen verhält sich der sie bewegende Geist nicht anders, als die Seele des Menschen zu ihrem Leibe, den sie ja gleichfalls bewegt, ohne dass sie selbst bewegt würde. De coelo II, 2. 285, a, 29: ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν. Dasselbe 284, b, 32. Vgl. part. an. I, 1. 641, b, 15 ff.

2) Ein Leeres giebt es ja überhaupt nicht (s. o. 300 f.). Aristoteles setzt daher nicht allein von den Gestirnsphären, sondern auch von der untersten unter diesen und der Feuerregion voraus, dass sie sich unmittelbar berühren; Meteor. I, 3. 340, b, 10 ff. 341, a, 2 ff. De coelo II, 4. 287, a, 5 ff.

3) Vgl. S. 330. 338. Phys. III, 5. 205, b, 30 ff. De coelo I, 6, Anf. II, 4. 287, a, 8 u. a. St.

4) M. s. hierüber De coelo II, 2 (vgl. Phys. a. a. O.) nebst der lichtvollen Erläuterung bei Böckh d. kosm. Syst. d. Platon S. 112 ff. Die genannten Unterschiede beziehen sich nach dieser Stelle wesentlich auf die Bewegung, und kommen deshalb im eigentlichen Sinn nur dem, was sich selbst bewegt, dem Lebendigen zu; bei ihm ist das Oben (285, a, 28) τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, das Rechts τὸ ἀφ' οὗ, das Vordere τὸ ἐφ' ὃ ἡ κίνησις. (Vgl. ingr. an. c. 4. 705, b, 13 ff.) Denkt

hat ihre eigenthümliche Bewegung, welche ihr von dem ihr vorstehenden unkörperlichen Wesen mitgetheilt wird; dieselbe besteht

---

man sich nun die Welt, welche ja nach dem Obigen gleichfalls ein lebendiges Wesen ist, nach dieser Analogie, so wird für den πρῶτος οὐρανὸς die rechte Seite diejenige sein, von welcher seine Bewegung ausgeht, also die östliche. Diese Bewegung soll nun aber (285, b, 19), wie schon bei Plato (s. 1ste Abth. 520, 2), eine nach Rechts fortschreitende Kreisbewegung sein, d. h. eine solche, wie sie sich ergiebt, wenn z. B. in einer kreisförmig gebildeten Reihe von Menschen irgend etwas (wie beim Rechtsumtrinken oder Rechtsumreden bei Tische Plato Symp. 177, D. 214, B. C. 222, E. 223, C) von Jedem seinem Nachbar rechts zugeschoben wird: der πρῶτος οὐρανὸς wird (285, a, 31 ff.), so vorgestellt, als stände er in der Himmelskugel in der Richtung ihrer Achse, den einen ihrer Pole mit dem Kopf, den andern mit den Füssen berührend, und gäbe nun der Kugel an einem Punkt ihres Aequators mit der rechten Hand den Anstoss zu einer seitlichen Drehung. Die einzig natürliche Richtung dieser Bewegung wird die sein, bei welcher sich der Punkt der Peripherie, an dem der Anstoss erfolgt ist, vor dem in der Drehungsachse Stehenden vorne vorbei, nicht hinter ihm her, dreht, bei welcher also die Bewegung von der rechten Seite nach vorne und von da nach links geht. Diess findet aber bei der Bewegung der Fixsternsphäre nur dann statt, wenn der Kopf des in ihr Stehenden im Südpol ist, wogegen es sich mit den Planetensphären, die sich von West nach Ost bewegen, umgekehrt verhält. Aristoteles sagt desshalb, unsere Antipoden seien in der oberen Halbkugel der Welt, welche er auch ihre rechte Seite nennt (diess aber offenbar von einem andern, als dem eben geschilderten Standpunkt aus), wir auf der untern und linken, wogegen von den Planetenbahnen wir der oberen und rechten, sie der unteren und linken Seite angehören. Dabei deutet er zwar an, dass man in Beziehung auf das Weltganze eigentlich nicht von einem Rechts und Links sprechen könne (a. a. O. 284, b, 6—18: ἐπειδὴ δέ τινές εἰσιν οἵ φασιν εἶναί τι δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν τοῦ οὐρανοῦ ... εἴπερ δεῖ προςάπτειν τῷ τοῦ παντὸς σώματι ταύτας τὰς ἀρχάς ... εἰ δὲ δεῖ καὶ τῷ οὐρανῷ προςάπτειν τι τῶν τοιούτων); aber Phys. III, 5. 205, b, 33 sagt er doch, die Unterschiede des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links seien οὐ μόνον πρὸς ἡμᾶς καὶ θέσει, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ὅλῳ vorhanden, ingr. an. 5. 706, b, 11 findet er es natürlich, dass die Bewegung von der oberen vorderen und rechten Seite ausgehe, ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον, τὸ δὲ ἄνω τοῦ κάτω καὶ τὸ πρόσθεν τοῦ ὄπισθεν καὶ τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ τιμιώτερον (wiewohl man freilich auch umgekehrt sagen könne, ὡς διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν τούτοις εἶναι ταῦτα τιμιώτερα τῶν ἀντικειμένων μορίων ἐστίν), und De coelo III, 5 giebt er auf die Frage, warum sich der Himmel von Ost nach West bewege, und nicht umgekehrt, die Antwort, welche allerdings blosse Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nimmt: da die Natur Alles möglichst vollkommen einrichte, und die vorwärtsgehende Bewegung vorzüglicher sei, als die rückwärtsgehende, habe auch der Himmel diejenige Bewegung erhalten, welche nach dem c. 2 über das Rechts und Links Bemerkten als eine vorwärtsgehende zu betrachten sei. Dass Meteor. II, 5. 362, a, 33 ff.

bei allen in einer anfangs- und endlosen durchaus gleichförmigen Drehung um die eigene Achse, nur die Richtung und die Geschwindigkeit dieser Drehung ist bei den verschiedenen Sphären verschieden. Zugleich sind aber alle Sphären so mit einander verbunden, dass die inneren (oder unteren) von den äusseren bei ihrem Umschwung in derselben Weise mit herumgeführt werden, wie wenn die Achse jeder Sphäre an ihren Endpunkten in die nächst obere eingefügt wäre[1]. Es entsteht mithin die Aufgabe,

---

nach gewöhnlichem Sprachgebrauch der Nordpol der obere, der Südpol der untere genannt wird, hat nichts auf sich.

[1] Einen solchen Zusammenhang der inneren Sphären mit den sie umgebenden hatte schon Plato wenigstens für das Verhältniss der Planetensphären zur Fixsternsphäre angenommen, wenn er Tim. 36, C. 39, A. (vgl. 1ste Abth. S. 520) jene mit ihren Achsen in diese eingefügt werden lässt, und desshalb den Planeten eine aus den Bewegungen beider Kreise zusammengesetzte spiralförmige Bewegung zuschreibt. Auch von Eudoxus und Kallippus sollte man nach Arist. Metaph. XII, 8. 1073, b, 18. 25. Simpl. De coelo, Schol. in Arist. 498, b, 36 glauben, dass sie die sämmtlichen Gestirne durch die Fixsternsphäre und die sämmtlichen Planeten durch eine in der Richtung der Ekliptik sich bewegende Sphäre haben herumführen lassen; indessen erhellt aus der weiteren Auseinandersetzung des Simplicius und aus der aristotelischen Berechnung der Sphären, welche sich von der des Kallippus nur durch die Hinzufügung der σφαῖραι ἀνελίττουσαι unterschied, dass diess nicht wirklich der Fall war. Plato's Begründung der Annahme, dass die Planetensphären von der Fixsternsphäre mit herumgeführt werden, war ihnen wohl zu phantastisch. Nur die zu demselben Planeten gehörigen Sphären liessen sie in einander haften. Dagegen dehnt Aristoteles diese Annahme auf das Verhältniss aller oberen Sphären zu den in ihnen befassten überhaupt aus, wie diess aus seiner Hypothese über die rückläufigen Sphären (s. u.) deutlich hervorgeht. (Vgl. auch De coelo II, 12. 293, a, 5: πολλὰ σώματα κινοῦσιν αἱ πρὸ τῆς τελευταίας καὶ τῆς ἓν ἄστρον ἐχούσης· ἐν πολλαῖς γὰρ σφαίραις ἡ τελευταία σφαῖρα ἐνδεδεμένη φέρεται. Ebd. c. 10.) Die Berechtigung dazu konnte er theils in dem Satze, dass sich die oberen Sphären zu den untern verhalten, wie die Form zum Stoffe (De coelo IV, 3. 4. 310, b, 14. 312, a, 12 s. o. 245, 2), theils in dem Umstand finden, dass alle Sphären sich berühren, ohne durch einen leeren Raum getrennt zu sein (s. S. 349, 2), und dass somit jede ihre Bewegung der nächst unteren mittheilen kann. Auf die elementarischen Sphären brauchte sich dieses Verhältniss nicht ebenso zu erstrecken, wie auf die himmlischen, weil sie nicht, wie diese, aus einem Körper bestehen, in dessen Natur es liegt, im Kreise bewegt zu werden; doch nimmt Arist. Meteor. I, 3. 341, a, 1. II, 4. 361, a, 30 ff. an, dass die Winde desshalb rings um die Erde strömen, weil sie vom Umschwung des Weltganzen mit herumgeführt werden.

theils die Zahl der Sphären theils die Richtung und die Geschwindigkeit ihrer Umläufe unter den angegebenen Bedingungen so zu bestimmen, dass die Bewegungen der Gestirne, so wie sich diese der Beobachtung darstellen, vollständig erklärt werden 1).

Zu diesem Behufe hatte nun der berühmte Astronom Eudoxus aus Knidos, der erste Urheber einer ausgeführten, auf genauerer Beobachtung ruhenden Sphärentheorie 2), ein System von 27 Sphären entworfen, von welchen 26 auf die Planeten fallen. Während er nämlich für den Fixsternhimmel bei der einfachen Natur seiner Bewegung nur die Eine Sphäre nöthig fand, in der seine sämmtlichen Sterne befestigt sind, gab er von den sieben Wandelsternen den fünf oberen je vier, Sonne und Mond, denen er mit Plato die unterste Stelle anwies, je drei Sphären. Die erste Sphäre jedes Planeten sollte seinen mit dem des Fixsternhimmels zusammenfallenden täglichen Umlauf erklären, indem sie jeden Tag eine Umdrehung in der Richtung von Ost nach West machte; die zweite, in dieser haftend, dreht sich in der entgegengesetzten Richtung, und in der Zeit, welche jeder Planet braucht, um den Thierkreis zu durchlaufen (bei der Sonne in $365^{1}/_{4}$ Tagen), in der Ebene der Ekliptik; die weiteren, in ähnlicher Weise von den sie umgebenden getragen, aber in ihrer Richtung und Umlaufszeit von jenen abweichend, sollten dazu dienen, die Abweichungen zu erklären, welche zwischen der scheinbaren Bewegung der Gestirne und der durch die zwei ersten Sphären gegebenen stattfinden. Die unterste Sphäre jedes Planeten trägt den Stern selbst 3). Kallippus 4) fügte sieben wei-

---

1) Vgl. S. 344, 3.

2) Eudemus und Sosigenes b. Simpl. De coelo, Schol. in Ar. 498, a, 45. b, 47 vgl. S. 344, 3. Ideler Ueber Eudoxus, Philosoph. Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1830, S. 67 f.

3) Das Nähere über die Theorieen des Eudoxus und Kallippus giebt nach Aristoteles' knappen Angaben (Metaph. XII, 8. 1073, b, 17) Simpl. a. a. O. 498, b, 5—500, a, 15, welcher sich hiebei theils an Eudoxus' Schrift π. Ταχῶν theils an eine Darstellung des Sosigenes hält, aber doch nicht alle Verstösse vermieden hat, und Theo Astronom. S. 276 ff. ed. Martin, dem aber sein Herausgeber S. 55 f. erhebliche Irrthümer nachweist. Zur Erläuterung vgl. m. Ideler a. a. O. 73 ff. Krische Forschungen S. 288 f., denen auch Bonitz Arist. Metaph. II, 507 f. und Schwegler Arist. Metaph. IV, 274 f. folgen.

4) Dieser Astronom war nach Simpl. a. a. O. 498, b, 28. 500, a, 23 ein

tere Sphären hinzu: für Sonne und Mond je zwei, für Merkur, Venus und Mars je eine [1]. Aristoteles nimmt diese Theorie als die wahrscheinlichste auf [2], ohne zu beachten, dass durch seine Lehre von dem Zusammenhang aller Sphären bei jedem Planeten die erste von denen, welche ihm Eudoxus und Kallippus zugetheilt hatten, entbehrlich gemacht wird [3]; zugleich findet er aber an derselben, eben um dieses Zusammenhangs willen, eine wesentliche Berichtigung nöthig. Denn wenn jede Sphäre die sämmtlichen in ihr befassten mit sich herumführt, so müssten die Bewegungen der tiefer liegenden Planeten durch die über ihnen befindlichen im höchsten Grade gestört und das ganze Ergebniss des vorausgesetzten Sphärensystems von Grund aus verändert werden, falls nicht Vorkehrungen getroffen sind, um der Fortsetzung der Bewegung von den Sphären eines Planeten auf die des andern entgegenzuwirken. Zur Beseitigung dieses Bedenkens schiebt nun Aristoteles zwischen die unterste Sphäre jedes Planeten und die oberste des nächsten (nach unten) einige weitere Sphären ein, welche die Wirkung der ersten auf die zweite wieder aufzuheben bestimmt sind. Diess ist aber nach den Voraussetzungen dieser ganzen Theorie nur dadurch möglich, dass sie sich mit derselben Geschwindigkeit, wie die Sphären, denen sie entgegenwirken sollen, aber in der genau entgegengesetzten Rich-

---

Schüler des Eudoxus (oder vielleicht auch nur seines Schülers Polemarchus), welcher sich nach dessen Tode zu Aristoteles nach Athen begeben hatte. Simpl. kennt keine Schrift von ihm, berichtet aber aus Eudemus' Geschichte der Astronomie Einiges über die Gründe, welche ihn zu seiner Abweichung von Eudoxus bestimmt hatten.

[1] Arist. a. a. O. 1073, b, 32. Simpl. a. a. O. 500, a, 15 ff. Theo a. a. O. 278 f. Ideler 81 f. Krische 294 f.

[2] Dass er ihr keine volle Gewissheit beilegte, erhellt aus dem S. 344, 3. Angeführten. Nach Simpl. 503, a, 3 hätte er auch in den Problemen einige Bedenken dagegen erhoben. In unserer Bearbeitung dieser Schrift findet sich diese Stelle nicht; um so weniger können wir beurtheilen, wie es sich mit ihrer Aechtheit verhielt.

[3] Da nämlich vermöge dieses Zusammenhangs (über den S. 351, 1 z. vgl.) die Bewegung der Fixsternsphäre sich auf alle von ihr umfassten fortpflanzt, bedarf es keiner eigenen Sphären, um den täglichen Umlauf der Planeten von Ost nach West zu erklären, wie diess auch Simpl. 503, a, 38 ff. bemerkt (wo aber Z. 41 συναποκαθιστῶσαν zu lesen sein wird).

der Fixsterne, der „erste Himmel“, wie ihn Aristoteles nennt. Der Gottheit als dem Besten und Vollkommensten zunächst stehend, erreicht er durch eine einzige Bewegung sein Ziel; in Einer Sphäre trägt er eine zahllose Menge himmlischer Körper [1]; seine Bewegung ist die reine und unveränderliche, schlechthin gleichmässige Kreisbewegung [2], sie geht von der besseren Seite aus und folgt der besseren Richtung von der Rechten zur Rechten [3]. Mühelos sich bewegend bedarf er weder eines Atlas, der ihn stützt, noch einer Seele, die ihn gewaltsam umherführt [4]; seine Bewegung umfasst alle andern, und aus ihr entspringen sie alle; ungeworden und unvergänglich, von keiner irdischen Mühsal berührt, allen Raum und alle Zeit in sich begreifend, erfreut er sich von allem, was einen Körper hat, des vollkommensten Daseins [5]. Weniger vollkommen ist das Gebiet der Planetensphären. An die Stelle der Einen viele Himmelskörper tragenden Sphäre tritt hier eine Vielheit von Sphären, deren aber mehrere zusammen immer nur Einen Stern zu bewegen haben; diese Bewegung geht von der linken Seite der Welt aus, und ist sie auch, jede einzelne Sphäre für sich genommen, eine reine und gleichförmige Kreisbewegung, so ist sie diess doch nicht schlechthin, weil die unteren Sphären von den oberen mit herumgeführt und dadurch zusammengesetzte und von der Kreislinie abweichende Bewegungen erzeugt werden [1]. Auch die Geschwindigkeit dieser Bewegungen ist durch das Verhältniss der unteren Sphären zu den oberen mitbedingt [2], so dass sich demnach hierin

---

[1] De coelo II, 12 wirft Aristoteles die Frage auf, wie es komme, dass die Zahl der jedem Planeten zukommenden Bewegungen nicht mit ihrer Entfernung vom ersten Bewegenden steige, sondern die drei mittleren Planeten je eine Bewegung mehr haben, als die zwei obern und die zwei untern; wesshalb ferner die erste Sphäre mit so vielen Sternen ausgestattet sei, während bei allen folgenden umgekehrt mehrere Sphären zusammen immer nur Einen Stern habe? Seine Antwort auf die erste Frage ist nun diese: das Vollkommenste bedarf gar keines Handelns (s. o. 276, 3. 277, 1. 2); von dem, was unter ihm steht, kommt Einiges durch wenige Handlungen zu ihm, Anderes braucht dazu deren viele, noch Anderes strebt gar nicht darnach, sondern begnügt sich mit einer entfernteren Annäherung an das Beste. Die Erde bewegt sich gar nicht, der oberste Himmel vollbringt seinen Umlauf mit einerlei Bewegung, das, was zwischen beiden liegt, bringt es zwar gleichfalls zum Umlauf, aber es braucht dazu viele Bewegungen. Zur Beantwortung der zweiten Frage bemerkt Aristoteles: die erste Sphäre übertreffe die andern weit an Lebenskraft und Ursprünglichkeit (νοῆσαι γὰρ δεῖ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀρχῆς ἑκάστης πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τῆς πρώτης πρὸς τὰς ἄλλας 292, a, 28); auch von diesen bewege aber jede um so mehr Körper, je näher sie ihr sei, da ja die unteren Sphären von den oberen mitbewegt werden.

[2] S. o. 347, 4.

[3] S. S. 349, 4.

[4] Wie in der auch De an. I, 3. 406, b, 25 ff. bestrittenen Darstellung des Timäus. De coelo II, 1. 284, a, 18 ff. wird dieser Darstellung vorgeworfen, dass die Weltseele wie ein Ixion ihr Rad wälze, wenn es nicht in der Natur des himmlischen Körpers liege, sich im Kreis zu bewegen. Plato hatte ja dem Himmel keinen ihm eigenthümlichen Stoff gegeben, erst seine Nachfolger kehrten zu der philolaïschen Lehre vom Aether zurück. S. 1ste Abth. 513, 5: 676, 2. 693, 1.

[5] De coelo II, 1, Anf.: ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος [ὁ πᾶς οὐρανὸς, Aristoteles hat aber dabei zunächst immer den πρῶτος οὐρανὸς im Auge, welcher nach I, 9.

278, b, 11 vorzugsweise und schlechtweg οὐρανὸς genannt wird] ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον ... διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας. τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστὶ, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτὴν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. Mit Recht haben die Alten den Himmel, als den allein unsterblichen Ort, den Göttern zugewiesen, denn er ist ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ' ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυςχερείας ἐστὶν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προςδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσῳπερ ἂν ἀϊδιώτερον ᾖ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον. I, 9. 279, a, 10: εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν. Auch das Weitere, was S. 275, 7 angeführt wurde, gehört theilweise hieher, wenn auch der nächste Gegenstand dieser Schilderung nicht der Himmel, sondern die Gottheit ist. Vgl. was S. 330 f. über den Aether bemerkt ist; auch dieses gilt im höchsten Sinn vom πρῶτος οὐρανὸς, welcher (nach S. 344, 2) den reinsten ätherischen Stoff hat.

[1] Vgl. S. 347 ff.

[2] De coelo II, 10: Die Bewegungsgeschwindigkeit der Planeten (bei welcher aber Arist. hier, wie Plato Tim. 39, A f. Rep. X, 617, A. Gess. VII, 822, A. f., nicht an ihre absolute Geschwindigkeit, sondern an ihre Umlaufszeit denkt, und desshalb die, welche eine kürzere Umlaufszeit haben, die schnelleren nennt — anders c. 7. 289, b, 15 ff. Meteor. I, 3. 341, a, 21 ff.) stehe im umgekehrten Verhältniss ihres Abstands von der Erde, je entfernter einer sei, um so länger brauche er zu seinem Umlauf, weil die Bewegung des Fixsternhimmels von Ost nach West der planetarischen von West nach Ost um so stärker entgegenwirke, je näher sie ihr sei. Den letzteren Satz werden wir, da sich Arist. für denselben ausdrücklich auf die Beweise der Mathematiker beruft, davon zu verstehen haben, dass von concentrischen Kreisen oder Kugelflächen,

ebenfalls ihre geringere Selbständigkeit äussert. Nichtsdestoweniger gehören auch sie noch zu dem Göttlichsten unter dem Sichtbaren, zu dem, was der Wandelbarkeit und dem Leiden entnommen der Vollkommenheit theilhaftig ist [1]. Wie der Aether den vier Elementen, so stehen die Gestirne ohne Ausnahme der Erde als das Höhere gegenüber, sie bilden die jenseitige Welt, gegen welche die diesseitige nur als ein geringer und fast verschwindender Theil des Ganzen erscheint [2]; und da sie Aristoteles mit Plato für beseelte, von vernünftigen Geistern bewegte Körper hält, so erklärt

---

welche sich in derselben Zeit um ihre Achse drehen, die äusseren eine schnellere Bewegung haben, als die innern, dass mithin die Geschwindigkeit ihrer Bewegung (im vorliegenden Fall: die der täglichen Bewegung um die Erde) gegen das Centrum hin stetig abnimmt.

[1] Vgl. S. 330 f. 356, 5. und Phys. II, 4. 196, a, 33: τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φαινομένων. Metaph. XII, 8. 1074, a, 17 (nach der Erörterung über die Zahl der ewigen Wesenheiten und der ihnen entsprechenden Sphären): αἱ δὲ μηδεμίαν οἷόν τ' εἶναι φορὰν μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φορὰν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλος (so Bonitz für τέλους) εἶναι δεῖ νομίζειν u. s. w. Z. 30: τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν.

[2] Part. an. I, 1. 641, b, 18: τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὡρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον. Metaph. IV, 5. 1010, a, 28: ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν· ἀλλ' οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν. Für diese zwei Haupttheile des Universums bedient sich Arist. der Ausdrücke: Diesseits und Jenseits, indem er mit jenem den Theil des Weltganzen bezeichnet, innerhalb dessen Entstehen, Vergehen und qualitative Veränderung stattfindet, die Welt unter dem Monde, deren Stoff die vier Elemente bilden, mit diesem die Welt der himmlischen Sphären, die aus ätherischem Stoffe bestehend nur der räumlichen Bewegung aber keinem Werden und keiner Wandlung unterworfen ist. So De coelo I, 2. 269 a, 30. b, 14: πέφυκέ τις οὐσία σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων ἁπάντων .... ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον τοσούτῳ τιμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν ὅσωπερ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλεῖον. c. 8. 276, a, 28 ff. b, 3. II, 12. 292, b, 1, wo τῶν ἄστρων und ἐνταῦθα sich entgegensteht. Meteor. II, 3. 358, a, 25: τοῦτ' ἀεὶ γίνεσθαι κατά τινα τάξιν, ὡς ἐνδέχεται μετέχειν τὰ ἐνταῦθα τάξεως. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnen ἐνταῦθα und ἐκεῖ die Ober- und Unterwelt (z. B. Sophokl. Aias 1372. Plato Rep. I, 330, D. V, 461, B. Apol. 40, E. 41, B f. u. o.), bei Plato auch die sinnliche und die ideale Welt (Theät. 176, A. Phädr. 250, A), ebenso bei Aristoteles in der Darstellung der platonischen Lehre, Metaph. I, 9. 990, b, 34. 991, b, 13. III, 6. 1002, b, 15. 17. 22.

er sie mit jenem für Wesen von einer weit göttlicheren Natur, als der Mensch [1]), und er legt desshalb jeder, auch der geringsten Kenntniss, die wir von ihnen haben können, einen unschätzbaren Werth bei [2]). Wir werden hierin nicht blos Folgesätze einer Metaphysik, welche alle Bewegung in letzter Beziehung von unkörperlichen Wesen herleitet, sondern auch eine Nachwirkung jener Denkweise zu erkennen haben, welche der griechischen Naturreligion zu Grunde liegt, und welche sich auch bei Plato in ähnlichen Anschauungen ausgeprägt hat [3]), und das um so mehr, da Aristoteles selbst sich dieses Zusammenhangs seiner Lehre mit dem alten Glauben seines Volkes vollkommen bewusst ist [4]).

Auf dem Verhältniss der unterhimmlischen Welt zu den himmlischen Sphären beruht nun die Bewegung und Veränderung der irdischen Dinge. Dass hier andere Gesetze walten, als dort [5]), diess

---

1) Eth. N. VI, 7. 1141, a, 34: ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. De coelo I, 2 s. vor. Anm.

2) Part. an. I, 5, Anf.: die Naturwesen sind theils ungeworden und unvergänglich, theils geworden und vergänglich. συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὔσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας ... περὶ δὲ τῶν φθαρτῶν φυτῶν τε καὶ ζώων εὐποροῦμεν μᾶλλον πρὸς τὴν γνῶσιν διὰ τὸ σύντροφον. ἔχει δ' ἑκάτερα χάριν. τῶν μὲν γὰρ εἰ καὶ κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμεθα, ὅμως διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα, ὥσπερ καὶ τῶν ἐρωμένων τὸ τυχὸν καὶ μικρὸν μόριον κατιδεῖν ἥδιόν ἐστιν ἢ πολλὰ ἕτερα καὶ μεγάλα δι' ἀκριβείας ἰδεῖν· τὰ δὲ διὰ τὸ μᾶλλον καὶ πλείω γνωρίζειν αὐτῶν λαμβάνει τὴν τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχὴν, ἔτι δὲ διὰ τὸ πλησιαίτερα ἡμῶν εἶναι καὶ τῆς φύσεως οἰκειότερα ἀντικαταλλάττεταί τι πρὸς τὴν περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν. Vgl. auch De coelo II, 12 (oben 114, 3. 344, 3).

3) 1ste Abth. S. 522 ff.

4) S. o. 356, 5. 332. Metaph. XII, 8. 1074, a, 38: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι (der Himmel und die Gestirne) καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

5) Nur diess nämlich ist aristotelisch; christliche und heidnische Gegner (der Platoniker Attikus b. Euseb. praep. ev. XV, 5, 6. Clemens Strom. V, 591, D. Euseb. a. a. O. 5, 1 u. A.) machen daraus den Satz, dass die göttliche

ist allerdings schon durch die Beschaffenheit der Stoffe gefordert. Es liegt in der Natur der Elemente, dass sie sich in entgegengesetzten Richtungen bewegen und entgegengesetzte Eigenschaften an sich haben; dass sie ebendesshalb auf einander wirken und von einander leiden, in einander übergehen und sich vermischen [1]). Aber wie alles Bewegte durch ein Anderes bewegt wird, so muss auch die Wechselwirkung der Elemente ihren Anstoss von aussen erhalten; und das, wovon er zunächst ausgeht, sind die Himmelskörper [2]); denn ihre Bewegung verursacht den Wechsel von Wärme und Kälte; Wärme und Kälte sind aber nach der Ansicht unseres Philosophen die allgemeinsten wirkenden Kräfte in den elementarischen Körpern [3]). Wiewohl nämlich die Gestirne und ihre Sphären an sich weder warm noch kalt sind [4]), so erzeugen sie doch durch ihre Bewegung in der ihnen zunächst liegenden Luftschicht Licht und Wärme, wie ja jeder rasch bewegte Körper die ihn umgebenden durch die Reibung erwärmt und selbst entzündet; und diess gilt namentlich von der Stelle, an welcher die Sonne befestigt ist, da sie sich weder so langsam bewegt, wie der Mond, noch in so weiter Entferung, wie die Fixsterne [5]). Auch wird durch diese Bewegung nicht selten das

---

Vorsehung nur bis zum Mond reiche, auf die Erdregion dagegen sich nicht erstrecke. Wie sich dieser Satz zu der ächten aristotelischen Lehre verhält, wird aus unsern früheren Erörterungen S. 289. 321 ff. erhellen.

[1] S. o. 317 f. 332 ff.

[2] Meteor. I, 2. 339, a, 21: ἔστι δ' ἐξ ἀνάγκης συνεχής πως οὗτος [ὁ περὶ τὴν γῆν κόσμος] ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερνᾶσθαι ἐκεῖθεν.... ὥστε τῶν συμβαινόντων περὶ αὐτὸν πῦρ μὲν καὶ γῆν καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις ὡς ἐν ὕλης εἴδει τῶν γιγνομένων αἴτια χρὴ νομίζειν, ... τὸ δ' οὕτως αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τὴν τῶν ἀεὶ κινουμένων αἰτιατέον δύναμιν. c. 3. 340, a, 14.

[3] S. o. 335, 3.

[4] Sie können diess nicht sein, weil dem Aether, aus dem sie bestehen, keine von den entgegengesetzten Eigenschaften der Elemente zukommt. Einige weitere Gründe gegen die Meinung, dass sie feuriger Natur seien, s. m. Meteor. I, 3, Schl.

[5] De coelo II, 7. 289, a, 19: die Gestirne bestehen nicht aus Feuer. ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. Durch die Bewegung entzünden sich Holz, Steine und Eisen; das Blei an Pfeilen und Schleuderkugeln schmelze (über diese bei den Alten verbreitete irrige Meinung vgl. Ideler Arist. Meteor. I, 359 f.), und somit müsse auch die Luft um sie her sich erhitzen. ταῦτα μὲν οὖν αὐτὰ ἐκθερμαίνεται διὰ τὸ ἐν ἀέρι φέρεσθαι, ὃς διὰ τὴν πληγὴν τῇ κινήσει γίγνεται πῦρ· τῶν δὲ ἄνω ἕκαστον ἐν τῇ σφαίρᾳ

Feuer, welches um die Luft gelagert ist, zerrissen und nach unten geschleudert [1]. Wäre dieselbe nun immer von einer und derselben Beschaffenheit, so würde sie auch nur einerlei Wirkung in der irdischen Welt hervorbringen, entweder Entstehen oder Vergehen; aber wegen der Neigung der Sonnenbahn ist sie ungleichmässig: die Sonne ist den verschiedenen Theilen der Erde bald näher bald ferner, und eine Folge davon ist der Wechsel des Entstehens und Vergehens [2]; mag man nun das Entstehen von der Annäherung, das Vergehen von der Entfernung der Sonne, jenes von dem Eintreten der warmen, dieses von dem der kalten Jahrszeit herleiten [3], oder mag man genauer das Entstehen aus einer symmetrischen Mi-

---

φέρεται, ὥστ' αὐτὰ μὲν μὴ ἐκπυροῦσθαι, τοῦ δ' ἀέρος ὑπὸ τὴν τοῦ κυκλικοῦ σώματος σφαῖραν ὄντος ἀνάγκη φερομένης ἐκείνης ἐκθερμαίνεσθαι, καὶ ταύτῃ μάλιστα ᾗ ὁ ἥλιος τετύχηκεν ἐνδεδεμένος. διὸ δὴ πλησιάζοντός τε αὐτοῦ καὶ ἀνίσχοντος καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ὄντος γίγνεται ἡ θερμότης. Dass gerade die Sonne diese Wirkung habe, wird Meteor. I, 3. 341, a, 19 im Verlauf einer mit der vorstehenden Stelle übereinstimmenden Erörterung in der im Text angegebenen Weise erklärt. Weiter s. m. Meteor. a. a. O. 340, b, 10. I, 7. 344, a, 8. Bei dieser ganzen Erklärung werden aber freilich selbst einem Aristoteliker manche Bedenken zurückbleiben. Denn wie kann Licht und Wärme von diesem einzelnen Himmelskörper ausgehen, wenn sie doch durch Bewegung und Reibung der ganzen Sphäre bewirkt werden, man müsste denn annehmen, dass jener als Knauf aus seiner Sphäre hervorrage? und wie reimt es sich ferner mit der angeführten Erklärung, dass die Feuer- und Luftregion von der Sonnensphäre durch die Mondsphäre getrennt ist?

1) Meteor. I, 3. 341, a, 28.

2) Gen. et corr. II, 10: ἐπεὶ ἡ κατὰ τὴν φορὰν κίνησις δέδεικται ὅτι ἀΐδιος, ἀνάγκη τούτων ὄντων καὶ γένεσιν εἶναι συνεχῶς· ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν ἐνδελεχῶς διὰ τὸ προςάγειν καὶ ἀπάγειν τὸ γεννητικόν. ... Da nun aber nicht allein das Entstehen, sondern auch das Vergehen ewig ist, φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω διὰ τὸ ἐναντία εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. ὥστε ἤτοι γένεσις ἀεὶ ἔσται ἢ φθορά. δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας, ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια. διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχές ἐστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις ... τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προςιέναι καὶ ἀπιέναι ἡ ἔγκλισις· συμβαίνει γὰρ ὁτὲ μὲν πόῤῥω γίνεσθαι ὁτὲ δ' ἐγγύς. ἀνίσου δὲ τοῦ διαστήματος ὄντος ἀνώμαλος ἔσται ἡ κίνησις· ὥστ' εἰ τῷ προςιέναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γεννᾷ, τῷ ἀπιέναι ταὐτὸν τοῦτο καὶ πόῤῥω γίνεσθαι φθείρει· καὶ εἰ τῷ πολλάκις προςιέναι γεννᾷ, καὶ τῷ πολλάκις ἀπελθεῖν φθείρει· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία αἴτια. Vgl. Meteor. I, 9. 346, b, 20. II, 2. 354, b, 26.

3) Wie diess in den vor. Anm. und S. 363, 1 angeführten Stellen geschieht.

schung, das Vergehen aus einem Uebermaass von Wärme und Kälte erklären [1]. Durch die doppelte Bewegung des Himmels wird die Wechselwirkung der Elemente hervorgerufen, und indem diese den Uebergang des einen in das andere herbeiführt, so wird verhindert, dass sie an die verschiedenen Orte des Weltganzen auseinandertreten, an die sie, sich selbst überlassen, sich vertheilen würden; es werden in unablässiger Strömung die Stoffe, in andere Elementarformen sich umwandelnd, von oben nach unten und von unten nach oben geführt [2]. In der Endlosigkeit dieses Wechsels nimmt das Vergängliche an der Vollkommenheit des Ewigen in seiner Art theil: da das, was der höchsten Ursache ferner steht, kein unvergängliches Sein besitzen konnte, so hat ihm die Gottheit statt dessen ein unaufhörliches Werden verliehen, und so alle Lücken im Weltganzen ausgefüllt [3]. Und so spiegelt sich auch in dem Gesetz jenes Wechsels eine höhere Ordnung: wie sich die Himmelskörper in gleichen Zeiträumen der Erde nähern und von ihr entfernen, so erfolgt das Entstehen und das Vergehen naturgemäss nach demselben Zeitmaasse[1]; und wie die Bewegung des Himmels eine Kreisbewegung ist, so biegen auch in der unterhimmlischen Welt die entgegengesetzten Bewegungen der Elemente, indem jedes von ihnen in jedes übergeht, und am Ende wieder in sich selbst zurückkehrt, zum Kreis um[2].

---

[1] Gen. an. IV, 10. 777, b, 16: die Erzeugung Entwicklung und Lebensdauer der Thiere hat ihre natürlichen Perioden, welche durch den Umlauf der Sonne und des Mondes bestimmt sind. Diess ist auch ganz in der Ordnung. καὶ γὰρ θερμότητες καὶ ψύξεις μέχρι συμμετρίας τινὸς ποιοῦσι τὰς γενέσεις, μετὰ δὲ ταῦτα τὰς φθοράς. τούτων δ' ἔχουσι τὸ πέρας καὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς τελευτῆς αἱ τούτων κινήσεις τῶν ἄστρων. Die Veränderungen in der Luft hängen von Sonne und Mond, die des Wassers von Luft und Wind ab; nach ihrem Zustand hat sich aber das zu richten, was in ihnen ist und entsteht. (Hierauf das S. 253, 6 Angeführte.)

[2] Gen. et corr. II, 10. 337, a, 7: ἅμα δὲ δῆλον ἐκ τούτων ὃ τινες ἀποροῦσιν, διὰ τί ἑκάστου τῶν σωμάτων εἰς τὴν οἰκείαν φερομένου χώραν ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα. αἴτιον γὰρ τούτου ἐστὶν ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις· εἰ γὰρ ἕκαστον ἔμενεν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ καὶ μὴ μετέβαλλεν ὑπὸ τοῦ πλησίον, ἤδη ἂν διεστήκεσαν. μεταβάλλει οὖν διὰ τὴν φορὰν διπλῆν οὖσαν· διὰ δὲ τὸ μεταβάλλειν οὐκ ἐνδέχεται μένειν οὐδὲν αὐτῶν ἐν οὐδεμιᾷ χώρᾳ τεταγμένῃ. Auch hier kann es nur die ungleichmässige Erwärmung sein, wodurch die Sonne den beständigen Uebergang der Elemente in einander bewirkt, wie diess ja auch durch den sogleich zu betrachtenden Inhalt der Meteorologie ausser Zweifel gestellt ist.

[3] Gen. et corr. II, 10. 336, b, 26: τοῦτο δ' εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι, ... τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς, ἐντελεχῆ (besser: ἐνδελ.) ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι (so entsteht im Sein am Wenigsten eine Lücke) διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν. Ebd. c. 11, Schl.: das Vergängliche kehrt nicht ἀριθμῷ aber εἴδει zu seinem Anfang zurück. Vgl. hiezu unsere 1ste Abth. S. 385.

Mit den Erscheinungen, welche die Bewegung, die Wechselwirkung und die Mischung der Elemente hervorbringt, beschäftigt sich die aristotelische Meteorologie[3], indem sie zuerst diejenigen bespricht, welche dem Feuerkreise, dann die, welche dem tieferen Theile des Luftraums[4] angehören[5], um sodann[6] zu denen überzugehen, die im Innern der Erde selbst vorkommen. Diesen Theil der Schrift scheint aber Aristoteles nicht vollendet, und statt seiner Fortsetzung die abgesonderte Abhandlung verfasst zu haben, welche jetzt das vierte Buch der Meteorologie bildet, und welche durch Erörterungen, die wir im Wesentlichen zum Gebiete der unorganischen und organischen Chemie rechnen würden, den Uebergang zur Betrachtung der lebenden Wesen vermittelt[7]. In dem ersten von den ebengenannten Abschnitten werden nicht allein Meteore, Stern-

---

1) A. a. O. 336, b, 9: ἐν ἴσῳ χρόνῳ καὶ ἡ φθορὰ καὶ ἡ γένεσις ἡ κατὰ φύσιν. διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἑκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτῳ διορίζονται· πάντων γάρ ἐστι τάξις καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῷ αὐτῷ πάντες. Auch die Erfahrung stimme mit dieser Theorie: ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσίς ἐστιν, ἀπιόντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἑκάτερον. In manchen Fällen erfolge allerdings der Untergang schneller; wovon der Grund in der ungleichartigen Mischung der Stoffe zu suchen sei.

2) A. a. O. 337, a, 1. c. 11. 338, b, 3. 11 ff. vgl. c. 4 (oben S. 339), über den Kreislauf des Werdens überhaupt auch Phys. IV, 14. 223, b, 23 ff.

3) Als ihren Gegenstand bezeichnet diese Schrift selbst c. 1: ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτοτέραν μέντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων, περὶ τὸν γειτνιῶντα μάλιστα τόπον τῇ φορᾷ τῶν ἄστρων, ... ὅσα τε θείημεν ἂν ἀέρος εἶναι κοινὰ πάθη καὶ ὕδατος, ἔτι δὲ γῆς ὅσα εἴδη καὶ μέρη καὶ πάθη τῶν μερῶν. An diese Untersuchungen sollen sich dann (a. a. O. und IV, 12, Schl.) die über die organischen Wesen anschliessen.

4) Dem τόπος τῇ θέσει μὲν δεύτερος μετὰ τοῦτον (nach dem Feuerkreis), πρῶτος δὲ περὶ τὴν γῆν, dem τόπος κοινὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος, I, 9, Anf.

5) Jene I, 3—8, diese I, 9—III, 6.

6) III, 6. 378, a, 15 ff. nach Bekker, III, 7 nach Ideler.

7) S. o. S. 62.

schnuppen und ähnliche Erscheinungen ¹), sondern auch die Kometen und die Milchstrasse für Ansammlungen von trockenen und brennbaren Dünsten erklärt, welche sich durch die Bewegung der Gestirne entzünden ²): die Kometen sind Massen von solchen Dünsten, welche in langsamer Verbrennung begriffen sich bald frei bewegen, bald dem Zug eines Sterns folgen ³); eine ähnliche Dunstmasse, durch die Bewegung des ganzen Himmels ausgeschieden und entzündet, ist die Milchstrasse ⁴). In dem tieferen Theile des Luftraums haben alle jene Vorgänge ihren Sitz, welche mit der Wolkenbildung zusammenhängen. Unter der Einwirkung der Sonnenwärme verdunstet die Feuchtigkeit auf der Oberfläche der Erde; die aufwärtssteigenden Dünste kühlen sich in der Höhe wieder ab, indem ihr Wärmestoff theils in die Feuersphäre entweicht, theils durch die Kälte der höheren Luft ⁵) bewältigt wird, sie verdichten sich, verwandeln sich aus Luft in Wasser ⁶), und fallen wieder zur Erde. Auf diese Weise bildet sich ein Strom aus Luft und Wasser, der sich im Kreise auf- und abwärts bewegt: steht die Sonne in der Nähe, so steigt der Luftstrom, die feuchte Ausdünstung, aufwärts, entfernt sie sich, so rinnt der Wasserstrom herab ⁷). Aus diesem Hergang sucht nun Aristoteles zunächst Wolken und Nebel ⁸), Thau, Reif, Regen, Schnee und Hagel ⁹) zu erklären. Ebendamit bringt er weiter die Natur und Entstehung der Flüsse ¹⁰) und des Meeres ¹¹) in Verbindung; jene sol-

---

1) A. a. O. I, 4. 5.

2) Vgl. S. 237 3. 4. 342, 5. 360, 5.

3) A. a. O. I, 6 f. besonders S. 344, a, 16 ff. c. 8. 345, b, 32 ff. Aus dieser Natur der Kometen sucht Arist. 344, b, 18 ff. auch die angeblich von ihnen bedeuteten Erscheinungen, Stürme, Trockenheit u. s. f. zu erklären. Ideler zu Meteor. I, 396 bemerkt übrigens, dass sich diese Vorstellung über die Kometen bei den berühmtesten Astronomen bis auf Newton herunter erhielt.

4) Ebd. c. 8, besonders 346, b, 6 ff., wo auch der Versuch gemacht ist, die Gestalt und das Aussehen der Milchstrasse von dieser Voraussetzung aus im Einzelnen zu erklären.

5) Für welche Meteor. I, 3. 340, a, 26 den Grund angiebt.

6) Wenn die Luft abgekühlt wird, erhalten wir statt des Feuchten und Warmen, was die Luft ist, Feuchtes und Kaltes, oder Wasser; s. o. 338 f.

7) Meteor. I, 9.

8) A. a. O. 346, b, 32.

9) A. a. O. I, 10—12.

10) I, 13. 349, b, 2 — c. 14, Schl. Dabei eine Uebersicht der bedeutendsten Flüsse und ihrer Quellen. Kap. 14 wird später noch berührt werden.

11) II, 1—3.

len theils aus den atmosphärischen Niederschlägen, theils auch durch eine im Innern der Erde vorgehende Umwandlung von Dünsten in Wasser entstehen; das Meer, als Ganzes so wenig, wie die Welt selbst, entstanden, giebt doch immer einen Theil seines Inhalts in Dunstform ab, welcher ihm durch die Flüsse wieder ersetzt wird, nachdem er sich in der Atmosphäre auf's Neue in Wasser verwandelt und als solches niedergeschlagen hat; sein bitterer und salziger Geschmack rührt von erdigen Bestandtheilen her, welche durch Verbrennung bitter geworden sind: wenn sich nämlich trockene Dünste aus der Erde entwickeln, so ist diess eine Verwandlung von Erde in Feuer, eine Verbrennung; in jenen Dünsten wird daher verbrannte Erde mit in die Höhe geführt, welche sofort dem Regen- und Flusswasser beigemischt ist, und vermöge ihrer Schwere bei der Verdunstung des Meers in diesem zurückbleibt [8]). Die trockene Ausdünstung ist der Entstehungsgrund der Winde, wie die feuchte der des Regens; aus der unteren Luft, in der beide gemischt sind, steigen die trockenen Dünste in die Höhe und werden hier durch den Umschwung der oberen Regionen herumgeführt; durch dieses Ausscheiden der wärmeren Stoffe erkälten sich die zurückbleibenden feuchten und verdichten sich zu Regen; indem sich diese Erkältung auf die in der höheren Luftschicht strömenden warmen Dünste fortpflanzt, stürzen sie als Winde zur Erde herab [1]). Der Wechsel von Wind und Regen beruht mithin auf dem Hin- und Herwogen der feuchten und trockenen Dünste, welche beständig gegen einander ihren Ort wechseln [2]). Dunstmassen, die als Winde in's Innere der Erde eindringen, erzeugen die Erdbeben [3]). Aehnlichen Ursprungs ist Donner und Blitz, Wirbel- und Gluthwinde [4]); wogegen der Hof um Sonne und Mond, der Regenbogen, die Nebensonnen und die lichten Streifen in den Wolken [1] aus der Abspiegelung des Lichts in feuchten Dünsten und Wasser zu erklären sind. In der Erde selbst entstehen aus trockenen Dünsten die Steine und die übrigen nicht schmelzbaren Mineralien, aus feuchten, indem sich diese verhärten, ehe sie in Wasser übergehen, die Metalle [2].

---

[1]) I, 13. 349, a, 12 ff. II, 4—6, besonders c. 4, wo auch Weiteres über diesen Gegenstand, und dazu Ideler I, 541 ff. Vgl. auch Meteor. I, 3. 341, a, 1. Probl. XXVI, 26.

[2]) Ueber diese ἀντιπερίστασις, welche bei Aristoteles überhaupt, wie früher bei Plato (s. 1ste Abth. 516 ff. 550, 6), und später bei den Stoikern, in der Naturlehre eine grosse Rolle spielt, s. m. auch Meteor. I, 12. 348, b, 2. De somno 3. 457, b, 2.

[3]) A. a. O. II, 7. 8. Eine Zusammenstellung der im Alterthum vorkommenden Hypothesen über die Erdbeben giebt Ideler z. d. St. 582 ff.

[4]) II, 9. III, 1.

Eine eingehendere Besprechung dieser Körper wird am Schlusse des dritten Buchs der Meteorologie verheissen: das vierte jedoch, nicht unmittelbar hieran sich anschliessend [3], nimmt einen neuen Anlauf. Indem es von den vier elementarischen Grundbestimmungen das Warme und Kalte als wirkende, das Trockene und Feuchte als leidende Principien sich gegenüberstellt [4], fasst es zuerst jene dann diese in ihren einzelnen Erscheinungen in's Auge. Von der Wärme und Kälte wird einerseits die Erzeugung andererseits die Verwesung hergeleitet [5]: zur Erzeugung kommt es, wenn sie im richtigen Verhältniss auf die einem Wesen zu Grunde liegenden Stoffe einwirkend diese Stoffe vollständig bewältigen [6]; zur Verwesung, wenn den feuchten Bestandtheilen eines Wesens durch eine äussere Wärme ihre eigene Wärme entzogen wird, denn in Folge davon verlieren sie ihre Form und Bestimmtheit [7]. Entsprechende Vorgänge ohne Entstehung und Untergang sind das Kochen, Reifen, Sieden, Rösten

---

1) Ueber diese Erscheinungen handelt Meteor. III, 2—6.

2) Meteor. III, 6. 7. 378, a, 15 ff.

3) Vgl. S. 363.

4) S. o. 335, 3.

5) Meteor. IV, 1. 378, b, 28: πρῶτον μὲν οὖν καθόλου ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ ἡ φυσικὴ μεταβολὴ τούτων τῶν δυνάμεών ἐστιν ἔργον καὶ ἡ ἀντικειμένη φθορὰ κατὰ φύσιν.

6) A. a. O. Z. 31: ἔστι δ' ἡ ἁπλῆ καὶ φυσικὴ γένεσις μεταβολὴ ὑπὸ τούτων τῶν δυνάμεων, ὅταν ἔχωσι λόγον, ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ἑκάστῃ φύσει· αὗται δ' [die ὕλη] εἰσὶν αἱ εἰρημέναι δυνάμεις παθητικαί. γεννῶσι δὲ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν κρατοῦντα τῆς ὕλης.

7) A. a. O. 379, a, 2: ὅταν δὲ μὴ κρατῇ, κατὰ μέρος μὲν μώλυσις καὶ ἀπεψία γίνεται, τῇ δ' ἁπλῇ γενέσει ἐναντίον μάλιστα κοινὸν σῆψις. πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν φθορὰ εἰς τοῦθ' ὁδός ἐστιν. Z. 16: σῆψις δ' ἐστὶ φθορὰ τῆς ἐν ἑκάστῳ ὑγρῷ οἰκείας καὶ κατὰ φύσιν θερμότητος ὑπ' ἀλλοτρίας θερμότητος· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ περιέχοντος. Die Verwesung könne insofern auch als gemeinsame Wirkung der ψυχρότης οἰκεία und θερμότης ἀλλοτρία bezeichnet werden. Durch das Feuchte ist sie aber (nach Z. 8 ff.) vermittelt, weil alle Erzeugung darin besteht, dass Trockenes mittelst des Feuchten (des εὐόριστον s. o. 335, 2) durch die wirkenden Kräfte bestimmt wird; die Zerstörung tritt ein ὅταν κρατῇ τοῦ ὁρίζοντος τὸ ὁριζόμενον διὰ τὸ περιέχον.

u. s. w. [1]). Unter den leidenden Principien ist das Feuchte das Leichtzubestimmende, das Trockene das Schwerzubestimmende; jenes vermittelt daher für dieses die Bestimmungen, die es annimmt, und keines von beiden kann ohne das andere sein, vielmehr sind beide, und ebendamit auch die zwei Elemente, deren Grundeigenschaften sie sind, in allen Körpern vereinigt [2]). Aus dieser Verbindung geht weiter der Gegensatz des Harten und Weichen hervor [3]). Jeder Körper ferner, der an sich selbst eine bestimmte Form hat [4]), muss starr sein, und jedes Erstarren ist ein Trocknen [5]); wesshalb denn hier von der Natur und den Arten des Trocknens, Schmelzens und Erstarrens und von den diesen Vorgängen unterworfenen Stoffen gehandelt wird [6]). Aus Erde und Wasser sind durch den Einfluss der Wärme und Kälte die gleichtheiligen Körper gebildet [7]), deren Eigenschaf-

---

1) Die πέψις, πέπανσις, ἕψις, ὄπτησις als Wirkungen der Wärme, die ἀπεψία, ὠμότης, μώλυσις, στάτευσις als Wirkungen der Kälte. M. s. hierüber Meteor. IV, 2 f.

2) A. a. O. c. 4: εἰσὶ δ' αἱ μὲν ἀρχαὶ τῶν σωμάτων αἱ παθητικαὶ ὑγρὸν καὶ ξηρόν ... ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ μὲν ὑγρὸν εὐόριστον, τὸ δὲ ξηρὸν δυσόριστον, (s. o. 335, 2) ὅμοιόν τι τῷ ὄψῳ καὶ τοῖς ἡδύσμασι πρὸς ἄλληλα πάσχουσιν· τὸ γὰρ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ αἴτιον τοῦ ὁρίζεσθαι ... καὶ διὰ τοῦτο ἐξ ἀμφοῖν ἐστὶ τὸ ὡρισμένον σῶμα. λέγεται δὲ τῶν στοιχείων ἰδιαίτατα ξηροῦ μὲν γῆ, ὑγροῦ δὲ ὕδωρ (s. o. 338, 2). διὰ ταῦτα ἅπαντα τὰ ὡρισμένα σώματα ἐνταῦθα (dieser Beisatz, weil es von der ätherischen Region nicht gilt) οὐκ ἄνευ γῆς καὶ ὕδατος.

3) A. a. O. 382, a, 8 ff. c. 5, Anf.

4) τὸ ὡρισμένον σῶμα οἰκείῳ ὅρῳ (worüber auch S. 335, 2 s. vgl.), im Unterschied von dem, was seine Form von aussenher erhält, wie etwa Wasser durch das Gefäss.

5) A. a. O. c. 5, Anf.

6) A. a. O. c. 5—7.

7) A. a. O. c. 8, Anf. c. 10. 388, a, 20 ff. Ueber den Begriff des Gleichtheiligen vgl. m. Bd. I, 678, 8. Gleichtheilig (ὁμοιομερῆ) sind im Allgemeinen solche Körper, die aus einerlei Stoff bestehen, gleichviel ob dieser Stoff ein elementarischer oder ein durch Mischung entstandener ist, im engeren Sinne die letzteren: dem Gleichtheiligen steht das Ungleichtheilige (ἀνομοιομερὲς), das aus verschiedenartigen Stoffen mechanisch Zusammengesetzte, entgegen, zu dem insbesondere die organischen Körper gehören. M. s. ausser den a. a. O. beigebrachten Stellen noch Meteor. IV, 10. 388, a, 13. c. 12, Anf. De an. I, 5. 411, a, 16—21 vgl. b, 24 ff., wo für ὁμοιομερὴς auch ὁμοειδὴς und genauer τὸ ὅλον τοῖς μορίοις ὁμοειδὲς steht, part. an. II, 9. 655, b, 21, wo ὁμοιομερῆ durch συνώνυμα τοῖς ὅλοις τὰ μέρη erklärt wird. Nach der Stelle aus dem Eudemus, welche PHILOP. De an. E, 2, m. anführt, hätte Arist. schon in diesem Gespräch das Elementarische Gleichtheilige und Organische unterschieden, denn er sagt

ten und Bestandtheile sofort besprochen werden [1]). Mit der Bemerkung, dass die gleichtheiligen Körper den ungleichtheiligen zum Stoff dienen, und dass die Zweckbeziehung der Naturerzeugnisse in diesen stärker hervortrete, als in jenen [2]), macht Aristoteles den Uebergang zu den ausführlichen Untersuchungen über die lebenden Wesen. Der Sache nach gehört aber zu dem in der Meteorologie abgehandelten Theile der Physik auch noch alles das, was in späteren Schriften über die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, über Licht, Farben, Töne, Gerüche u. s. w. gesagt ist. Wir begnügen uns, diese Erörterungen hier kurz zu berühren [3]), indem wir

---

hier: ἀσυμμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νόσος .. τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθένεια .. τῶν ὀργανικῶν τὸ αἶσχος. Vielleicht sind aber diese Worte nur eine von Philoponus eingeschobene Erklärung.

[1] A. a. O. c. 8—11. Im Besondern handelt c. 8 f. von dem Erstarren durch Wärme und Kälte, dem Schmelzen durch Wärme und Feuchtigkeit, der Erweichung, Biegung, Dehnung, dem Zerbrechen, Zerstossen, Zerspalten u. dgl.; c. 10 f. von den elementarischen Bestandtheilen der gleichtheiligen Körper und den Eigenschaften, an denen man sie erkennen kann. Genaueres über den letzteren Gegenstand bei Meyer Arist. Thierkunde 416 ff.

[2] A. a. O. c. 12.

[3] Ueber das Licht äussert sich Aristoteles De an. II, 7. 418, b, 3 ff. De sensu c. 3. 439, a, 18 ff. dahin: Die Durchsichtigkeit (τὸ διαφανὲς) sei eine gemeinsame Eigenschaft (κοινὴ φύσις καὶ δύναμις) vieler Körper, die ihnen unabtrennbar von ihren übrigen Eigenschaften (οὐ χωριστὴ) zukomme. Die Wirksamkeit dieser Eigenschaft (ἡ τούτου ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανὲς — ἡ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς 418, b, 9. 419, a, 10.), gleichsam die Farbe des Durchsichtigen, sei das Licht; diese Wirksamkeit werde aber durch das Feuer oder den Aether (ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα) hervorgerufen, weshalb das Licht auch als πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ definirt wird. Dabei widerspricht Arist. (De an. 418, b, 20. De sensu c. 6. 446, a, 25 ff.) ausdrücklich der empedokleïschen Annahme, dass sich das Licht vom Himmel zur Erde bewege, weil man diese Bewegung auf so ungeheure Entfernungen doch wahrnehmen müsste. Es soll zwar durch Bewegung entstehen (a. a. O. 360, 5), aber es selbst soll nicht in einer Bewegung, sondern in einem bestimmten Zustand bestehen, der in Folge einer qualitativen Veränderung (ἀλλοιώσεως) in einer ganzen Masse gleichzeitig eintrete, wie beim Gefrieren (De sensu a. a. O. 446, b, 27 ff.); zugleich wird aber doch auch behauptet, das Sehen erfolge mittelst einer vom Gegenstand zum Auge durch das durchsichtige Medium sich fortpflanzenden Bewegung (De an. II, 7. 419, a, 9. 13. III, 1. 424, b, 29. c. 12. 435, a, 5. De sensu 2. 438, b, 3), was jedenfalls ungenau ist, wenn nur eine momentane Veränderung dieses Mediums gemeint ist. Was in dem Durchsichtigen selbst durch seine Anwesenheit Licht, durch seine Abwesen-

uns im Uebrigen mit dem Philosophen der organischen Natur zuwenden.

---

heit Dunkel erzeugt, das erzeugt an der Grenze des Durchsichtigen die Farbe. Alle Farbe nämlich hat ihren Sitz an der Oberfläche der Körper, und sie kommt daher nur solchen Körpern zu, welche eine bestimmte Begrenzung haben: wie das Licht ἐν ἀορίστῳ τῷ διαφανεῖ ist (De sensu c. 3. 439, a, 26), so ist die Farbe (ebd. 439, b, 11) τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὡρισμένῳ πέρας. Dem Lichten und Dunkeln entspricht an der Oberfläche der Körper das Weisse und Schwarze (439, b, 16). Aus diesen Grundfarben entstehen die übrigen nicht als ein blos mechanisches Gemenge kleinster Theile, auch nicht blos dadurch, dass sie durch einander durchscheinen, sondern zugleich auch durch eine wirkliche Mischung, in dem S. 319 f. besprochenen Sinne. Stehen hiebei das Schwarze und Weisse in einfachen Zahlenverhältnissen, so entstehen reine, andernfalls unreine Farben. Mit Einschluss von weiss und schwarz zählt A. sieben Grundfarben. (A. a. O. 439, b, 18 bis zum Schluss des Kap., c. 6. 445, b, 20 ff. c. 4. 442, a, 19 ff. vgl. De an. II, 7, Anf. ebd. 419, a, 1 ff. Meteor. III, 4. 373, b, 32 ff. I, 5. 342, b, 4. Von theilweise anderen Voraussetzungen geht die Schrift von den Farben aus; vgl. Prantl Arist. über die Farben S. 84. 107 ff.; 115. 142 f., der S. 86—159 die aristotelische Farbenlehre nach den verschiedensten Seiten hin mit erschöpfender Ausführlichkeit behandelt). — Der Ton ist eine durch den Zusammenstoss fester Körper entstehende Bewegung, welche sich durch das Medium der Luft fortpflanzt; (zur Bezeichnung dieses Mittels bedienten sich Theophrast und andere Peripatetiker des nach Analogie von διαφανὴς neugebildeten Wortes διηχὲς, ebenso für das Mittel zur Fortpflanzung der Gerüche des Wortes δίοσμος, Philop. De an. L, 4, u. vgl. ebd. M, 8, o. 10, o.;) hoh sind die Töne, welche das Gehör in kurzer Zeit stark bewegen, also die schnellen, tief die, welche es in längerer Zeit schwach bewegen, die langsamen. (De an. II, 8. 419, b, 4—420, b, 5). — Gegenstand des Geruchs sind trockene Stoffe, die im Feuchten, d. h. in Wasser oder Luft, aufgelöst sind (ἔγχυμος ξηρότης 443, a, 1. b, 4; die frühere vorläufige Bezeichnung der ὀσμὴ als καπνώδης ἀναθυμίασις, De sensu 2. 438, b, 24, wird ebd. c. 5. 443, a, 21 bestritten), und durch diese Mittel wahrgenommen werden (De sensu c. 5. 442, b, 27—443, b, 16. De an. II, 9. 421, a, 26 ff. 422, a, 6); ebenso hat es der Geschmack mit einer Verbindung von trockenen oder erdigen Stoffen mit Feuchtem zu thun, nur dass das letztere hier nicht Wasser und Luft, sondern allein das Wasser ist; sein Gegenstand sind nämlich die χυμοὶ, der χυμὸς aber ist τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τοῦ εἰρημένου ξηροῦ (nämlich τοῦ τροφίμου ξηροῦ) πάθος ἐν τῷ ὑγρῷ, τῆς γεύσεως τῆς κατὰ δύναμιν ἀλλοιωτικὸν εἰς ἐνέργειαν (eine Beschaffenheit welche in unserem Geschmacksvermögen einen wirklichen Geschmack erzeugt 441, b, 19), τοῦ τροφίμου ξηροῦ πάθος ἢ στέρησις (a. a. O. Z. 24). Wie die Farben eine Mischung von Weiss und Schwarz sind, so sind alle Geschmäcke (das λιπαρὸν und ἁλμυρὸν, δριμὺ und αὐστηρὸν, στρυφνὸν und ὀξὺ) eine Mischung von Süssem und Bitterem; stehen diese Bestandtheile jener Mischung in einem bestimmten Zahlenverhältniss, so ergeben sich angenehme, andernfalls unangenehme Geschmäcke

9. Fortsetzung. C. Die lebenden Wesen.

1. Die Seele und das Leben.

Was die lebenden Wesen von allen anderen unterscheidet, ist die Seele 1). Alles Leben besteht nämlich in der Kraft der Selbstbewegung 2), in der Fähigkeit eines Wesens, durch sich selbst eine Veränderung in sich hervorzubringen, sollte sich auch diese, wie bei den Pflanzen, auf Ernährung Wachsthum und Abnahme beschränken 3). Jede Bewegung setzt aber zweierlei voraus, ein Bewegendes und ein Bewegtes, die Form und den Stoff, und wo ein Ding sich selbst bewegt, da muss diese Zweiheit in ihm selbst sein 4). Alles Lebendige ist daher nothwendig ein Zusammengesetztes: wenn das Stoffliche und Bewegte an ihm sein Leib ist, so muss die Form, von welcher die Bewegung ausgeht, ein eigenes vom Leibe ver-

---

(De sensu c. 4. De an. II, 10) — so dass also das von den Pythagoreern für den Einklang und Missklang der Töne entdeckte Gesetz der in Zahlen bestimmbaren Verhältnisse nicht blos auf die Farben, sondern selbst auf die Gegenstände des Geschmackssinns, die χυμοὶ, angewandt wird; Aristoteles vergleicht De sensu 4. 442, a, 19 ff. c. 7. 448, a, 15 sieben Hauptgeschmäcke den sieben Grundfarben. Weitere Untersuchungen über die χυμοὶ spart er De sensu c. 4, Schl. der φυσιολογία περὶ τῶν φυτῶν auf. Ueber seine angebliche Schrift π. Χυμῶν vgl. m. S. 63 f. — Gegenstand des Tastsinns sind alle allgemeinen Eigenschaften der Körper (De an. II, 11. 422, b, 25. 423, b, 26), wesshalb hier nichts Besonderes darüber anzuführen ist.

1) De an. I, 1. 407, a, 4: die Untersuchung über die Seele ist vom höchsten Werth für die Wissenschaft, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων [ἡ ψυχή].

2) Ebd. II, 1. 412, b, 16 vgl. a, 27 s. u. 372, 1.

3) Ebd. II, 2. 413, a, 20: λέγομεν οὖν … διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις. διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν· φαίνεται γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχοντα δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι' ἧς αὔξησίν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι … οὐδεμία γὰρ αὐτοῖς ὑπάρχει δύναμις ἄλλη ψυχῆς. Da diese unterste Form des Lebens überall vorkommt, wo sich die höhere findet (s. u.), kann sie auch als das allgemeine Unterscheidungsmerkmal des Lebendigen behandelt werden; a. a. O. c. 1. 412, a, 13: τῶν δὲ φυσικῶν [sc. σωμάτων] τὰ μὲν ἔχει ζωὴν τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ [αὐτοῦ] τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Dagegen drückt es nur die herrschende Annahme, nicht die genauere aristotelische Bestimmung aus, wenn wir De an. I, 2. 403, b, 25 lesen: τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.

4) S. o. S. 267.

schiedenes Wesen sein [1]. Das gleiche Wesen wird aber auch sein Endzweck sein, wie ja überhaupt die Form von der bewegenden und der Endursache nicht verschieden ist [2]. Sofern nun die Form als bewegende Kraft wirkt, nennt sie Aristoteles Entelechie [3], und somit definirt er die Seele als die Entelechie und näher als die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, welcher die Fähigkeit hat, zu leben [4]. Dieses hinwiederum gilt nur von dem organischen oder von dem Körper, dessen Theile auf einen bestimmten Zweck bezogen sind und einer bestimmten Thätigkeit als Werkzeuge dienen [5]:

---

[1] De an. II, 1. 412, a, 15: ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη· ἐπεὶ δ' ἐστὶ σῶμα καὶ τοιονδὶ, ζωὴν γὰρ ἔχον, (so Trendelenburg; Bekker hat: σῶμα τοιόνδε. Der Sinn ist: da der Leib 1) Leib und 2) ein so und so beschaffener, ein lebendiger Leib ist), οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Part. an. I, 1. 641, a, 14—32. gen. an. II, 4. 738, b, 26. Nach Simpl. De an. 62, a, u. hatte Arist. schon im Eudemus die Seele als εἶδός τι bezeichnet.

[2] De an. II, 4. 415, b, 7, wo nach dem S. 247, 2 Angeführten Z. 12 fortgefahren wird: ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία [sc. αἰτία ἐστὶν ἡ ψυχὴ] δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος. τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν· πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα ... ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα. Dass die Seele bewegende Ursache ist, wie diess im Folgenden gezeigt wird, versteht sich ohnedem. Part. an. I, 1. 641, a, 25: die οὐσία ist sowohl bewegende als Endursache; τοιοῦτον δὲ τοῦ ζῴου ἤτοι πᾶσα ἡ ψυχὴ ἢ μέρος τι αὐτῆς.

[3] S. o. S. 264, 1.

[4] De an. II, 1 fährt Arist. fort: ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια (die Form ist die bewegende Kraft). τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. Der Ausdruck „Entelechie" könne aber einen doppelten Sinn haben; man verstehe darunter bald die wirksame Kraft, bald die Thätigkeit selbst (das stehende Beispiel für die erste Bedeutung ist die ἐπιστήμη, für die zweite das θεωρεῖν; s. a. a. O. Metaph. IX, 6. 1048, a, 34. Phys. VIII, 4. 255, a, 33. De sensu 4. 441, b, 22. gen. an. II, 1. 735, a, 9. Trendelenburg De an. 314 f. Bonitz Arist. Metaph. II, 394). Die Seele nun könne nur im ersten Sinn (dem der Kraft) Entelechie genannt werden, da sie ja auch im Schlaf vorhanden sei; und eben diess soll nun der Beisatz πρώτη ausdrücken, wenn es Z. 27 heisst: ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, denn die Kraft ist immer früher als die Thätigkeit.

[5] Arist. fährt a. a. O. Z. 28 fort: τοιοῦτο δὲ [sc. δυνάμει ζωὴν ἔχον], ὃ ἂν ᾖ ὀργανικὸν, indem er beifügt, auch die Theile der Pflanzen seien Organe, nur sehr

die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers [1]). Von jenem höheren Theil der Seele freilich, welcher im menschlichen Geiste zu den anderen hinzutritt, kann diese Bestimmung nicht gelten; aber mit diesem soll es auch die Naturwissenschaft gar nicht zu thun haben, da er vielmehr Gegenstand der ersten Philosophie sei [2]).

Sofern nun die Seele die Form und die Bewegerin des Körpers ist, muss sie selbst unkörperlicher Natur sein [3]); und insofern widerspricht Aristoteles den Annahmen, welche sie seiner Ansicht nach zu etwas Stoffartigem machen würden. Sie ist nicht dasjenige, was sich selbst bewegt, wie Plato gewollt hatte, denn dann wäre sie

---

einfache (vgl. part. an. II, 10. 655, b, 37). Ueber den Begriff des Organischen vgl. m. was TRENDELENBURG z. d. St. anführt: part. an. I, 1. 642, a, 9: wie das Beil hart sein muss, um seinen Zweck zu erfüllen, οὕτως καὶ ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον (ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον) ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδὶ, εἰ ἐκεῖνο ἔσται. Ebd. I, 5. 645, b, 14: ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. Wie die Säge um des Sägens willen da ist, so ist τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. Ebd. II, 1. 646, b, 10 ff.: von den Bestandtheilen der lebenden Wesen sind die einen gleichtheilig, die andern ungleichtheilig (s. o. 367, 7. Bd. I, 678, 3); jene aber sind um dieser willen vorhanden; ἐκείνων [sc. τῶν ἀνομοιομερῶν] γὰρ ἔργα καὶ πράξεις εἰσὶν ... διόπερ ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων u. s. w. συνεστήκασι τὰ ὀργανικὰ τῶν μορίων. Ebd. II, 10. 655, b, 37: die Pflanzen haben nur wenige ungleichtheilige Bestandtheile; πρὸς γὰρ ὀλίγας πράξεις ὀλίγων ὀργάνων ἡ χρῆσις. Organische Theile des Leibes heissen daher diejenigen, welche zu einer bestimmten Verrichtung dienen; so steht z. B. gen. an. II, 4. 739, b, 14: τοῖς ὀργανικοῖς πρὸς τὴν συνουσίαν μορίοις. ingr. an. 4. 705, b, 22: ὅσα μὲν γὰρ ὀργανικοῖς μέρεσι χρώμενα (λέγω δ' οἷον ποσὶν ἢ πτέρυξιν ἤ τινι ἄλλῳ τοιούτῳ) τὴν εἰρημένην μεταβολὴν (die Ortsveränderung) ποιεῖται ... ὅσα δὲ μὴ τοιούτοις μορίοις, αὐτῷ δὲ τῷ σώματι διαλήψεις ποιούμενα προέρχεται. Irgendwelchen Thätigkeiten dienen aber alle Theile eines lebendigen Leibes. Dass diese organischen Theile auch die ungleichtheiligen sind, ist so eben bemerkt worden.

1) De an. II, 1. 412, b, 4: εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Das Gleiche besagt der Ausdruck Z. 9 ff.: sie sei der λόγος (oder die οὐσία κατὰ τὸν λόγον) σώματος φυσικοῦ τοιουνδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

2) M. s. hierüber part. an. II, 1. 641, a, 17 — b, 10 vgl. De an. I, 1. 403, a, 27. b, 9 ff. II, 2. 413, b, 24.

3) S. o. 371, 1. De vita 1. 467, b, 14: δῆλον ὅτι οὐχ οἷόν τ' εἶναι σῶμα τὴν οὐσίαν αὐτῆς [τῆς ψυχῆς], ἀλλ' ὅμως ὅτι γ' ἔν τινι τοῦ σώματος ὑπάρχει μορίῳ, φανερόν.

auch ein Bewegtes, alles Bewegte aber ist im Raume [1]. Sie ist nicht die Harmonie ihres Leibes [2], denn diese Harmonie müsste entweder eine Verbindung von Stoffen oder ein Mischungsverhältniss sein, die Seele aber ist keines von beiden; der Begriff der Harmonie passt eher auf körperliche Zustände, wie die Gesundheit, als auf die Seele [3]. Sie ist nicht eine sich selbst bewegende Zahl, denn sie bewegt sich überhaupt nicht, und wenn sie eine Zahl ist, ganz gewiss nicht [4]. Sie ist nicht ein bestimmter Stoff, wie Demokrit, und nicht eine Mischung aller Stoffe, wie Empedokles annahm [5]; denn wenn sie ein Stoff wäre, könnte sie nicht durch den ganzen Leib verbreitet sein, da nicht zwei Körper in demselben Raum sein können, und wenn die Seele alle Stoffe in sich haben müsste, um alle wahrnehmen zu können, so müsste sie ebensogut auch alle Stoffverbindungen in sich haben, um diese zu erkennen. Sie ist nicht mit der Luft zu verwechseln, die wir einathmen, denn nicht alles Lebendige athmet [6]; sie ist nicht allen Stoffen beigemischt [7], denn die einfachen Körper sind keine lebenden Wesen. Die Seele ist also überhaupt nichts Körperliches, und es können ihr keine Bestimmungen beigelegt werden, welche nur dem Körperlichen zukommen. Ebensowenig ist sie aber ohne Körper [1]; Aristoteles bemüht sich vielmehr, sogar einen bestimmten Stoff aufzuzeigen, in dem sie zunächst ihren Sitz habe, und mit dem sie bei der Zeugung von einem Wesen zum anderen übergehe [2]. Das Richtige ist nur, dass die

---

[1] De an. I, 3. c. 4. 408, a, 30 ff. Die weiteren Gründe, welche hier jener Bestimmung entgegengehalten werden, und die Kritik der platonischen Lehre von der Weltseele (a. a. O. 406, b, 25 ff. vgl. Metaph. XII, 6. 1071, b, 37 und die S. 356, 4 besprochene Stelle De coelo II, 1) muss ich übergehen.

[2] M. vgl. über diese Annahme Bd. I, 323.

[3] De an. I, 4, Anf. — 408, a, 30, wo diess noch mit weiteren Gründen belegt wird. Vgl. Philop. De an. E, 2, m.: κέχρηται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης ... ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ διαλόγῳ δύο ἐπιχειρήσεσι ταύταις. μιᾷ μὲν οὕτως· τῇ ἁρμονίᾳ, φησὶν, ἐστί τι ἐναντίον, ἡ ἀναρμοστία· τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον· οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία ἐστίν· ... δευτέρᾳ δέ· τῇ ἁρμονίᾳ, φησὶ, τοῦ σώματος ἐναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία τοῦ σώματος· ἀναρμοστία δὲ τοῦ ἐμψύχου σώματος νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος. ὧν τὸ μὲν ἀσυμμετρία ἐστὶ τῶν στοιχείων ἡ νόσος, τὸ δὲ τῶν ὁμοιομερῶν ἡ ἀσθένεια, τὸ δὲ τῶν ὀργανικῶν τὸ αἶσχος. (Hierüber s. m. jedoch S. 367, 7.) εἰ τοίνυν ἡ ἀναρμοστία νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος, ἡ ἁρμονία ἄρα ὑγεία καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος. ψυχὴ δὲ οὐδέν ἐστι τούτων, οὔτε ὑγεία φημὶ οὔτε ἰσχὺς οὔτε κάλλος· ψυχὴν γὰρ εἶχεν καὶ ὁ Θερσίτης αἴσχιστος ὤν. οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἁρμονία. καὶ ταῦτα μὲν ἐν ἐκείνοις. Auch Simpl. De an. 14, a, o. und Olympiodor in Phäd. S. 142 erwähnen dieser Ausführung des Eudemus.

[4] A. a. O. 408, b, 32 ff. vgl. 1ste Abth. 672, 2.

[5] M. s. über die erste dieser Annahmen De an. I, 5, Anf. c. 3. 406, b, 15 ff. c. 2. 403, b, 28. und Bd. I, 617; über die zweite De an. I, 5. 409, b, 23 ff. c. 2. 404, b, 8. Bd. I, 543 f. Ich gebe auch hier von den vielen Einwürfen gegen Empedokles nur einen.

[6] De an. I, 5. 410, b, 27.

[7] Arist. findet diese Annahme schon bei Thales, hauptsächlich aber bei

---

Diogenes von Apollonia und Heraklit; vgl. De an. I, 5. 411, a, 7 ff. und dass. c. 2. 405, a, 19 ff. und unsern 1sten Bd. S. 152, 2. 192. 194. 460, 1. 4. 479 f.

[1] De an. II, 1. 413, a, 4: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον .... οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. Vgl. gen. an. II, 3. 736, b, 22 ff. 737, a, 7 ff. und S. 372, 3. 376, 1.

[2] Die Hauptstelle hierüber findet sich gen. an. II, 3. 736, b, 29: πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. Nicht das Feuer, sondern die Wärme, sei es nun die der Sonne oder die Lebenswärme der Thiere, erzeuge Lebendiges. τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σπέρμα τῆς γονῆς διαλύεται u. s. w. Da hier der Stoff, in welchem die Seele zunächst ihren Sitz hat, von den Elementen ausdrücklich unterschieden, und mit dem Stoff der Gestirne verglichen wird, lag es nahe, bei demselben an den Aether zu denken, welcher anderswo (s. o. 332, 7) fast mit denselben Worten beschrieben wird. Dem steht nun freilich im Wege, dass der Aether so wenig warm als kalt ist, und dass er, als das Element der wandellosen und kreisförmigen Bewegung, in den Gegensatz der irdischen Elemente und den Wechsel des Entstehens und Vergehens nicht eintreten kann. (S. o. 330 f. 360, 4 und die eingehende Erörterung Meyer's Arist. Thierk. 409 ff.) Auch wird ja jener Stoff nicht als Aether bezeichnet, sondern mit dem Aether nur verglichen, und sonst wird nie von einem ätherischen Stoff im Körper, sondern immer nur von der Lebenswärme und Lebensluft gesprochen. So De vita et m. 4. 469, b, 6: πάντα δὲ τὰ μόρια καὶ πᾶν τὸ σῶμα τῶν ζῴων ἔχει τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικήν· daher die Wärme des Lebendigen, die Kälte des Leichnams. ἀναγκαῖον δὴ ταύτης τὴν ἀρχὴν τῆς θερμότητος ἐν τῇ καρδίᾳ τοῖς ἐναίμοις εἶναι, τοῖς δ' ἀναίμοις ἐν τῷ ἀνάλογον· ἐργάζεται γὰρ καὶ πέττει τῷ φυσικῷ θερμῷ τὴν τροφὴν πάντα, μάλιστα δὲ τὸ κυριώτατον. Mit der Erkaltung des Herzens erlischt desshalb das Leben, διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν τῆς θερμότητος ἠρτῆσθαι πᾶσι, καὶ τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἐμπεπυρευμένης ἐν τοῖς μορίοις τούτοις (das Herz ist gleichsam der Heerd, auf welchem das Seelenfeuer brennt) ... ἀνάγκη τοίνυν

Seele die Form ihres Körpers ist, denn die Form ist weder ohne

---

ἅμα τό τε ζῆν ὑπάρχειν καὶ τὴν τοῦ θερμοῦ τούτου σωτηρίαν, καὶ τὸν καλούμενον θάνατον εἶναι τὴν τούτου φθοράν. part. an. II, 3, 650, a, 2: da die Nahrung nur durch die Wärme gekocht werden kann, bedürfen alle Pflanzen und Thiere einer ἀρχὴ θερμοῦ φυσική. c. 7. 652, a, 7 ff.: die Seele ist nicht Feuer, aber sie ist in einem feuerartigen Körper, sofern das Warme bei der Ernährung und der Bewegung ihr hauptsächlichstes Werkzeug ist. III, 5. 667, b, 26: τὴν τοῦ θερμοῦ ἀρχὴν ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ (wie die empfindende Seele) εἶναι. De respir. c. 8. 474, a, 25. b, 10: τὸ ζῆν καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις μετὰ θερμότητός τινός ἐστιν ... πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα. Der Sitz dieser Wärme ist im Herzen. Die übrigen Seelenkräfte können nicht ohne die ernährende sein, diese nicht ἄνευ τοῦ φυσικοῦ πυρός· ἐν τούτῳ γὰρ ἡ φύσις ἐμπεπύρευκεν αὐτήν. c. 13. 477, a, 16: die edleren Thiere haben mehr Wärme; ἅμα γὰρ ἀνάγκη καὶ ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας. c. 16. 478, a, 28: alle Thiere bedürfen der Abkühlung διὰ τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς ψυχῆς ἐμπύρωσιν. c. 21, Anf.: τοῦ θερμοῦ, ἐν ᾧ ἡ ἀρχὴ ἡ θρεπτική (welches 480, b, 1 gleichfalls πῦρ heisst). Ebd. c. 17. 479, a, 7 ff.: die ἀρχὴ τῆς ζωῆς geht aus, ὅταν μὴ καταψύχηται τὸ θερμὸν τὸ κοινωνοῦν αὐτῆς. Wenn daher durch's Alter die Lungen (beziehungsweise die Kiemen) trocken und unbeweglich werden, nimmt das Feuer (die Lebenswärme) allmählig ab, und geht bei leichten Anstössen ganz aus. διὰ γὰρ τὸ ὀλίγον εἶναι τὸ θερμὸν, ἅτε τοῦ πλείστου διαπεπνευκότος ἐν τῷ πλήθει τῆς ζωῆς, ... ταχέως ἀποσβέννυται. De an. II, 4, Schl.: ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν· διὸ πᾶν ἔμψυχον ἔχει θερμότητα. gen. an. II, 1. 732, a, 18: die edleren Thiere sind grösser; τοῦτο δ' οὐκ ἄνευ θερμότητος ψυχικῆς. c. 6. 743, a, 26: ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιττώματι. 744, a, 29: der Mensch hat die reinste θερμότης ἐν τῇ καρδίᾳ. Vgl. gen. an. II, 4. 740, b, 29: die ernährende Kraft der Seele bilde und ernähre Pflanzen und Thiere, χρωμένη οἷον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι. Nach gen. an. III, 11 (s. o. 321, 7) ist die Lebenswärme im πνεῦμα, die ἀρχὴ τοῦ πνεύματος ist (De somno 2. 456, a, 7) im Herzen, von dem alle thierische Wärme ausgeht; bei den Thieren, die kein Herz haben, ἐν τῷ ἀνάλογον τὸ σύμφυτον πνεῦμα ἀναφυσώμενον καὶ συνιζάνον φαίνεται (ebd. Z. 11). Dieses πνεῦμα σύμφυτον, welches den Thieren von Natur inwohne und nicht von aussen her in sie komme, geschieht noch öfters Erwähnung; nach gen. an. II, 6. 744, a, 3. V, 2. 781, a. 23. part. II, 16. 659, b, 17 füllt es die Geruchs- und Gehörgänge, und vermittelt die Empfindungen dieser zwei Sinne; part. an. III, 6. 669, a, 1 wird bemerkt, die blutlosen Thiere, deren innere Wärme geringer sei, brauchen nicht zu athmen, sondern das πνεῦμα σύμφυτον reiche für sie zur Abkühlung aus. Da aber dieses nach dem Obigen doch zugleich der Sitz der thierischen Wärme sein soll, so werden wir diess nur so verstehen dürfen, wie es respir. 9. 474, b, 31 ff. erklärt wird, dass bei denjenigen nichtathmenden Thieren, welche ausser der durch das umgebende Medium (Luft oder Wasser) bewirkten noch einer weiteren Abkühlung bedürfen, eine solche durch Hebung und Zusammenziehung des πνεῦμα ἔμφυτον bewirkt werde, indem sie mittelst derselben jenes Häutchen am Unterleib, von dem z. B. das Zirpen der Grillen herrührt, bewegen, und sich damit (denn so den Stoff, dem sie zukommt, noch ist sie selbst etwas Stoffliches [1]). Und aus demselben Gesichtspunkt ist auch die Frage nach der Einheit der Seele und des Leibes zu beantworten. Ihr Verhältniss ist ganz dasselbe, welches überhaupt zwischen der Form und dem Stoff stattfindet [2]), und die Frage, ob Seele und Leib Eins seien, ist ebenso verkehrt, wie wenn Jemand fragen wollte, ob es das Wachs und seine Form sei. Sie sind es und sind es nicht: ihrem Begriffe nach sind sie verschieden, ihrem Dasein nach untrennbar [3]); das Leben ist nicht eine Verbindung von Seele und Leib [4]), und das lebende Wesen nicht ein aus beiden Zusammengesetztes [5]), sondern die Seele

---

ist diess auch nach S. 475, a, 11. 669, b, 1 zu verstehen) Kühlung zufächeln. Neben diesen Stellen steht die Aeusserung gen. an. II, 3 sehr vereinzelt, und kann auch das σῶμα θειότερον τῶν στοιχείων, von dem sie redet, kein elementarischer Stoff, keine blosse ἀναθυμίασις sein, so ist es doch andererseits auch nicht möglich, ihm eine ätherische Natur beizulegen; Aristoteles scheint vielmehr hier etwas zu verlangen, wofür er in seiner sonstigen Lehre die Stelle offen zu lassen versäumt hat. Eine ausdrückliche Erörterung über das πνεῦμα ἔμφυτον giebt die unächte Schrift π. Πνεύματος, welche sich übrigens keineswegs auf diesen Gegenstand beschränkt; wie sich aber ihr Verfasser seine stoffliche Beschaffenheit vorstellt, erfährt man auch aus ihr nicht.

[1] S. o. 371, 1. 372, 3 und Metaph. VII, 10. 1035, b, 14: ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι. Ebd. VIII, 3. 1043, a, 35. De an. II, 2. 414, a, 12: wie in Allem die Form von dem Stoff zu unterscheiden ist, der sie aufnimmt, so ist auch die Seele τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν· τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια· ἐπεὶ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν, οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή. σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι. De an. II, 1. 412, b, 11 ff. wird diess so erläutert: wäre die Axt ein Naturwesen, so wäre das Axtsein seine Seele, wäre das Auge ein abgesondertes lebendes Wesen, so wäre es die Sehkraft (ὄψις), αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμός. Die Seele verhält sich zum Leibe, wie die Sehkraft zum Auge.

[2] S. o. S. 243, 2. 265, 1.

[3] De an. II, 1. 412, b, 6: die Seele ist die Entelechie eines organischen Leibes. διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καὶ τὸ οὗ ὕλη.

[4] Wie es vielleicht in der platonischen Schule, der Definition des Sterbens im Phädo 64, C entsprechend, definirt worden war.

[5] Metaph. VIII, 6. 1045, b, 11. Top. VI, 14, Anf.: das ζῆν und das ζῷον ist nicht eine σύνθεσις ἢ σύνδεσμος von Seele und Leib.

ist die im Leibe wirkende Kraft, der Leib das natürliche Werkzeug der Seele. Beide können daher so wenig getrennt werden, als das Auge und die Sehkraft [1]: nur der lebendige Leib ist wirklich ein Leib zu nennen [2], und nur diesem bestimmten Leib kann diese bestimmte Seele inwohnen [3]; die pythagoreïsche Vorstellung, als ob eine und dieselbe Seele die verschiedensten Leiber durchlaufen könnte, ist gerade so widersinnig, wie etwa die Behauptung, dieselbe Kunst könnte sich der verschiedensten Werkzeuge gleich gut bedienen, die Zimmermannskunst z. B. der Flöte so gut, wie der Axt [4].

Besteht nun das wahre Wesen jedes Dings in seiner Form, und das Wesen alles Gewordenen in seinem Zwecke [5], so wird diess auch von den lebenden Wesen gelten müssen. Jedes lebende Wesen ist eine kleine Welt, ein Ganzes, dessen Theile dem Zwecke des Ganzen als Werkzeuge zu dienen haben [6]. Jedes

---

[1] De an. II, 1. 413, a, 1: ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου ἡ ψυχή [sc. ἐντελέχειά ἐστιν]· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὁ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῷον.

[2] A. a. O. 412, b, 11. 20. 25. part. an. I, 1. 640, b, 33 ff. 641, a, 18. gen. an. II, 5. 741, a, 10. Meteor. IV, 12. 389, b, 31. 390, a, 10. Metaph. VII, 10. 1035, b, 24.

[3] De an. II, 2. 414, a, 21 (nach dem 376, 1 Angeführten): καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προςδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. Vgl. was S. 149, 1 aus Phys. II, 9 u. a. St. angeführt wurde.

[4] De an. I, 3. 407, b, 13: die Meisten (Arist. denkt zunächst an Plato) machen den Fehler, dass sie von der Verbindung der Seele mit dem Leib reden, οὐθὲν προςδιορίσαντες, διὰ τίν' αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προςδιορίζουσιν, ὥςπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα· δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν. παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι (vgl. S. 376, 1).

[5] S. o. S. 259, 4. 250, 2. 287. 321 ff. Gerade mit Beziehung auf die vorliegende Frage wird diess part. an. I, 1. 640, b, 28 ausgesprochen: ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.

[6] S. o. 371, 5 und Phys. VIII, 2. 252, b, 24: εἰ δ' ἐν ζῴῳ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ.

Werkzeug ist aber von der Verrichtung abhängig, für die es bestimmt ist; der Körper ist mithin um der Seele willen da, und die Beschaffenheit jedes Körpers ist durch die seiner Seele bestimmt[1]: die Natur giebt, wie ein verständiger Mann, einem Jedem nur das Werkzeug, das er gebrauchen kann[2]. Weit entfernt daher, mit der älteren Physik das Geistige aus dem Körperlichen abzuleiten, schlägt Aristoteles den umgekehrten Weg ein; das Seelenleben ist der Zweck, das körperliche das Mittel; wenn Anaxagoras gesagt hatte, der Mensch sei desswegen das vernünftigste Wesen, weil er Hände habe, so erklärt er seinerseits, dieser Satz sei nur dann wahr, wenn man ihn umkehre: der Mensch habe Hände, weil er das vernünftigste Wesen sei, denn das Werkzeug müsse sich nach dem Gebrauch richten, nicht der Gebrauch nach dem Werkzeug[3]. Gleichgültig ist freilich die Beschaffenheit des Werkzeugs für den Erfolg nicht: man kann nicht aus jedem Stoff und mit jedem Mittel Jedes machen[4]; diess schliesst aber nicht aus, dass die Wahl des Werkzeugs selbst von der Rücksicht auf seinen Zweck abhänge[5].

---

1) Part. an. I, 1. 640, b, 22 ff., wo zum Schlusse (641, a, 29): ὥστε καὶ οὕτως ἂν λεκτέον εἴη τῷ περὶ φύσεως θεωρητικῷ περὶ ψυχῆς μᾶλλον ἢ περὶ τῆς ὕλης, ὅσῳ μᾶλλον ἡ ὕλη δι' ἐκείνην φύσις ἐστὶν ἢ ἀνάπαλιν. c. 5. 645, b, 14: ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους . . . ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον. Metaph. VII, 10. 1035, b, 14 ff. De an. II, 4; s. o. 371, 2.

2) A. a. O. IV, 10. 687, a, 10: ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι. Ebd. c. 8. 684, a, 28: ἡ δὲ φύσις ἀποδίδωσιν ἀεὶ τοῖς χρῆσθαι δυναμένοις ἕκαστον ἢ μόνως ἢ μᾶλλον. III, 1. 661, b, 26 ff.: von den zur Vertheidigung dienenden, überhaupt den zum Leben selbst nicht unentbehrlichen organischen Theilen ἕκαστα ἀποδίδωσιν ἡ φύσις τοῖς δυναμένοις χρῆσθαι μόνοις ἢ μᾶλλον, μάλιστα δὲ τῷ μάλιστα. Daher pflegen die Vertheidigungsorgane den Weibchen ganz oder theilweise zu fehlen.

3) A. a. O. 687, a, 7—23, wo u. A., nach dem eben Angeführten: προσήκει γὰρ τῷ ὄντι αὐλητῇ δοῦναι μᾶλλον αὐλοὺς ἢ τῷ αὐλοὺς ἔχοντι προσθεῖναι αὐλητικήν· τῷ γὰρ μείζονι καὶ κυριωτέρῳ προςέθηκε τοὔλαττον, ἀλλ' οὐ τῷ ἐλάττονι τὸ τιμιώτερον καὶ μεῖζον . . . . τῷ οὖν πλείστας δυναμένῳ δέξασθαι τέχνας τὸ ἐπὶ πλεῖστον τῶν ὀργάνων χρήσιμον τὴν χεῖρα ἀποδέδωκεν ἡ φύσις.

4) S. o. 377, 3. 4. 149, 1.

5) Es steht daher mit dem vorhin Angeführten, sofern wir den aristotelischen Standpunkt festhalten, nur scheinbar im Widerspruch, wenn gen. an. II, 6. 744, a, 30 der Verstand des Menschen als Beweis für die εὐκρασία seines Centralorgans angeführt, part. an. II, 2. 648, a, 2 ff. c. 4. 651, a, 12 die

Gerade bei den organischen Wesen ist diess vielmehr augenscheinlich der Fall. Die Zweckmässigkeit, welche in der ganzen Natur waltet, kommt in ihnen am Vollständigsten zur Erscheinung ¹); von ihnen vor Allem gilt es, dass die Natur immer das Beste hervorbringt, was sie unter den gegebenen Umständen hervorzubringen vermag ²). Schon in der Ernährung und Entwicklung der organischen Körper lässt sich diese Zweckthätigkeit nicht verkennen. Die Ernährung ist nicht blos eine Wirkung der Wärme, wie man wohl geglaubt hat; wenn sie vielmehr auch mit Hülfe derselben erfolgt, so muss es doch immer die Seele sein, welche ihr ihr Maass setzt und sie auf ein bestimmtes Erzeugniss als ihr Ziel hinlenkt ³). Ebensowenig lässt sich das Wachsthum der Pflanzen mit Empedokles daraus erklären, dass sich die feurigen Stoffe in ihnen nach oben, die erdigen nach unten

---

grössere Verständigkeit von einem dünneren und kälteren Blut hergeleitet, ebd. IV, 10. 686, b, 22 der geringere Verstand der Thiere Kinder und Zwerge aus der erdigen und unbeweglichen Natur ihres Seelenorgans erklärt, De respir. 13. 477, a, 16 den wärmeren Thieren eine edlere Seele zugetheilt, und De an. II, 9. 421, a, 22 gesagt ist: hinsichtlich des Tastsinns übertreffe der Mensch alle andern Geschöpfe, διὸ καὶ φρονιμώτατόν ἐστι τῶν ζῴων; auch unter den Menschen seien die, welche ein weiches Fleisch und desshalb ein zartes Gefühl haben, geistig begabter. (Vgl. auch Metaph. I, 1. 980, b, 23.) Die geistige Thätigkeit kann immerhin in ihrer Erscheinung an gewisse Bedingungen geknüpft sein, wenn auch diese nur um ihretwillen eintreten: was an sich das Ursprüngliche und Bestimmende ist, erscheint in der zeitlichen Entwicklung als das Spätere und Bedingte; vgl. part. an. II, 1. 646, a, 24. Bei weiterer Erwägung lässt sich aber freilich das Dialektische dieses Verhältnisses nicht verkennen. Die Seele soll sich nur so weit entwickeln können, als ihr Körper es verstattet, und der Körper nur so beschaffen sein, wie seine Seele ihn gebrauchen kann — was ist hier das Erste und Maassgebende? Wenn es die Seele ist, warum hat sie nicht einen Leib, der ihr eine höhere Entwicklung möglich macht? Wenn es der Leib ist, wie kann er als ein blos dienendes Werkzeug der Seele betrachtet werden?

1) Meteor. IV, 12; s. o, 329, 1.

2) M. s. die S. 322 ff. beigebrachten Aeusserungen, welche sich grossentheils zunächst auf die organische Natur beziehen.

3) De an. II, 4. 416, a, 9: δοκεῖ δὲ τισιν ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἁπλῶς αἰτία τῆς τροφῆς καὶ τῆς αὐξήσεως εἶναι .... τὸ δὲ συναίτιον μέν πώς ἐστιν, οὐ μὴν ἁπλῶς γε αἴτιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ψυχή. ἡ μὲν γὰρ τοῦ πυρὸς αὔξησις εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν ᾖ τὸ καυστὸν, τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως· ταῦτα δὲ ψυχῆς, ἀλλ᾽ οὐ πυρὸς καὶ λόγου μᾶλλον ἢ ὕλης. Vgl. S. 380, 3 und über das αἴτιον und συναίτιον S. 250, 2. 324, 2.

bewegen, denn was hält beide zusammen und verhindert sie sich zu trennen?[1] Nicht anders verhält es sich mit der Bildung des Organismus. Bei einem lebendigen Leibe handelt es sich nicht um seine einzelnen stofflichen Bestandtheile, sondern wesentlich um die eigenthümliche Verbindung dieser Theile, um die Form des Ganzen, dem sie angehören[2]. Auch die Entstehung desselben lässt sich nicht blos aus den elementarischen, im Stoff als solchem wirkenden Kräften, sondern nur aus der Wirkung der Seele erklären, welche sich jener Kräfte als ihrer Werkzeuge zur Gestaltung des Stoffes bedient[3]. Die Natur schafft nur die Organe, welche für den Zweck jedes Organismus nöthig sind, und sie schafft dieselben in der Aufeinanderfolge, die ihrer Bestimmung gemäss ist[4]. Zuerst bildet sie die Theile, von welchen das Leben und Wachsthum jedes Wesens in letzter Beziehung ausgeht[5], hernach die übrigen Haupttheile des Organismus, zuletzt die Werkzeuge, deren sich dieser für einzelne Verrichtungen bedient[6]; zuerst entwickelt sich die ernährende Seele, als die allgemeine Grundlage des Lebens, erst in der

---

[1] A. a. O. 415, b, 28 ff.

[2] Part. an. I, 5. 645, a, 30: wie der, welcher von einem Haus oder Geräthe redet, nicht seinen Stoff meint, sondern die ὅλη μορφὴ, so redet auch der Naturforscher περὶ τῆς συνθέσεως καὶ τῆς ὅλης οὐσίας, ἀλλὰ μὴ περὶ τούτων ἃ μὴ συμβαίνει χωριζόμενά ποτε τῆς οὐσίας αὐτῶν.

[3] Gen. an. II, 4. 740, b, 12: ἡ δὲ διάκρισις γίγνεται τῶν μορίων (bei der Bildung des Fötus) οὐχ ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι, διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον (also wie beim elementarischen Process); denn in diesem Fall würden die gleichartigen Bestandtheile, Fleisch, Knochen u. s. f. in getrennte Massen zusammengehen; ἀλλ' ὅτι τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεως δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷον φύσει τὸ ζῷον, καὶ ἔνεστι δυνάμει τὰ μόρια ἐνεργείᾳ δ' οὐθέν .. καὶ ὅτι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν, ὅταν θίγωσιν, .. εὐθὺς τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει... ὥσπερ δὲ τὰ ὑπὸ τῆς τέχνης γινόμενα γίνεται διὰ τῶν ὀργάνων, ἔστι δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν διὰ τῆς κινήσεως αὐτῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τῆς τέχνης, ἡ δὲ τέχνη μορφὴ τῶν γιγνομένων ἐν ἄλλῳ, οὕτως ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις, ὥσπερ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ζῴοις καὶ τοῖς φυτοῖς ὕστερον ἐκ τῆς τροφῆς ποιεῖ τὴν αὔξησιν, χρωμένη οἷον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι (ἐν γὰρ τούτοις ἡ κίνησις ἐκείνης καὶ λόγῳ τινὶ ἕκαστον γίνεται) οὕτω καὶ ἐξ ἀρχῆς συνίστησι τὸ φύσει γιγνόμενον.

[4] A. a. O. II, 6. 744, a, 36: ἐπεὶ δ' οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὐδὲ μάτην ἡ φύσις, δῆλον ὡς οὐδ' ὕστερον οὐδὲ πρότερον. ἔσται γὰρ τὸ γεγονὸς μάτην ἢ περίεργον.

[5] Bei den Thieren das Herz oder das ihm entsprechende Organ; gen. an. II, 1. 735, a, 23.

[6] Gen. an. II, 6. 742, a, 16—b, 6. c. 1. 734, a, 12—26.

Folge die Seelenthätigkeiten, durch welche sich jede Stufe über die vorangehenden erhebt, zuerst entsteht ein lebendes Wesen, dann erst dieses bestimmte lebende Wesen [1]). Aus demselben Grunde findet bei der Auflösung des Organismus die umgekehrte Ordnung statt: das, was zum Leben am Wenigsten entbehrt werden kann, erstirbt zuletzt, das Entbehrlichere zuerst, so dass also die Natur hier kreisförmig zu ihrem Anfang zurückkehrt [2]). An allen Theilen und Thätigkeiten der lebenden Wesen fällt die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung in die Augen und sie lassen sich nur aus dieser Zweckbeziehung erklären. Dieser Gesichtspunkt ist es daher, welchen der Philosoph bei seinen Untersuchungen über den thierischen Leib in den Vordergrund stellt; denn die wesentlichen und entscheidenden Ursachen sind ja, nach seiner oft wiederholten Erklärung, die Endursachen. Er sucht zu zeigen, dass jedes Organ genau so beschaffen sei, wie es beschaffen sein musste, um seiner Bestimmung, nach Maassgabe der vorhandenen Mittel, am Besten zu entsprechen [3]). Er weist nach, wie jedem Thiere mit Rücksicht auf seine Lebensweise eigenthümliche Werkzeuge verliehen oder die gemeinsamen Organe seiner Gattung nach seinem besonderen Bedürfniss umgestaltet seien [4]). Er fasst auch das gegenseitige Verhältniss der ein-

---

1) Gen. an. II, 3. 736, a, 27 — b, 14 (vgl. 737, b, 17. c. 1. 735, a, 4 ff.): im Samen ist die Seele, so weit sie überhaupt an einen körperlichen Stoff geknüpft ist, der Möglichkeit nach enthalten; in der Entwicklung des lebenden Wesens tritt zuerst die ernährende, dann die empfindende und denkende Seele hervor, zuerst bildet sich ein ζῷον, dann erst ein bestimmtes ζῷον, Pferd, Mensch u. s. w. ὕστερον γὰρ γίνεται τὸ τέλος, τὸ δ' ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος.

2) Ebd. c. 5. 741, b, 18: dass das Herz das Centralorgan ist, zeigt sich auch beim Tode; ἀπολείπει γὰρ τὸ ζῆν ἐντεῦθεν τελευταῖον, συμβαίνει δ' ἐπὶ πάντων τὸ τελευταῖον γινόμενον πρῶτον ἀπολείπειν, τὸ δὲ πρῶτον τελευταῖον, ὥσπερ τῆς φύσεως διαυλοδρομούσης καὶ ἀνελιττομένης ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὅθεν ἦλθεν. ἔστι γὰρ ἡ μὲν γένεσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἡ δὲ φθορὰ ἐκ τοῦ ὄντος πάλιν εἰς τὸ μὴ ὄν.

3) Die Belege, von denen uns die wichtigsten auch noch später vorkommen werden, giebt die ganze Schrift über die Theile der Thiere von Anfang bis zu Ende, und viele Stellen der übrigen zoologischen und anthropologischen Schriften.

4) So hat z. B. der Elephant an seinem Rüssel ein ihm eigenthümliches Organ zunächst desshalb, weil er zugleich Land- und Sumpfthier ist, um bei längerem Aufenthalt im Wasser bequem athmen zu können; part. an. II, 16. 658, b, 33 ff. So richtet sich bei den Vögeln die Form ihrer Schnäbel nach

zelnen Körpertheile in's Auge: er unterscheidet die Hauptorgane, welche dem Lebenszweck unmittelbar dienen, und diejenigen, welche ihnen zum Schutz und zur Erhaltung beigegeben sind [1]; er bemerkt, dass die Natur den edelsten und den schwächsten Theilen immer den stärksten Schutz verleihe [2], dass sie da, wo ein Organ seinem Zweck nicht genüge, ein anderes dafür schaffe oder umbilde [3], dass sie Organe von entgegengesetzter Beschaffenheit neben einander stelle, um ihre Wirkungen durch einander zu mässigen und zu ergänzen [4]. Dabei ist Aristoteles weit entfernt, den Einfluss der Nothwendigkeit zu verkennen, welche hier, wie überall, mit der Zweckthätigkeit der Natur zusammenwirkt [5]; er verlangt vielmehr ausdrücklich, dass der Naturforscher beiderlei Ursachen gleichsehr nachweise [6]. Nur um so entschiedener hält er aber daran fest, dass die physikalischen Ursachen als blosse Mittel für die Naturzwecke, ihre Nothwendigkeit als eine bedingte zu betrachten sei [7], nur um so höher ist seine Bewunderung der Weisheit, mit welcher die Natur die geeigneten Stoffe zu benützen, die

---

der Art ihrer Ernährung, wie a. a. O. III, 1. 662, b, 1 ff. IV, 12. 693, a, 10 ff. an Raubvögeln, Baumspechten, Raben, Körner- und Insektenfressern, Wasser- und Sumpfvögeln im Einzelnen nachgewiesen wird. So haben (ebd. IV, 13. 696, b, 24) die Delphine und Selacher das Maul oben, damit andere Thiere ihnen leichter entgehen können, und damit sie selbst eher davor bewahrt bleiben, sich durch Gefrässigkeit zu schaden.

[1] Das Fleisch z. B. ist das unmittelbare Werkzeug der empfindenden Seele, Knochen dagegen, Sehnen, Adern, Haut, Haare, Nägel u. s. w. sind nur um seinetwillen da, wie part. an. II, 8 ausgeführt ist. Vgl. auch S. 380, 6.

[2] Part. II, 14. 658, b, 2 ff. III, 11. 673, b, 8. IV, 10. 690, b, 9.

[3] Ebd. IV, 9. 685, a, 30.

[4] Ebd. II, 7. 652, a, 31: ἀεὶ γὰρ ἡ φύσις μηχανᾶται πρὸς τὴν ἑκάστου ὑπερβολὴν βοήθειαν τὴν τοῦ ἐναντίου παρεδρίαν, ἵνα ἀνισάζῃ τὴν θατέρου ὑπερβολὴν θάτερον. b, 16: ἐπεὶ δ' ἅπαντα δεῖται τῆς ἐναντίας ῥοπῆς, ἵνα τυγχάνῃ τοῦ μετρίου καὶ τοῦ μέσου, so wurde dem Herzen das Gehirn gegenübergestellt.

[5] M. s. hierüber S. 250, 2. 325.

[6] S. a. a. O. und part. an. I, 1. 643, a, 14: δύο τρόποι τῆς αἰτίας καὶ δεῖ λέγοντας τυγχάνειν μάλιστα μὲν ἀμφοῖν u. s. w. (Vgl. Plato Tim. 46, E; 1ste Abth. 487, 4.) So stellt er auch bei der Betrachtung der einzelnen Theile nicht selten beide Gesichtspunkte neben einander, z. B. part. II, 14. 658, b, 2: der Mensch hat die dichtesten Kopfhaare, ἐξ ἀνάγκης μὲν διὰ τὴν ὑγρότητα τοῦ ἐγκεφάλου καὶ διὰ τὰς ῥαφὰς, . . . ἕνεκεν δὲ βοηθείας, ὅπως σκεπάζωσι u. s. f.

[7] Die Nachweise wurden schon S. 250, 2. 324, 2 gegeben.

widerstrebenden zu überwinden weiss. Haushälterisch mit ihren Mitteln gebraucht sie auch die Abfälle des thierischen Lebens zu nützlichen Zwecken, nichts lässt sie verloren gehen [1]), Alles verwendet sie so viel wie möglich [2]); wenn sie mit Einem Organ ausreichen kann, giebt sie einem Thiere nicht mehrere, welche die gleiche Bestimmung hätten [3]); wenn sie gewisser Stoffe bedarf, um einem Körpertheil eine stärkere Entwicklung zu geben, verkürzt sie lieber einen andern, der neben jenem entbehrlich erscheint [4]); wenn sie durch Ein Organ mehrere Zwecke verwirklichen

---

1) S. o. 326, 1.

2) So sind z. B. (part. an. III, 14. 675, b, 17 ff.) die Gedärme deshalb eng und vielfach gewunden, ὅπως ταμιεύηται ἡ φύσις καὶ μὴ ἀθρόος ᾖ ἡ ἔξοδος τοῦ περιττώματος, und zwar vorzugsweise bei den Thieren, welche zu einer mässigen Lebensweise bestimmt sind. Aehnlich schon Plato Tim. 72, E.

3) So führt Aristoteles part. an. III, 2 aus, dass den verschiedenen Thieren verschiedene Schutzmittel verliehen seien, den einen Hörner, den andern Klauen, den einen Grösse, den andern Schnelligkeit, noch anderen widerliche Exkremente; ἅμα δ' ἱκανὰς καὶ πλείους βοηθείας οὐ δέδωκεν ἡ φύσις τοῖς αὐτοῖς. So bemerkt er ebd. IV, 12. 694, a, 12, dass Vögel, die einen Sporn haben, nicht zugleich krumme Klauen besitzen; αἴτιον δ' ὅτι οὐδὲν ἡ φύσις ποιεῖ περίεργον. So respir. 10. 476, a, 6 ff.: Kiemen und Lungen seien nie beisammen, ἐπεὶ μάτην οὐδὲν ὁρῶμεν ποιοῦσαν τὴν φύσιν, δυοῖν δ' ὄντοιν θάτερον ἂν ἦν μάτην (und vorher: ἓν δ' ἐφ' ἓν ὄργανον χρήσιμον). So part. III, 14. 674, a, 19 ff.: die Thiere, welche vollkommenere Kauwerkzeuge besitzen (die ἀμφώδοντα), seien mit einfacheren Verdauungswerkzeugen ausgerüstet, die, welchen jene fehlen, haben dafür mehrere Mägen; und nachdem er mehrere Thierklassen genannt hat, die zu den ersteren gehören, führt er 674, a, 28 fort: eine Ausnahme machen solche, die wegen ihrer Grösse und ihrer rauhen Nahrung mit Einem Magen nicht ausreichen, wie das Kameel; dieses sei in Zähnen und Magen den hörnertragenden ähnlich διὰ τὸ ἀναγκαιότερον εἶναι αὐτῇ τὴν κοιλίαν ἔχειν τοιαύτην ἢ τοὺς προσθίους ὀδόντας, diese entbehre es ὡς οὐδὲν ὄντας προὔργου.

4) Gen. an. III, 1. 749, b, 34: Magere haben grösseres Zeugungsvermögen; ἡ γὰρ εἰς τὰ κῶλα τροφὴ τρέπεται τοῖς τοιούτοις εἰς περίττωμα σπερματικόν· ὃ γὰρ ἐκεῖθεν ἀφαιρεῖ ἡ φύσις, προςτίθησιν ἐνταῦθα. part. an. II, 14. 658, a, 31: bei langschwänzigen Thieren sind die Schwänze kürzer, bei kurzschwänzigen stärker behaart, und ähnlich verhält es sich mit andern Körpertheilen; πανταχοῦ γὰρ ἀποδίδωσι [ἡ φύσις] λαβοῦσα ἑτέρωθεν πρὸς ἄλλο μόριον, vgl. ebd. c. 9. 655, a, 27: ἅμα δὲ τὴν αὐτὴν ὑπεροχὴν εἰς πολλοὺς τόπους ἀδυνατεῖ διανέμειν ἡ φύσις. Zur weiteren Erläuterung bemerkt Meyer Arist. Thierk. 468, den ich in diesem ganzen Abschnitt dankbar benütze: „So verwendet nun die Natur den erdigen Ausscheidungsstoff entweder zu Hörnern oder doppelten Zahnreihen“ (part. an. III, 2. 663, b, 31. 664, a, 8 — oder auch, wie beim Kameel,

kann, benützt sie es für dieselben [1], wiewohl sie andererseits, wo diess nicht angeht, reich genug ist, um in ihrer Einrichtung nicht zu kargen [2]; von den verschiedenen Stoffen, welche ihr zur Verwendung vorliegen, gebraucht sie die besseren für die edleren, die schlechteren für die geringeren Körpertheile [3]. Selbst in dem Fall aber, wo sich von einzelnen Bildungen kein bestimmter Nutzen nachweisen lässt, sind sie darum noch nicht zwecklos; sondern ihr Zweck kann, wie Aristoteles glaubt, auch in der Gestalt als

---

zu einem harten Gaumen ebd. c. 14. 674, b, 2). „Der am ganzen Leib behaarte Bär hat dafür einen verkümmerten Schwanz (ebd. II, 14. 658, a, 36). Da bei den Säugethieren der erdige Stoff schon zum Schwanz verwendet ist, haben sie keine fleischigen Beine wie der Mensch (ebd. IV, 10. 689, b, 21). Da der erdige Stoff bei den Selachern für die Dicke ihrer Haut verbraucht wird, haben sie ein Knorpelskelet (ebd. II, 9. 655, a, 23)." Weitere Beispiele führt Meyer aus part. an. II, 13. 657; b, 7. IV, 9. 685, a, 24 an. Vgl. auch part. an. III, 2. 663, a, 31.

[1] So der Mund, welcher bei den verschiedenen Thieren neben der gemeinsamen Verrichtung der Nahrungsaufnahme noch verschiedene andere hat und demgemäss verschieden gebildet ist; ἡ γὰρ φύσις . . · τοῖς κοινοῖς πάντων μορίοις εἰς πολλὰ τῶν ἰδίων καταχρῆται . . . . ἡ δὲ φύσις πάντα συνήγαγεν εἰς ἕν, ποιοῦσα διαφορὰν αὐτοῦ τοῦ μορίου πρὸς τὰς τῆς ἐργασίας διαφοράς. (Part. an. III, 1. 662, a, 18 vgl. respir. c. 11, Anf.) So die Zunge (respir. a. a. O. part. II, 17). So die Hand, welche (part. IV, 10. 687, a, 19) οὐχ ἓν ὄργανον ἀλλὰ πολλὰ ist; ἔστι γὰρ ὡσπερεὶ ὄργανον πρὸ ὀργάνων, sie ist (b, 2) καὶ ὄνυξ καὶ χηλὴ καὶ κέρας καὶ δόρυ καὶ ξίφος καὶ ἄλλο ὁποιονοῦν ὅπλον καὶ ὄργανον u. s. w. So die Brüste der Weiber a. a. O. IV, 10. 688, a, 19 ff., der Rüssel der Elephanten a. a. O. II, 16. 659, a, 20, die Schwänze der Thiere ebd. IV, 10. 690, a, 1 u. A.

[2] Part. an. IV, 6. 683, a, 22: ὅπου γὰρ ἐνδέχεται χρῆσθαι δυσὶν ἐπὶ δύ' ἔργα καὶ μὴ ἐμποδίζειν πρὸς ἕτερον, οὐδὲν ἡ φύσις εἴωθε ποιεῖν ὥσπερ ἡ χαλκευτικὴ πρὸς εὐτέλειαν ὀβελισκολύχνιον· (hierüber vgl. Göttling De Machæra Delphica. Ind. lect. Jen. 1856. S. 8;) ἀλλ' ὅπου μὴ ἐνδέχεται καταχρῆται τῷ αὐτῷ ἐπὶ πλείω ἔργα. Polit. I, 2. 1252, b, 1: οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον. Dass dieser Grundsatz mit dem bisher besprochenen der Sparsamkeit nicht ausgeglichen ist, muss ich Meyer (a. a. O. 470) einräumen; und würde auch Aristoteles in dem ὅπου ἐνδέχεται wohl das Mittel gefunden haben, beide zu vereinigen, so wird sich doch eine gewisse Willkühr in ihrer Anwendung nicht läugnen lassen.

[3] Gen. an. II, 6. 744, b, 11 ff., wo der Haushalt der Natur in dieser Beziehung einem menschlichen Haushalt verglichen wird, in dem ja auch die Freien die beste Nahrung erhalten, das Gesinde schlechtere, die Hausthiere die geringste.

solcher und ihrer Symmetrie liegen [1], und es sind aus diesem Grunde manchen Thieren Organe verliehen, oder in ihrem Körper wenigstens angedeutet, deren sie für sich nicht bedürfen [2]. Nur wo sich durchaus keine Zweckbeziehung mehr entdecken lassen will, entschliesst sich der Philosoph, eine Erscheinung auf den Zufall oder die blinde Nothwendigkeit zurückzuführen [3].

Die Zweckthätigkeit der Natur kommt aber, wie früher gezeigt wurde (S. 326 ff.), in einem allmähligen Fortschritt, einer stufenweisen Entwicklung, zur Erscheinung. Die mancherlei Lebens- und

---

[1] So betrachtet er es namentlich als ein allgemeines Bildungsgesetz, dass alle Organe gedoppelt (διφυῆ) vorkommen, weil der Körper überhaupt unter dem Gegensatz des Oben und Unten, Vorn und Hinten, Rechts und Links stehe (part. an. III, 7, Anf. c. 5. 667, b, 31 ff.), und auch wo ein Organ anscheinend nur einfach vorhanden ist, bemüht er sich, seine Duplicität nachzuweisen (a. a. O. 669, b, 21: διόπερ καὶ ὁ ἐγκέφαλος βούλεται διμερὴς εἶναι πᾶσι καὶ τῶν αἰσθητηρίων ἕκαστον. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἡ καρδία ταῖς κοιλίαις. Ebenso die Lunge). Ein anderes typisches Gesetz ist es, dass die edleren Theile wo möglich nach oben vorne und rechts liegen, weil diese die besseren Seiten sind; part. an. III, 3. 665, a, 23. b, 20. c. 5. 667, b, 34 vgl. c. 7. 670, b, 20. c. 9. 672, a, 24. c. 10. 672, b, 19 ff. Derselben ästhetisch-teleologischen Betrachtungsweise gehört es an, wenn part an. II, 14. 658, a, 15 ff. bemerkt ist, die Menschen seien vorne stärker behaart, als hinten, weil die Vorderseite die edlere (τιμιωτέρα) sei und desshalb mit Recht vollkommeneren Schutz habe, und wenn ebd. Z. 30 die Schwanzhaare der Pferde u. s. w. einfach als Schmuck bezeichnet werden.

[2] So haben die Hirschkühe, obwohl ohne Geweih, die gleichen Zähne, wie sie die männlichen Hirsche wegen ihres Geweihs haben, weil sie doch zur φύσις κερατοφόρος gehören; ähnlich haben bei gewissen Krebsen die Weibchen die Scheeren, welche eigentlich nur den Männchen zukommen, ὅτι ἐν τῷ γένει εἰσὶ τῷ ἔχοντι χηλάς (part. an. III, 2. 664, a, 3. IV, 8. 684, a, 33). Die Milz, nur den lebendiggebärenden Thieren nothwendig und desshalb bei ihnen stärker entwickelt, soll doch bei allen als eine Art Gegengewicht der Leber wenigstens andeutungsweise (πάμμικρον ὥσπερ σημείου χάριν) vorhanden sein, weil diese mehr auf der rechten Seite liegt, und ihr daher auf der linken ein anderes Organ entsprechen muss, ὥστ' ἀναγκαῖον μέν πως, μὴ λίαν δ' εἶναι πᾶσι τοῖς ζῴοις (part. an. III, 7. 669, b, 26 ff. c. 4. 666, a, 27 vgl. H. an. II, 15. 506, a, 12); ebenso hat der Affe, weil er doch noch zu den Vierfüsslern gehört, einen Schwanzansatz ὅσον σημείου χάριν, H. an. II, 8. 502, b, 22. c. 1. 498, b, 13. Zu dem Vorstehenden vgl. m. Meyer S. 464 f.

[3] Ein solches Nebenprodukt ohne Zweck, ein περίττωμα, ist nach Aristoteles (part. an. IV, 2. 677, a, 11 ff. s. o. 252, 2) die Galle; ebenso das Geweih der Hirsche ebd. III, 2. 664, a, 6. Ueber Naturnothwendigkeit und Zufall s. m. S. 250 ff.

Seelenthätigkeiten kommen nicht allen lebenden Wesen in gleicher Vollständigkeit zu, sondern es sind verschiedene Formen der Beseelung, verschiedene Theile der Seele zu unterscheiden, nach deren Besitz die Stufen des Seelenlebens sich richten. Die Pflanzen sind auf die Ernährung und Fortpflanzung beschränkt, es ist nur die ernährende Seele, die in ihnen wirkt [1]. Bei den Thieren tritt zu dieser die empfindende Seele hinzu, denn die Empfindung ist das allgemeinste Merkmal, wodurch sich das Thier von der Pflanze unterscheidet [2]. Die niedrigste Art der Empfindung, welche allen Thieren zukommt, ist der Tastsinn; schon mit ihm ist auch das Gefühl der Lust und der Unlust und die Begierde, zunächst die Begierde nach Nahrung, gegeben [3]. Bei einem Theil der lebenden Wesen verbindet sich mit der Empfindung die Ortsbewegung, welche gleichfalls noch der thierischen Seele angehört [4]; bei dem Menschen kommt zu der ernährenden und empfindenden Seele die dritte und höchste Seelenkraft, die Vernunft [3]. Nur in diesen verschiedenen Formen ist die Seele vorhanden [4]; diese selbst aber stehen zu einander in dem Verhältniss, dass die höheren Formen nicht ohne die niederen sein können, wohl aber diese ohne jene [1]: das Seelenleben bildet eine fortlaufende Entwicklungsreihe, in der jede folgende Stufe die sämmtlichen vorangehenden in sich enthält. So wird hier die platonische Lehre von den Theilen der Seele, nicht gegen den Sinn ihres ersten Urhebers, wenn auch in veränderter Fassung, auf alles Lebendige angewendet [2], um in der ganzen or-

---

[1] De an. II, 2 (s. o. 370, 3). Ebd. 413, b, 7: θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φυτὰ μετέχει. c. 3, Anf. c. 4. 415, a, 23: ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐστι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ᾗς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι. Hist. an. VIII, 1. 588, b, 24. gen. an. I, 23. 731, a, 24 wird nur die Erzeugung als eigenthümliche Thätigkeit der Pflanzenseele hervorgehoben, und De an. II, 4. 416, b, 23 bemerkt: ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προςαγορεύειν δίκαιον, τέλος δὲ τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτὸ, εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὴ οἷον αὐτό. Dagegen zeigt gen. an. II, 4. 740, b, 34 ff. (vgl. c. 1. 735, a, 16), dass es Eine und dieselbe seelische Kraft sei, welche zuerst die Bildung und in der Folge die Ernährung des Leibes bewirke, nur dass jenes die grössere Leistung sei; εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ, αὕτη ἐστὶ καὶ ἡ γεννῶσα· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ φύσις ἡ ἑκάστου, ἐνυπάρχουσα καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν ζῴοις πᾶσιν.

[2] De an. II, 2. 413, b, 1: τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον ἔχοντα δ' αἴσθησιν ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. De sensu c. 1. 436, b, 10. De juvent. c. 1. 467, b, 18—27. part. an. II, 10. 655, a, 32. 656, b, 3. IV, 5. 681, a, 12. ingr. an. c. 4. 705, a, 26 ff. b, 8. gen. an. I, 23. 731, a, 30. II, 1. 732, a, 11. Die meisten von diesen Stellen bemerken ausdrücklich den Unterschied des ζῶν und des ζῷον.

[3] De an. II, 2. 413, b, 4 ff. 21 ff. c. 3. 414, b, 1—16. 415, a, 3 ff. III, 12. 434, b, 11 ff. c. 13, 435, b, 17 ff. De sensu 1. 436, b, 10—18. part. an. II, 17. 661, a, 6. H. an. I, 3. 489, a, 17. De somno 1. 454, b, 29. c. 2, Anf. Wenn hiebei bald nur die ἁφὴ, bald die ἁφὴ καὶ γεῦσις als Eigenschaft aller Thiere genannt wird, so erledigt sich dieser scheinbare Widerspruch durch die Bemerkung, dass Arist. den Geschmack als eine Unterart des Tastsinns betrachtete; De sensu 2. 438, b, 30. De an. II, 9. 421, a, 19. II, 10, Anf. III, 12. 434, b, 18.

[4] De an. II, 3. 414, b, 16.

---

1) A. a. O. II, 3. 414, b, 18 (vgl. III, 3. 427, b, 6. gen. an. I, 23. 731, a, 30 ff.): ἑτέροις δὲ [τῶν ζῴων ὑπάρχει] καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερόν ἐστιν ἢ καὶ τιμιώτερον. Ueber den letzteren Beisatz später, bei der Erörterung über die Arten der lebenden Wesen.

2) De an. II, 3. 414, b, 19: so wenig es eine Figur überhaupt ausser dem Dreieck, Viereck u. s. f. giebt, ebensowenig eine Seele ausser den angegebenen ψυχαί.

3) A. a. O. 414, b, 28: παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν ... ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς. πάλιν δ' ἄνευ μὲν τοῦ ἁπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἁφὴ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει ... καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικὸν, τὰ δ' οὐκ ἔχει. τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν (diess, weil den ζῷα ἄφθαρτα, den Gestirnen, ein reiner νοῦς zukommt), τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμὸς, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἕτερος λόγος (hierüber später). Ebd. c. 2. 413, a, 31 über das θρεπτικόν: χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατὸν, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς. Vgl. I, 5, Schl. De somno 1. 454, a, 11.

4) Aristoteles tadelt zwar (De an. III, 9. 10. 432, a, 22 ff. 433, a, 31 ff.) die platonische Dreitheilung, weil man, wenn man einmal nach den Seelenvermögen theile, weit mehr Theile erhalten würde, das θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, φανταστικὸν, νοητικὸν, βουλευτικὸν, ὀρεκτικὸν, denn die Verschiedenheit zwischen diesen sei grösser, als zwischen dem ἐπιθυμητικὸν und θυμικὸν, und De an. I, 5. 411, b, 5 hält er Plato die Frage entgegen: τί οὖν ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν εἰ μεριστὴ πέφυκεν; Der Leib könne diess nicht sein, da ja vielmehr die Seele den Leib zusammenhalte; sollte es eine unkörperliche Kraft sein, so wäre diese die eigentliche Seele. Dann müsste man aber sofort wieder fragen, ob sie eintheilig oder mehrtheilig sei. Wenn jenes: warum es dann nicht ebensogut die Seele selbst sein könne; wenn dieses, so müsste für die Theile des συνέχον wieder ein συνέχον gesucht werden, und so in's Unendliche. Folgerichtig müsste

ganischen Natur die Entwicklung einer und derselben belebenden Kraft zu erkennen, welche sich von ihrer niedersten Erscheinung bis zur höchsten emporarbeitet.

Dieser fortschreitenden Entwicklung des Seelenlebens entspricht die Erscheinung, deren Wahrnehmung den Philosophen ohne Zweifel zunächst auf jene Annahme geführt hat, der stetige Fortschritt der organischen Natur vom Unvollkommeneren und Dürftigeren zu vollkommeneren und reicheren Erzeugnissen. „Die Natur, sagt er, macht den Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen so

---

endlich jeder Seelentheil in einem bestimmten Theil des Leibes seinen Sitz haben, was doch offenbar weder in Betreff der Vernunft der Fall sei, die gar kein leibliches Organ hat, noch in Betreff der niederen Seele, welche bei Thieren und Pflanzen, die zertheilt fortleben, in jedem dieser Theile ganz sei. Indessen redet Aristoteles selbst doch auch von Theilen der Seele (s. o. 386, 1. De vita 1. 467, b, 16), und wenn er allerdings einen Anlauf nimmt, in dieser Vielheit die Einheit des Seelenlebens strenger, als Plato, festzuhalten, so werden wir doch finden, dass ihm diess in der Wirklichkeit gleichfalls nicht gelingt, und dass namentlich sein νοῦς den niederen Theilen innerlich so fremd bleibt, als Plato's unsterblicher Seelentheil. Seine Abweichung von Plato erscheint daher im Princip nicht so bedeutend, und wenn er die Formen des Seelenlebens theilweise anders bestimmt, so weist doch auch Plato von seinen drei Seelentheilen den untersten den Pflanzen, den mittleren den Thieren zu, und auch er nimmt an, dass der höhere Theil die niederen voraussetze, aber nicht umgekehrt; s. 1ste Abth. S. 539. Der Hauptunterschied der beiden Philosophen besteht darin, dass Plato bei der Untersuchung über die Theile der Seele zunächst von ethischen, Aristoteles von naturphilosophischen Gesichtspunkten ausgeht. Viel zu weit geht dagegen Strümpell's Behauptung (Gesch. d. theor. Phil. 324 ff.), welche auch schon Brandis II, b, 1168 f. mit Recht zurückgewiesen hat, dass Aristoteles einem und demselben Wesen nicht blos verschiedene Seelenkräfte oder Seelentheile, sondern verschiedene Seelen beilege, dem Menschen vier, dem Thier drei (indem nämlich die empfindende und die bewegende Seele als zwei gezählt werden). Arist. redet wohl von einer ψυχὴ θρεπτικὴ, αἰσθητικὴ, λογικὴ, und von verschiedenen ψυχαὶ (s. o., z. B. 387, 2. De vita 3. 469, a, 24 u. a. St.), aber seine Meinung ist nicht die, dass mehrere Seelen als ebensoviele Einzelwesen im lebenden Wesen neben einander seien, er bezeichnet vielmehr das Verhältniss dieser sog. ψυχαὶ auf's Bestimmteste als das des Ineinanderseins, die ernährende Seele soll potentiell in der empfindenden, diese in der vernünftigen enthalten sein, wie das Dreieck im Viereck (s. vor. Anm.), so dass demnach ein Thier z. B. so wenig zwei Seelen hat, als ein Viereck zweierlei Figur. Weiss er auch thatsächlich die Einheit der Seele nur unvollkommen durchzuführen (s. u. Kap. 10), so darf man ihm doch desshalb die Absicht, sie festzuhalten, nicht absprechen.

allmählig, dass durch die Stetigkeit desselben die Grenze zwischen beiden und die Stellung der Mittelglieder unsicher wird. Nach dem Reiche des Leblosen kommt zunächst das der Pflanzen, und unter diesen sind nicht nur im Einzelnen Unterschiede der grösseren oder geringeren Lebendigkeit zu bemerken, sondern auch die ganze Gattung erscheint im Vergleich mit dem Unorganischen als belebt, im Vergleich mit den Thieren als leblos. Weiter ist auch der Uebergang von den Pflanzen zu den Thieren ein stetiger, denn bei manchen Seethieren kann man zweifeln, ob sie Thiere oder Pflanzen sind, da sie an den Boden angewachsen sind, und nicht losgetrennt leben können; ja die ganze Klasse der Schaalthiere gleicht, mit denen zusammengehalten, die gehen können, blossen Pflanzen." Das Gleiche gilt aber auch von der Empfindung, der Körperbildung, der Lebensweise, der Fortpflanzung, der Ernährung der Jungen u. s. f.; in allen diesen Beziehungen ist ein allmähliger Fortschritt der Lebensentwicklung nicht zu verkennen 1). Aus dieser Stetigkeit im Fortschritt ergiebt sich jenes Gesetz der Analogie, welches Aristoteles in den organischen Gebilden und ihrer Lebensthätigkeit aufzuweisen bemüht ist. Die Analogie ist, wie früher gezeigt wurde 2), das Band, durch das verschiedene Gattungen verknüpft werden; sie ist es auch in der organischen Natur, welche über den Gattungsunterschied übergreift, und da, wo keine Gleichheit mehr möglich ist, wenigstens Aehnlichkeit hervorbringt 3). Diese Analo-

---

1) Hist. an. VIII, 1. 588, b, 4 ff., wo diess noch näher nachgewiesen wird; part. an. IV, 5. 681, a, 12, wo aus Anlass der Zoophyten, und mit Berücksichtigung der Unterschiede, welche auch unter ihnen noch wahrzunehmen sind, bemerkt ist: ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.

2) S. 185, 2. Zum Folgenden vgl. m. Meyer Arist. Thierk. 334 ff. 103 f.

3) Part. an. I, 4. 644, a, 14. Warum werden nicht Wasser- und Flugthiere unter Einem Namen zusammengefasst? ἔστι γὰρ ἔνια πάθη κοινὰ καὶ τούτοις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἅπασιν. ἀλλ' ὅμως ὀρθῶς διώρισται τοῦτον τὸν τρόπον. ὅσα μὲν γὰρ διαφέρει τῶν γενῶν καθ' ὑπεροχὴν καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, ταῦτα ὑπέζευκται ἑνὶ γένει, ὅσα δ' ἔχει τὸ ἀνάλογον χωρίς. Zwei Vögel z. B. unterscheiden sich durch das Mehr und Minder, wenn der eine grosse, der andere kleine Flügel hat, Vogel und Fisch dagegen τῷ ἀνάλογον· ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτερὸν, θατέρῳ λεπίς. Solche Analogieen finden sich fast unter allen Thieren: τὰ γὰρ πολλὰ ζῷα ἀνάλογον ταὐτὸ πέπονθεν. Ebenso werden im Folgenden, 644, b, 7 ff. die Unter-

gie lässt sich hier nach den verschiedensten Seiten hin nachweisen. Die Stelle des Blutes vertritt bei den blutlosen Thieren eine entsprechende Flüssigkeit [1]; ebenso verhält es sich mit dem Fleische [2]. Da die Weichthiere kein Fett haben, haben sie dafür einen analogen Stoff [3]. Den Knochen entsprechen bei Fischen und Schlangen die Knorpeln und Gräte, bei den niedrigeren Thieren die Theile, welche als Halt ihres Körpers dem gleichen Zweck dienen, Schaalen, Gehäuse u. s. w. [4]. Was bei den Vierfüsslern die Haare, sind bei den Vögeln die Federn, bei den Fischen die Schuppen, bei den eierlegenden Landthieren die Panzer [5]; was bei andern Thieren die Zähne sind, ist bei den Vögeln der Schnabel [6]. Statt des Herzens haben die blutlosen Thiere ein ähnliches Centralorgan [7], ebenso statt des Gehirns etwas Analoges [8]; statt der Lunge dienen den Fischen die Kiemen, statt der Luft ziehen sie Wasser ein [9]. Für die Pflanzen

---

schiede des Mehr und Minder, welche sich innerhalb der gleichen Gattung finden, wie Grösse und Kleinheit, Weichheit und Härte, Glätte und Rauhigkeit, denjenigen entgegengesetzt, welche nur eine Aehnlichkeit der Analogie übrig lassen. Ebenso c. 5. 645, b, 4: πολλὰ κοινὰ πολλοῖς ὑπάρχει τῶν ζῴων, τὰ μὲν ἁπλῶς, οἷον πόδες πτερὰ λεπίδες, καὶ πάθη δὴ τὸν αὐτὸν τρόπον τούτοις, τὰ δ' ἀνάλογον. λέγω δ' ἀνάλογον, ὅτι τοῖς μὲν ὑπάρχει πλεύμων, τοῖς δὲ πλεύμων μὲν οὔ, ὃ δὲ τοῖς ἔχουσι πλεύμονα, ἐκείνοις ἕτερον ἀντὶ τούτου· καὶ τοῖς μὲν αἷμα, τοῖς δὲ τὸ ἀνάλογον τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν ἥνπερ τοῖς ἐναίμοις τὸ αἷμα. Ebd. Z. 20 ff. Hist. an. I, 1. 486, b, 17 ff. 487, a, 9. c. 7. 491, a, 14 ff. II, 1, 497, b, 9. VIII, 1 (s. u.).

[1] H. an. I, 4. 489, a, 21. part. an. I, 5. 645, b, 8. II, 3. 650, a, 34. III, 5. 668, a, 4. 25. gen. an. II, 4. 740, a, 21. De somno c. 3. 456, a, 35 u. ö.

[2] Part. an. II, 8, Anf. III, 5. 668, a, 25. II, 1. 647, a, 19. H. an. I, 3. 4. 489, a, 18. 23. De an. II, 11. 422, b, 21. 423, a, 14.

[3] Gen. an. I, 19. 727, b, 3. part. II, 3. 650, a, 34.

[4] Part. II, 8. 653, b, 33 — Schl. c. 9. 655, a, 17 ff. c. 6. 652, a, 2. Hist. III, 7. 516, b, 12 ff. c. 8. 517, a, 1. I, 1. 486, b, 19.

[5] Part. IV, 11. 691, a, 15. I, 4. 644, a, 21. Hist. III, 10, Anf. I, 1. 486, b, 21.

[6] Part. IV, 12. 692, b, 15.

[7] Part. II, 1. 647, a, 30. IV, 5. 678, b, 1. 681, b, 14. 28. a, 34. gen. an. II, 1. 735, a, 23 ff. c. 4. 738, b, 16. c. 5. 741, b, 15. De respir. c. 17. 478, b, 31 ff. De motu an. c. 10. 703, a, 14. Ueber die Theile, in denen Arist. dieses Analogon des Herzens suchte, s. m. Meyer S. 429.

[8] Part. II, 7. 652, b, 23. 653, a. 11. De somno 3. 457, b, 29.

[9] Part. I, 5. 645, b, 6. III, 6, Anf. IV, 1. 676, a, 27. Hist. an. VIII, 2. 589, b, 18. II, 13. 504, b, 28. De resp. c. 10 f. 475, b, 15. 476, a, 1. 22.

hat die Wurzel dieselbe Bedeutung, wie für die Thiere der Kopf oder genauer der Mund, die Nahrung aufzunehmen [1]. Einige Thiere, denen die Zunge fehlt, haben wenigstens ein analoges Organ [2]. Die Arme der Menschen, die Vorderfüsse der Vierfüssler, die Flügel der Vögel, die Scheeren der Krebse sind sich analog [3]; der Elephant hat anstatt der Hände den Rüssel [4]. Wenn die eierlegenden Thiere aus Eiern entstehen, so ist auch bei den Säugethieren der Embryo von einer Eihaut umschlossen, und die Verpuppung der Insekten ist Annahme der Eiform; umgekehrt entsprechen die ersten Anfänge der höheren Thiere den Würmern, aus denen die Insekten sich entwickeln [5]. Die Lebensweise, die Thätigkeiten, die Gemüthsart und der Verstand der Thiere lassen sich denen des Menschen vergleichen; die menschliche Seele ihrerseits unterscheidet sich in der Kindheit kaum von der thierischen [6]. Es zieht sich so Ein innerer Zusammenhang durch alle Gebiete der organischen Natur durch, es ist Ein Leben, welches sich von den gleichen Grundformen aus zu immer höherer Vollkommenheit entfaltet. Und wie die organische Natur hiernach das Reich der Zweckthätigkeit ist, so ist sie selbst auch als Ganzes der Zweck, welchem die unorganische dienen muss: die Elemente sind wegen des Gleichtheiligen da und dieses wegen der organischen Gebilde. Hier kehrt sich also die Ordnung des Seins um; was seiner Entstehung nach das Spätere ist, das ist seinem

---

[1] De an. II, 4. 416, a, 4: ὡς ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων, οὕτως αἱ ῥίζαι τῶν φυτῶν, εἰ χρὴ τὰ ὄργανα λέγειν ταὐτὰ καὶ ἕτερα τοῖς ἔργοις. De juvent. c. 1. 468, a 9. ingr. an. c. 4. 708, a, 6.

[2] Part. IV, 5. 678, b, 6—10.

[3] Part. IV, 12. 693, a, 26. b, 10. c. 11. 691, b, 17. Hist. I, 1. 486, b, 19. c. 4. 489, a, 28. II, 1. 497, b, 18.

[4] Part. IV, 12. 692, b, 15.

[5] Hist. VII, 7. 586, a, 19. gen. an. III, 9 (s. u.).

[6] Hist. an. VIII, 1. 588, a, 18; ἔνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφοράς. Und nachdem diess durch Beispiele erläutert ist: τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον ... τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστί τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐθὲν ὡς εἰπεῖν ἡ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὥστ' οὐδὲν ἄλογον, εἰ τὰ μὲν ταὐτὰ τὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζῴοις.

Werth und Wesen nach das Frühere 1): nachdem die Natur von der äussersten Himmelssphäre bis zur Erde herab eine stetige Abnahme der Vollkommenheit gezeigt hatte, erreicht sie auf dieser den Wendepunkt, in welchem die absteigende Stufenreihe des Seins in eine aufsteigende übergeht 2), und nachdem schon durch die Mischung der Elemente die Bedingungen für die Entstehung lebender Wesen gegeben waren, sehen wir das Leben in diesen von seinen ersten schwachen Anfängen aus zu seiner höchsten Erscheinung im Menschen sich entwickeln 3).

---

1) Part. an. II, 1. 646, a, 12: τριῶν δ' οὐσῶν τῶν συνθέσεων (worüber S. 367, 7 und Bd. I, 673, 3 z. vgl.) πρώτην μὲν ἄν τις θείη τὴν ἐκ τῶν καλουμένων ὑπό τινων στοιχείων .... δευτέρα δὲ σύστασις ἐκ τῶν πρώτων ἡ τῶν ὁμοιομερῶν φύσις ἐν τοῖς ζῴοις ἐστὶν, οἷον ὀστοῦ καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. τρίτη δὲ καὶ τελευταία τὸν ἀριθμὸν ἡ τῶν ἀνομοιομερῶν, οἷον προςώπου καὶ χειρὸς καὶ τῶν τοιούτων μορίων. ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας· τὰ γὰρ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον, denn das Haus sei nicht um der Steine und Ziegel, sondern diese um des Hauses, überhaupt der Stoff um der Form und des geformten Erzeugnisses willen. τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν ... ὥστε τὴν μὲν τῶν στοιχείων ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι τῶν ὁμοιομερῶν ἕνεκεν, ὕστερα γὰρ ἐκείνων ταῦτα τῇ γενέσει, τούτων δὲ τὰ ἀνομοιομερῆ (das Organische). ταῦτα γὰρ ἤδη τὸ τέλος ἔχει καὶ τὸ πέρας ... ἐξ ἀμφοτέρων μὲν οὖν τὰ ζῷα συνέστηκε τῶν μορίων τούτων, ἀλλὰ τὰ ὁμοιομερῆ τῶν ἀνομοιομερῶν ἕνεκέν ἐστιν· ἐκείνων γὰρ ἔργα καὶ πράξεις εἰσὶν, οἷον ὀφθαλμοῦ u. s. w.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch gen. an. II, 1. 731, b, 24: ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ ἀΐδιον ἐνδεχόμενόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος, βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν, καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῴων ἐστίν.

3) Dass Aristoteles einen solchen Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit annimmt, und dass bei demselben der Mensch die höchste Stufe bildet, welcher die ganze Entwicklung zustrebt, und an welcher die Vollkommenheit aller übrigen Wesen gemessen wird, erhellt aus Allem, was S. 385 f. 388 f. 391, 6. 326, ff. und Anm. 1 angeführt ist, und was sogleich noch weiter angeführt werden soll. Zum Ueberfluss sei hier auch noch auf part. an. II, 10. 655, b, 37 ff. gen. an. I, 23. 731, a, 24 verwiesen. In der ersten von diesen Stellen sagt Arist.: die Pflanzen haben nur wenige und einfache Organe, τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἴσθησιν ἔχοντα πολυμορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἑτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἡ φύσις μετείληφεν. τοιοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων

Die ersten Andeutungen dieses Naturlebens findet nun Aristoteles schon in der unorganischen Natur. Die Bewegung überhaupt kann als eine Art Leben betrachtet, es kann in gewissem Sinne von einer Beseelung aller Dinge, von einem Leben der Luft und des Windes gesprochen werden[1]. Auch dem Erdkörper kommt Jugend und Alter zu, wie dem der Pflanzen und Thiere, nur dass sie bei ihm nicht als Zustände des Ganzen aufeinanderfolgen, sondern als wechselnde Zustände seiner Theile neben einander hergehen: eine

---

ζῴων, ἢ μάλιστα πάντων. In der zweiten: τῆς μὲν γὰρ τῶν φυτῶν οὐσίας οὐθέν ἐστιν ἄλλο ἔργον οὐδὲ πρᾶξις οὐδεμία πλὴν ἡ τοῦ σπέρματος γένεσις ... τοῦ δὲ ζῴου οὐ μόνον τὸ γεννῆσαι ἔργον (τοῦτο μὲν γὰρ κοινὸν τῶν ζώντων πάντων), ἀλλὰ καὶ γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τὰ μὲν πλείονος, τὰ δ' ἐλάττονος, τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς. αἴσθησιν γὰρ ἔχουσιν, ἡ δ' αἴσθησις γνῶσίς τις. ταύτης δὲ τὸ τίμιον καὶ ἄτιμον πολὺ διαφέρει σκοποῦσι πρὸς φρόνησιν καὶ πρὸς τὸ τῶν ἀψύχων γένος. πρὸς μὲν γὰρ τὸ φρονεῖν ὥσπερ οὐδὲν εἶναι δοκεῖ τὸ κοινωνεῖν ἁφῆς καὶ γεύσεως μόνον, πρὸς δὲ ἀναισθησίαν βέλτιστον. Dem steht es nicht im Wege, dass Aristoteles part. an. IV, 10. 686, b, 20 ff. vom Menschen ausgehend bei den verschiedenen Thierklassen eine im Vergleich mit jenem abnehmende Vollkommenheit nachweist, und Hist. an. I, 6. 491, a, 19 mit der Beschreibung des Menschen, als des uns bekanntesten Wesens, anfangen will; und man kann hieraus nicht mit Frantzius (Arist. üb. die Theile d. Thiere S. 315, 77, gegen den Meyer Arist. Thierk. 481 ff. z. vgl.) schliessen, dass der Philosoph seiner Betrachtung nicht die Idee einer fortschreitenden, sondern einer rückschreitenden Metamorphose zu Grunde lege, dass er ein ideales Thier durch eine solche von der Menschengestalt aus durch die Reihe der Thiere herab sich bis zur Pflanzengestalt umbilden lasse. Denn für's Erste geht er nicht immer vom Menschen aus, sondern nur bei der Betrachtung der äusseren Theile; bei den inneren dagegen, welche ihm von den Thieren bekannter sind, als vom Menschen, schlägt er den umgekehrten Weg ein (Hist. an. I, 16, Anf. vgl. part. II, 10. 656, a, 8). Sodann folgt aber überhaupt nicht, dass das, was uns das Bekanntere ist, auch an sich selbst das Erste sein müsse, weder dem Werth noch der Zeit nach, und dass, wenn Aristoteles vom Vollkommeneren auf's Unvollkommenere zurückblickt, darum auch die Natur jenes zu diesem zurückbilde; Aristoteles sagt vielmehr so bestimmt wie möglich, dass es sich hiemit umgekehrt verhält; m. s. ausser allem Andern auch vorl. Anm. und S. 138, 2. Von einer Metamorphose sollte übrigens hier nicht gesprochen werden, weder einer rückschreitenden noch einer vorschreitenden, denn die Vorstellung des Philosophen ist nicht die, dass Ein ideales organisches Individuum sich durch die verschiedenen Formen entwickle oder zurückbilde, nicht die organischen Formen selbst gehen in einander über, sondern nur die Natur macht den Uebergang von der unvollkommeneren zur vollkommeneren Bethätigung ihrer bildenden Kraft. Vgl. S. 388.

1) S. S. 321, 6. 7. und gen. an. IV, 10. 778, a, 2: βίος γάρ τις καὶ πνεύματός ἐστι καὶ γένεσις καὶ φθίσις.

bewässerte Gegend trocknet aus und altert, während eine trockenliegende durch neue Befeuchtung wieder auflebt; wo die Ströme anwachsen, verwandelt das Land an ihren Mündungen sich allmählig in Meer, wo sie versiegen, das Meer in Land; wenn auch wegen der Länge der Zeit und der Allmähligkeit dieser Veränderungen die Erinnerung daran sich zu verlieren pflegt 1). Aus demselben Gesichtspunkt vergleicht Aristoteles das Meer überhaupt mit den organischen Aussonderungen der Thiere 2). Indessen sind dieses doch blosse Analogieen, mit denen wir es nicht zu streng nehmen dürfen; ein Leben im eigentlichen Sinn sieht der Philosoph nach seinen bestimmten Erklärungen nur da, wo ein Wesen von seiner eigenen Seele bewegt wird, bei den Pflanzen und Thieren 3).

2. Die Pflanzen.

Unter allen lebenden Wesen nehmen die Pflanzen die unterste Stelle ein 4). Sie zuerst haben nicht blos ein Analogon der Seele, sondern eine wirkliche, einem organischen Leib inwohnende Seele. Freilich aber nur eine Seele der niedrigsten Art, deren Thätigkeit in der Ernährung und Fortpflanzung aufgeht 5). Die Empfindung und Ortsveränderung dagegen und die Seelenkraft, von welcher sie herrühren, fehlt den Pflanzen 6); sie haben keinen Einheitspunkt ihres

---

1) M. vgl. die ausführliche und merkwürdige Erörterung Meteor. I, 14, wo u. A. 351, a, 26: καὶ τῆς γῆς τὰ ἐντὸς, ὥσπερ τὰ σώματα τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζῴων, ἀκμὴν ἔχει καὶ γῆρας. Die wechselnde Erwärmung und Erkältung bewirke, dass die Theile der Erde nur eine Zeit lang bewässert bleiben, εἶτα ξηραίνεται καὶ γηράσκει πάλιν· ἕτεροι δὲ τόποι βιώσκονται καὶ ἔνυδροι γίγνονται κατὰ μέρος. Aristoteles beruft sich hiefür auf die allmählige Bildung des Nildelta, welche sich aus der Vergleichung der homerischen Stellen mit dem späteren Befund ergebe, auf die zunehmende Seichtigkeit der Mäotis und Aehnliches; und er schliesst daraus, dass weder der Nil noch der Tanais immer geflossen seien, und dass das schwarze Meer in unabsehbarer Zeit Festland werden werde.

2) Meteor. II, 2. 355, b, 4 ff. 356, a, 35.

3) S. o. S. 370.

4) Ob Aristoteles sein beabsichtigtes Werk über die Pflanzen wirklich geschrieben hat, steht nicht ganz sicher; für uns ist es jedenfalls verloren (S. o. S. 69). Was seine erhaltenen Schriften über dieselben enthalten, ist zusammengestellt bei WIMMER Phytologiae Aristot. fragmenta (Breslau 1838).

5) S. o. 370, 3. 386, 1.

6) S. o. 386, 2. Weil die Pflanzen nie zur Empfindung erwachen, ist ihr Zustand dem eines ewigen Schlafs ähnlich, sie sind daher ohne den Wechsel von Schlaf und Wachen (De somno 1. 454, a, 15. gen. an. V, 1. 778, b, 31 ff.);

Lebens (keine μεσότης), wie sich diess darin zeigt, dass sie grossentheils fortleben, wenn sie zerschnitten werden, und weil sie ihn nicht haben, sind sie unfähig, die Form dessen, was auf sie einwirkt, als solche zu empfinden ¹). Sie gleichen insofern zusammengewachsenen Thieren: sie haben in der Wirklichkeit zwar nur Eine, aber der Möglichkeit nach mehrere Seelen ²). So sind auch die Geschlechter in ihnen noch nicht geschieden: mit ihrer Lebensthätigkeit auf die Fortpflanzung der Gattung beschränkt befinden sie sich im Zustand beständiger Geschlechtsvereinigung ³). Dieser Unvollkommenheit ihres Seelenlebens entspricht die Beschaffenheit ihres Leibes. Seiner stofflichen Zusammensetzung nach besteht er vorherrschend aus Erde ⁴); sein Bau ist einfach, und auf wenige Verrichtungen berechnet, für die er desshalb nur mit wenigen Organen ausgestattet ist ⁵); für seine Ernährung auf die Erde angewiesen und der Orts-

---

aus demselben Grunde fehlt ihnen der Unterschied des Vorne und Hinten, denn dieser richtet sich nach der Lage der Sinneswerkzeuge; weil sie endlich ohne Bewegung sind, sind sie auch ohne den Gegensatz des Rechts und Links, nur den auf das Wachsthum bezüglichen des Oben und Unten theilen sie; ingr. an. c. 4. 705, a, 29 — b, 21. juvent. c. 1. 467, b, 32. De coelo II, 2. 284, b, 27. 285, a, 16 vgl. S. 349, 4. Ueber die platonische Ansicht von den Pflanzen, welche der aristotelischen trotz einzelner Abweichungen doch nahe verwandt ist, s. m. 1. Abth. S. 551 f. 589, 6.

1) De an. I, 5. 411, b, 19. II, 2. 413, b, 16, c. 12. 424, a, 32. long. vitae. c. 6. 467, a, 18. juv. et sen. c. 2. 468, a, 28. Weiteres folg. Anm.

2) Juv. et sen. 2. 468, a, 29 ff. (von Insekten, welche getheilt leben können): es verhalte sich mit ihnen wie mit solchen Pflanzen, welche in Ablegern fortleben; sie haben ἐνεργείᾳ nur Eine, δυνάμει mehrere Seelen. ἐοίκασι γὰρ τὰ τοιαῦτα τῶν ζῴων πολλοῖς ζῴοις συμπεφυκόσιν. gen. an. I, 23. 731, a, 21: ἀτεχνῶς ἴσασι τὰ ζῷα ὥσπερ φυτὰ εἶναι διαιρετά. De an. II, 2. 413, b, 18: ὡς οὔσης τῆς ἐν τούτοις ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων. Vgl. part. an. IV, 5. 682, a, 6. De resp. c. 17. 479, a, 1. ingr. an. 7. 707, b, 2.

3) Gen. an. I, 23. 731, a, 1. 24. b, 8. c. 20. 728, b, 32 ff. c. 4. 717, a, 21. II, 4, Schl. IV, 1. 763, b, 24. III, 10. 759, b, 30. Hist. an. VIII, 1. 588, b, 24. IV, 11. 538, a, 18.

4) De resp. 13. 14. 477, a, 27. b, 28 ff. gen. an. III, 11. 761, a, 29. Dass auch noch andere Bestandtheile in den Pflanzen sind, versteht sich von selbst, schon nach dem S. 337, 2 Angeführten; nach Meteor. IV, 8. 384, b, 30 bestehen sie aus Erde und Wasser, das Wasser dient ihnen zur Nahrung (gen. an. III, 2. 753, b, 25. H. an. VII, 19. 601, b, 11) und zur Verarbeitung dieser Nahrung ist Wärme erforderlich (s. S. 379, 3. 380, 3).

5) De an. II, 1. 412, b, 1. part. an. II, 10. 655, b, 37. Phys. VIII, 7. 261. a, 15.

bewegung beraubt, ist er im Boden festgewurzelt, und der obere, dem Kopf der Thiere entsprechende Theil sieht hiebei nach unten, das Bessere nach der schlechteren Seite ¹); in seiner Einrichtung verbirgt sich die Zweckthätigeit der Natur zwar nicht gänzlich, aber sie kommt doch in ihr weniger deutlich zum Vorschein ²). So tief sie aber im Vergleich mit den übrigen lebenden Wesen noch stehen, so hoch ist doch andererseits, dem Leblosen gegenüber, die Wirkung der Seele in den Pflanzen und namentlich die Fortpflanzung der Gattung anzuschlagen ³); denn wie das Irdische überhaupt in der Endlosigkeit seines Werdens die Unvergänglichkeit des Himmlischen nachahmt, so ist für die lebenden Wesen die Geschlechtsfortpflanzung das Mittel, innerhalb ihrer bestimmten Gattung am Ewigen und Göttlichen theilzunehmen ⁴). Sie ist daher das letzte Ziel des Pflanzenlebens ⁵); eine höhere Stufe der Lebensentwicklung findet sich erst bei den Thieren ⁶), denen Aristoteles einen

---

1) Ingr. an. c. 4, Anf. c. 5. 706, b, 3 ff. long. vitae 6. 467, b, 2. juv. et sen. c. 1, Schl. part. an. IV, 7. 683, b, 18. c. 10. 686, b, 31 ff. Weiteres S. 391, 1.

2) Phys. II, 8. 199, a, 23: καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς φαίνεται τὰ συμφέροντα γινόμενα πρὸς τὸ τελος, οἷον τὰ φύλλα τῆς τοῦ καρποῦ ἕνεκα σκέπης .... τὰ φυτὰ τὰ φύλλα ἕνεκα τῶν καρπῶν (sc. ἔχει) καὶ τὰς ῥίζας οὐκ ἄνω ἀλλὰ κάτω ἕνεκα τῆς τροφῆς. b, 9: καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται.

3) Vgl. vor. Anm. u. S. 379.

4) Gen. an. II, 1. 731, b, 31: ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους ἀΐδιος εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν ἀΐδιον τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀδύνατον, ... εἴδει δ' ἐνδέχεται· διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν. Ebd. 735, a, 16: in allen Thieren und Pflanzen ist das θρεπτικόν· τοῦτο δ' ἔστι τὸ γεννητικὸν ἑτέρου οἷον αὐτό· τοῦτο γὰρ παντὸς φύσει τελείου ἔργον καὶ ζῴου καὶ φυτοῦ. De an. II, 4. 415, a, 26: φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτὸν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται u. s. w. Polit. I, 2. 1252, a, 28. Vgl. die Stellen gen. et corr. II, 10. 11 (s. o. 362, 3) welchen dann Oecon. I, 3. 1343, b, 23 nachgebildet ist.

5) De an. II, 4 s. o. 386, 1.

6) Was sonst noch über die Pflanzen bei Aristoteles vorkommt, ist dieses. 1) Von den Theilen der Pflanze werden Wurzel, Stengel, Zweige und Blätter erwähnt, die Wurzel (s. Anm. 1) ihr Ernährungsorgan, die Blätter zur Verbreitung des Nahrungssafts geadert (part. an. IV, 4. 678, a, 9. III, 5. 668, a, 22. juv. et sen. 3. 468, b, 24); genauer jedoch unterscheidet Arist. (part. an. II, 10, Anf.) bei Pflanzen und Thieren drei Haupttheile des Leibes, den, durch welchen sie die Nahrung aufnehmen (den Kopf), den, durch welchen sie das Ueberschüssige absondern, und den zwischen beiden in der Mitte liegenden.

Der Kopf der Pflanze ist die Wurzel (s. o. 391, 1); einen Aufbewahrungsort für unbrauchbaren Ueberschuss der Nahrung brauchen sie nicht, weil sie ihre Nahrung schon verdaut aus der Erde ziehen (hierüber vgl. auch gen. an. II, 4. 740, a, 25. b, 8); Absonderungen sind aber die Früchte und Samen, welche ja auch an dem der Wurzel entgegengesetzten Ende sich bilden (part. an. II, 3. 10. 650, a, 20. 655, b, 32. IV, 4. 678, a, 11. H. an. IV, 6. 531, b, 8, womit De sensu 5. 445, a, 19 nicht streitet: als περιττώματα der Pflanzennahrung scheinen hier die Stoffe betrachtet zu werden, welche die Pflanzen nicht aufsaugen, sondern im Boden zurücklassen). — 2) Die Nahrung der Pflanze besteht in Wasser und Erde (gen. et corr. II, 8. 335, a, 11. part. an. II, 3. 650, a, 3 und oben 395, 4 vgl. H. an. VII, 19. 601, b, 12. gen. an. III, 11. 762, b, 12.); der nährende Stoff ist für Pflanzen und Thiere das Süsse (De sensu 4. 442. a, 1—12); zur Verarbeitung dieses Stoffs dient die Lebenswärme (s. o. 379, 3. 380, 3 und part. an. II, 3. 650, a, 3 ff.), welche ihrerseits theils durch die Nahrung theils durch die Temperatur der umgebenden Luft erhalten wird, ohne dass die Pflanzen der Einathmung bedürften; wird die Luft zu kalt oder zu heiss, so geht sie zu Grunde und die Pflanze verdorrt (De sensu c. 6 vgl. respir. 17. 478, b, 31). Ueber den Einfluss des Bodens und des Wassers auf die Beschaffenheit und Farbe der Gewächse s. m. Polit. VII, 16. 1335, b, 18. gen. an. II, 4. 738, b, 32 ff. V, 6. 786, a, 2 ff. H. an. V, 11. 543, b, 23. De sensu 4. 441, a, 11. 30 vgl. Probl. XX, 12. De color. c. 5. — 3) Aus dem Ueberschuss der Nahrung bilden sich die Samen und Früchte (part. an. II, 10. 655, b, 35. c. 7. 638, a, 24. gen. an. III, 1. 749, b, 27. 750, a, 20. I, 18. 722, a, 11. 723, b, 16. 724, b, 19. c. 20. 728, a, 26. c. 23. 731, a, 2 ff. Meteor. IV, 3. 380, a, 11), welche zugleich den Keim und die Nahrung der neuen Pflanze enthalten (De an. II, 1. 412, b, 26. gen. an. II, 4. 740, b, 6. I, 23. 731, a, 7); kleinere Gewächse sind fruchtbarer, weil sie mehr Stoff auf die Samenbildung verwenden können, durch allzugrosse Fruchtbarkeit verkümmern und verderben die Pflanzen, weil sie zu viel Nahrungsstoff verbrauchen (gen. an. I, 8. 718, b, 12. III, 1. 749, b, 26. 750, a, 20 ff. IV, 4. 771, b, 13. I, 18. 725, b, 25 vgl. H. an. V, 14. 546, a, 1 — über unfruchtbare Bäume, namentlich den wilden Feigenbaum, gen. an. I, 18. 726, a, 6. c. 1. 715, b, 21. III, 5. 755, b, 10. H. an. V, 32. 557, b, 25). Ueber die Entstehung des Samens finden sich gen. an. I, 20. 728, b, 32 ff. c. 18. 722, a, 11. 723, b, 9, über die Entwicklung des Keims aus dem Samen und die Fortpflanzung durch Ableger juv. et sen. c. 3. 468, b, 18—28 (wozu Wimmer S. 31. Brandis S. 1240 z. vgl.). gen. an. II, 4. 739, b, 34. c. 6. 741, b, 34. III, 2. 752, a, 21. c. 11. 761, b, 26. respir. c. 17. 478, b, 33, über die Selbstzeugung, welche Aristoteles bei Pflanzen und Thieren annimmt, und über Schmarozerpflanzen gen. an. I, 1. 715, b, 25. III, 11. 762, b, 9. 18. H. an. V, 1. 539, a, 16 einige Bemerkungen. — 4) Ueber die Lebensdauer und das Absterben der Pflanzen vgl. m. Meteor. I, 14. 351, a, 27. longit. vitae c. 4. 5. 466, a, 9. 20 ff. c. 6. De respir. 17. 478, b, 27 vgl. gen. an. III, 1. 750, a, 20, über den Blätterwechsel und die immergrünen Gewächse gen. an. V, 3. 783, b, 10—22.

so grossen Theil seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gewidmet hat [1]).

3. Die Thiere.

Mit der Ernährung und Fortpflanzung verbindet sich bei allen Thieren die Empfindung, das Gefühl für Lust und Unlust und die Begierde, bei der Mehrzahl derselben die Bewegung; zu der Pflanzenseele kommt somit hier die empfindende und bewegende Seele hinzu [2]). Selbst das sittliche und geistige Leben aber, welches im Menschen zu seiner vollen Entfaltung kommen soll, kündigt sich bei ihnen in schwächerer und dunklerer Spur an: wir finden schon bei den Thieren Sanftheit und Wildheit, Furchtsamkeit und Muth, List und Verstand; sogar die wissenschaftliche Anlage des Menschen hat an der Gelehrigkeit mancher Thiere ihr Analogon, wie umgekehrt die geringere Entwicklung aller dieser Eigenschaften, welche wir bei ihnen wahrnehmen, in der Kindheit des Menschen sich wiederholt [3]).

---

[1]) Ueber die Hülfsmittel, deren er sich hiefür bediente, vgl. m. die werthvolle Untersuchung von Brandis II, b, 1298—1305. Unter seinen Vorgängern war ohne Zweifel der bedeutendste Demokrit, dessen er auch am Häufigsten und mit der grössten Achtung erwähnt; neben ihm berücksichtigt er einzelne Annahmen des Diogenes von Apollonia, Anaxagoras, Empedokles, Parmenides, Alkmäon, Herodorus, Leophanes, Syennesis, Polybus, einige Angaben des Ktesias und Herodot, welche er aber mit kritischem Misstrauen behandelt, und mehr nur zum Schmucke dann und wann eine Dichterstelle. Alle diese Vorgänger können aber nicht so viel geleistet haben, dass er nicht für seine Kenntniss der Thiere weit das Meiste eigener Beobachtung verdankte, welche auch wohl durch Nachfrage bei Hirten, Jägern, Fischern, Thierzüchtern und Thierärzten ergänzt wurde. Seine Theorie ohnedem werden wir, vielleicht mit Ausnahme weniger Einzelbestimmungen, ganz für sein eigenes Werk halten dürfen.

[2]) S. o. S. 386.

[3]) H. an. VIII, 1. 588, a, 18: ἔνεστι γὰρ u. s. w. (s. o. 391, 6). καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης καὶ πρᾳότης καὶ χαλεπότης καὶ ἀνδρία καὶ δειλία καὶ φόβοι καὶ θάῤῥη καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες (Das Weitere a. a. O.). Ebd. IX, 1, Anf.: τὰ δ' ἤθη τῶν ζῴων ἐστὶ τῶν μὲν ἀμαυροτέρων καὶ βραχυβιωτέρων ἧττον ἡμῖν ἔνδηλα κατὰ τὴν αἴσθησιν, τῶν δὲ μακροβιωτέρων ἐνδηλότερα. φαίνονται γὰρ ἔχοντά τινα δύναμιν περὶ ἕκαστον τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων φυσικήν, περί τε φρόνησιν καὶ εὐήθειαν καὶ ἀνδρίαν καὶ δειλίαν, περί τε πρᾳότητα καὶ χαλεπότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας ἕξεις. ἔνια δὲ κοινωνεῖ τινὸς ἅμα καὶ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας, τὰ μὲν παρ' ἀλλήλων τὰ δὲ καὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅσαπερ ἀκοῆς μετέχει, μὴ μόνον ὅσα τῶν ψόφων ἀλλ' ὅσα καὶ τῶν σημείων διαισθάνεται τὰς διαφοράς. (Ebenso c. 3, Anf: τὰ δ' ἤθη τῶν ζῴων ... δει-

Dieser höheren Lebensstufe der Thiere entspricht die Beschaffenheit und der Bau ihres Körpers. Für ihre reicheren Lebensverrichtungen bedürfen sie zahlreicherer und zusammengesetzterer Organe. Ueber diese Organe und ihre Bestimmung handelt Aristoteles in der Schrift von den Theilen der Thiere [1]. Er bespricht hier zunächst (II, 2—9) die gleichtheiligen Stoffe, aus denen sie bestehen: Blut, Fett, Mark, Gehirn, Fleisch, Knochen, Sehnen, Adern, Haut u. s. w. Die Grundbestandtheile dieser Stoffe sind die elementarischen, das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte [2]; unter ihnen ist das Fleisch oder das, was ihm bei den niedrigeren Thierklassen entspricht [3], von der unmittelbarsten Bedeutung für das thierische

---

φέρει κατά τε δειλίαν καὶ πρᾳότητα καὶ ἀνδρίαν καὶ ἡμερότητα καὶ νοῦν τε καὶ ἄνοιαν.) Nachdem Arist. sodann den Unterschied der beiden Geschlechter hinsichtlich ihrer Gemüthsart besprochen hat, fährt er 608, b, 4 fort: τούτων δ' ἴχνη μὲν τῶν ἠθῶν ἐστὶν ἐν πᾶσιν ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον δὲ φανερώτερα ἐν τοῖς ἔχουσι μᾶλλον ἦθος καὶ μάλιστα ἐν ἀνθρώπῳ· τοῦτο γὰρ ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην u. s. w. Aehnlich I, 1. 488, b, 12 ff. gen. an. I, 23 (s. o. 392, 3). Ueber die Gelehrigkeit und den Verstand mancher Thiere s. m. auch Metaph. I, 1. 980, a, 27 ff. Eth. N. IV, 7. 1141, a, 26. part. an. II, 1. 4. 648, a, 5. 650, b, 24. Ausführlich handelt Aristoteles im neunten Buch der Thiergeschichte, wie von der Lebensweise der Thiere überhaupt, so namentlich von den Spuren des Verstandes, welche darin zum Vorschein kommen. Am wenigsten Verstand unter allen vierfüssigen Thieren haben die Schaafe (c. 3. 610, b, 22), vielen legt der Hirsch an den Tag (c. 5). Bären, Hunde, Panther und viele andere Thiere suchen die geeigneten Heilmittel gegen Krankheiten und Verletzungen, oder Hülfsmittel beim Kampf mit andern Thieren (c. 6). Mit welchem Verstand bauen ferner die Schwalben ihre Nester, wie sorgt bei den Tauben das Männchen für das Weibchen und die Jungen (c. 7), wie listig benehmen sich die Rebhühner bei der Begattung, der Brütung und der Beschützung ihrer Brut (c. 8), wie klug die Kraniche bei ihren Zügen (c. 10)! wie zweckmässig ist überhaupt die Lebensweise der Vögel, die Wahl ihrer Wohnorte, der Bau der Nester, das Aufsuchen der Nahrung (m. s. hierüber a. a. O. c. 11—36)! Ebenso bemerkt Aristoteles die List mancher Seethiere (c. 37), den Kunstfleiss der Spinnen (c. 39), der Bienen, Wespen und ähnlicher Insekten (c. 40—43), die Gelehrigkeit und Klugheit des Elephanten (c. 46), den moralischen Instinkt von Kameelen und Pferden (c. 47), die Menschenfreundlichkeit der Delphine (c. 48) und Aehnliches; wobei natürlich auch manche unzuverlässige Annahmen mitunterlaufen.

[1] Oder genauer in den drei letzten Büchern derselben; s. o. 68, 1.

[2] Part. an. II, 2, Anf. — c. 3. 650, a, 2, mit Rücksicht auf die verschiedenen Beziehungen, in denen Eines wärmer als das Andere genannt werde, und den Uebergang der entgegengesetzten Zustände in einander.

[3] Vgl. S. 390, 2.

Leben, denn durch das Fleisch ist, wie Aristoteles, mit den Nerven noch unbekannt, glaubt, die allgemeinste Empfindung, die des Tastsinns, vermittelt, es ist mithin das allgemeinste Werkzeug der thierischen Seele 1); zum Schutz und Zusammenhalt des Fleisches dienen die Knochen, die Sehnen und die äusseren Bedeckungen 2), zur Nahrung für die verschiedenen festen Bestandtheile das Blut 3), zur Abkühlung des Blutes das Gehirn 4), welches desshalb aus den kalten Elementen, Wasser und Erde, gebildet ist 5); aus dem überschüssigen Blut entsteht das Mark 6) und andere Stoffe 7). Es ist also hier eine Abstufung von Mitteln und Zwecken: wenn die gleichtheiligen Bestandtheile des Leibes überhaupt wegen der organischen da sind 8), so dient ein Theil derselben diesem Zweck unmittelbar als Bestandtheil des Organischen; eine zweite Klasse gleichtheiliger

---

1) Part. II, 8, Anf.: πρῶτον [σκεπτέον] περὶ σαρκὸς ἐν τοῖς ἔχουσι σάρκας, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον· τοῦτο γὰρ ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὑτὸ τῶν ζῴων ἐστίν. δῆλον δὲ κατὰ τὸν λόγον· τὸ γὰρ ζῷον ὁριζόμεθα τῷ ἔχειν αἴσθησιν, πρῶτον δὲ τὴν πρώτην· αὕτη δ' ἐστὶν ἁφὴ, ταύτης δ' αἰσθητήριον τὸ τοιοῦτον μόριόν ἐστιν. Ueber die Bedeutung des Fleisches für die Empfindung s. m. weiter c. 1. 647, a, 19. c. 3. 650, b, 5. H. an. I, 3. 4. 489, a, 18. 23, besonders aber De an. II, 11. 422, b, 19. 34 ff. 423, b, 1 ff. 29. III, 2. 426, b, 15. Das Empfindungsorgan selbst ist (s. u.) das Herz.

2) Part. II, 8. 653, b, 30 ff.

3) Das Blut oder das ihm Analoge (s. o. 390, 1) ist der unmittelbarste Nahrungsstoff (die τελευταία oder ἐσχάτη τροφὴ) des thierischen Leibes (De somno c. 3. 456, a, 34. part. II, 3. 650, a, 32 ff. c. 4. 651, a, 12. gen. an. II, 4. 740, a, 21 u. ö.), von dessen Beschaffenheit daher in leiblicher und seelischer Beziehung Vieles abhängt; part. an. a. d. a. O. und c. 2. 648, a, 2 ff. Nach der letztern Stelle ist dickes und warmes Blut der Stärke, dünnes und kühles der Sinneswahrnehmung und dem Denken förderlicher; die beste Mischung von beiderlei Eigenschaften entsteht, wenn das Blut zwar warm, aber dünn und rein ist.

4) A. a. O. c. 7 (s. o. 382, 4). Nur die Blutthiere haben desshalb ein Gehirn (a. a. O. 652, b, 23), der Mensch hat ein verhältnissmässig grösseres, als die Thiere, der Mann ein grösseres, als das Weib (653, a, 27), weil sein wärmeres Blut stärkerer Abkühlung bedarf. Ein Analogon des Gehirns haben aber auch die blutlosen Thiere; s. o. 390, 8.

5) A. a. O. 652, b, 22.

6) A. a. O. c. 6, Schl. [ὁ μυελὸς] τῆς αἱματικῆς τροφῆς τῆς εἰς ὀστᾶ καὶ ἄκανθαν μεριζομένης ἐστὶ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον περίττωμα πεφθέν.

7) Wie der Samen, von dem später zu sprechen sein wird, und die Milch (gen. an. IV, 8).

8) S. o. 367, 7. 371, 5. 392, 1.

Stoffe ist dazu da, die der ersten hervorzubringen; eine dritte besteht aus Ueberbleibseln der zweiten [1], welche aber in dem grossen Haushalt der Natur freilich gleichfalls nicht umkommen [2]. Jeder dieser Stoffe ist aber je nach seiner Bestimmung von besserer oder geringerer Beschaffenheit, so dass sich demnach die verschiedenen Thiere und die verschiedenen Theile eines Thiers auch in dieser Beziehung nicht gleichstehen [3].

Fragen wir weiter nach den Organen, welche aus den gleichtheiligen Stoffen gebildet sind, so ist zunächst hervorzuheben, dass die Thiere einen Einheitspunkt für ihre Seelenthätigkeit und in Folge dessen ein Centralorgan haben [4], welches bei den blutführenden das Herz, bei den anderen ein entsprechender Körpertheil ist [5]; nur einige der niedersten Thiergattungen haben darin noch Aehnlichkeit mit den Pflanzen, dass sie wenigstens dem Vermögen nach mehrere Mittelpunkte für ihr Leben haben, und desshalb fortleben, wenn man sie zerschneidet [6]. Dieses Centralorgan bildet sich bei der ersten Entwicklung jedes Thiers und kann nicht ohne seinen Untergang verletzt werden [7]. Seine Thätigkeit besteht theils in der Bereitung des Bluts, theils in der Vermittlung der Empfindung und Bewegung [1]). Dem Herzen steht als das nächst wichtigste Or-

---

[1] Part. II, 2. 647, b, 20 ff.

[2] S. o. 326, 1.

[3] Part. II, 2. 647, b, 29 (nach der Auseinandersetzung über die drei Arten der ὁμοιομερῆ): αὐτῶν δὲ τούτων αἱ διαφοραὶ πρὸς ἄλληλα τοῦ βελτίονος ἕνεκέν εἰσιν, οἷον τῶν τε ἄλλων καὶ αἵματος πρὸς αἷμα· τὸ μὲν γὰρ λεπτότερον τὸ δὲ παχύτερον καὶ τὸ μὲν καθαρώτερόν ἐστι τὸ δὲ θολερώτερον, ἔτι δὲ τὸ μὲν ψυχρότερον τὸ δὲ θερμότερον ἔν τε τοῖς μορίοις τοῦ ἑνὸς ζῴου (τὸ γὰρ ἐν τοῖς ἄνω μέρεσι πρὸς τὰ κάτω μόρια διαφέρει ταύταις ταῖς διαφοραῖς) καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον. Auf ähnliche Unterschiede hinsichtlich des Fleisches weist part. III, 3. 665, a, 1. c. 7. 670, b, 2. De an. II, 9. 421, a, 25: οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς.

[4] S. o. 395, 1. 2.

[5] S. o. 390, 7 und gen. an. II, 4. 738, b, 16: ἀρχὴ γὰρ τῆς φύσεως ἡ καρδία καὶ τὸ ἀνάλογον, τό δὲ κάτω προςθήκη καὶ τούτου χάριν. De vita et m. c. 2—4. part. III, 4. 665, b, 9 ff. c. 5. 667, b, 21. Genaueres über die Theile, welche nach Arist. das Herz vertreten, und immer in der Mitte des Leibes liegen, part. IV, 5. 681, b, 12 — 682, b, 8; über ihre Lage auch juv. et sen. 2. 468, a, 20.

[6] Arist. bemerkt diess De an. II, 2. 413, b, 16 ff. juv. et sen. 2. 468, a, 26 ff. ingr. an. 7. 707, a, 27 ff. part. an. III, 5. 667, b, 23. IV, 5. 682, b, 1 ff. (s. o. 395, 2) von manchen Insekten (deren Bestimmung noch nicht durchaus gelungen ist; vgl. Meyer Arist. Thierk. 224); vgl. S. 328, 3.

[7] Part. III, 4. 666, a, 10. 20. 667, a, 32. De vita 3. 468, b, 28. gen. an. II, 4. 739, b, 33. 740, a, 24, wo Demokrit bestritten wird, welcher die äusse-

---

ren Theile sich zuerst bilden lasse, als ob es sich um hölzerne oder steinerne Figuren handelte und nicht um lebende Wesen, die sich von innen her, von einem bestimmten Punkt aus entwickeln.

[1]) M. s. darüber Meyer Arist. Thierk. 425 ff. Das Blut wird aus den Nahrungsstoffen im Herzen durch seine Wärme gekocht (De respir. 20. 480, 2 ff.); sein Kreislauf ist dem Philosophen noch ebenso unbekannt, als der Unterschied der Schlag- und Blutadern (part. III, 4. 666, a, 6. De respir. 20. 480, a, 10 und die ganze Beschreibung des Adersystems part. III, 5. H. an. III, 3), wenn er auch den Herzschlag und den Puls kennt (s. u.), einer doppelten Beschaffenheit des Blutes erwähnt (s. u. vgl. S. 401, 3) und manche Adern genau beschreibt (part. III, 5. H. an. III, 3. 513, a, 12 ff. vgl. Philippson Ὕλη ἀνθρ. S. 28). Alle Adern haben ihren Ursprung nicht im Kopf, wie Hippokrates und seine Schule annahm, sondern im Herzen (part. II, 9. 654, b, 11. III, 4. 665, b, 15. 27. c. 5, Anf. H. an. III, 3. 513, a, 21. gen. an. II, 4. 740, a, 21. De somno 3. 456, b, 1). In ihm scheidet sich, wenigstens bei allen grösseren Thieren, das reinere und das dickere Blut; jenes wird nach oben, dieses nach unten geführt (De somno c. 3. 458, a, 13 ff. part. III, 4. 665, b, 27 ff. H. an. III, 19. 521, a, 9). Durch die eingeborene Wärme des Herzens (über die auch S. 374, 2) erhält das Blut, durch dieses der Körper die seinige (part. III, 5. 667, b, 26); wesshalb das Herz part. III, 7. 670, a, 24 der Akropolis verglichen wird, in der die Natur ihr heiliges Feuer aufbewahre. Durch die Kochung des Bluts „entsteht (um Meyer's Worte zu gebrauchen) eine Aufdampfung, die eine Hebung des Herzens bewirkt, die beständige Pulsation, ihr folgt die Ausdehnung des Brustkorbes; in den also erweiterten Raum strömt die Luft ein, durch den erkältenden Einfluss dieser beschränkt sich Alles wieder auf einen kleineren Raum, bis die Aufdampfung im Herzen diess Spiel der Bewegung der Pulsation, die sich auf alle Adern erstreckt, sowie der Ein- und Ausathmung von Neuem einleitet (part. II, 1. 647, a, 24. III, 2. 665, b. H. an. I, 16. 495, b, 10. De respir. 20. 479, b, 30. 480, a, 2. 14. c. 21. 480, a, 24. b, 17). „Als Ursache des Athmens ist das Herz auch Ursache der Bewegung; De somno 2. 456, a, 5. 15 vgl. ingr. an. c. 6. 707, a, 6 ff. Auch die Sehnen sollen im Herzen, welches selbst sehr sehnig sei, ihren Ursprung haben, ohne doch durchaus mit ihm zusammenzuhängen“ (H. an. III, 5. part. III, 4. 666, b, 13). In welcher Weise aber die Glieder vom Herzen aus in Bewegung gesetzt werden, sagt Arist. nicht, s. Meyer S. 440. Das Herz ist der ursprüngliche Sitz der Empfindung und der empfindenden Seele: part. an. II, 1. 647, a, 24 ff. c. 10. 656, a, 27 ff. b, 24. III, 4. 666, a, 11. c. 5. 667, b, 21 ff. IV, 5 (s. 401, 6). De somno 2. 456, a, 4. juv. et sen. 3. 469, a, 10 ff. b, 3. Das Mittel, durch welches die Sinnesempfindungen zum Herzen gelangen, sollen die blutführenden Theile bilden (part. III, 4. 666, a, 16), wiewohl das Blut selbst empfindungslos ist (a. a. O. und part. II, 3. 650, b, 3. c. 7. 652, b, 5). Die Tastempfindung pflanzt sich durch's Fleisch fort (s. o. 400, 1), die übrigen durch Gänge (πόροι), welche

gan [1]) das Gehirn gegenüber, dessen Bestimmung, Abkühlung des Bluts und Mässigung der aus dem Herzen aufsteigenden Wärme, wir bereits kennen [2]); der Annahme, dass es der Sitz der Empfindung sei, widerspricht Aristoteles entschieden [3]). Gleichfalls zur Abkühlung des Bluts dient die Lunge, welcher die Luftröhre [4]) den Athem zuführt [5]); diesem Zweck entsprechend, richtet sich ihre Beschaffenheit darnach, ob ein Thier mehr oder weniger innere Wärme hat: am Blutreichsten ist sie bei den Säugethieren, luftiger bei Vögeln und Amphibien [6]); die Fische, welche geringer Abküh-

---

sich von den Sinneswerkzeugen zum Herzen erstrecken (gen. an. V, 2. 781, a, 20), und bei denen wir zunächst an die Adern zu denken haben werden, wie diess Meyer S. 427 f., und in Betreff der zum Gehirn führenden πόροι (H. an. I, 16. 495, a, 11. IV, 8. 533, a, 12. part. an. II, 10. 656, b, 16) Philippson a. a. O. nachweist; vgl. juv. et sen. 3. 469, a, 12. part. II, 10. 656, a, 29. gen. an. II, 6. 744, a, 1. H. an. III, 3. 514, a, 19. I, 11. 492, a, 21. Beim Geruch und Gehör ist die Einwirkung der wahrgenommenen Gegenstände auf die zum Herzen führenden Adern dann noch weiter durch das πνεῦμα σύμφυτον vermittelt; gen. an. II, 6. 744, a, 1. part. II, 16. 659, b, 15. Die Nerven sind Aristoteles unbekannt; vgl. Philippson a. a. O. Meyer S. 432; sollte er auf die eben erwähnten Gänge, bei welchen Schneider (Arist. Hist. an. III, 47) und Frantzius (Arist. üb. die Theile d. Thiere, S. 280, 54) an Nerven denken, auch wirklich durch die Beobachtung gewisser Nerven geführt worden sein, so wäre doch diess gerade bezeichnend, dass er dieselben nicht als solche erkannte.

1) Part. III, 11. 673, b, 10.

2) S. o. 400, 4. Auch das Rückenmark steht desshalb mit dem Gehirn in Verbindung, damit seine Hitze durch dasselbe abgekühlt werde.

3) Part. II, 10. 656, a, 15 ff. (wo Arist. zunächst den platonischen Timäus 75, B f. im Auge hat); vgl. Meyer S. 431.

4) Ueber diese part. III, 3. H. an. IV, 9, wo die Lufröhre besonders als Stimmorgan eingehend behandelt ist.

5) Das Genauere hierüber part. III, 6 und in der Schrift π. Ἀναπνοῆς, von der namentlich c. 7. 474, a, 7 ff. c. 9 f. c. 13. c. 15 f. zu vergleichen sind; s. auch S. 402, 1. Aus der Lunge kommt die Luft durch die Adern, welche sich vom Herzen aus in sie verzweigen, in das Herz. H. an. I, 17. 496, a, 27. Meyer S. 431.

6) Respir. 1. 470, b, 12. c. 10. 475, b, 19 ff. c. 12, Anf. part. III, 6. 669, a, 6. 24 ff. Merkwürdig ist es dabei, zu sehen, wie unvollständige Kenntniss der Thatsachen den Philosophen zu falschen Schlüssen verleitet. Seine Wahrnehmungen führen ihn zu der richtigen Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem Athmen und der thierischen Wärme; aber da er weder von der Oxydation des Bluts, noch von der Natur der Verbrennung überhaupt,

lung bedürfen, haben Kiemen, um das mit der Nahrung aufgenommene Wasser auszustossen, nachdem es die Abkühlung bewirkt hat [1]; den blutlosen Thieren fehlen die Athmungsorgane, deren sie bei ihrer kälteren Natur nicht bedürfen [2]. Die Nahrungsstoffe, aus welchen das Blut im Herzen gekocht wird [3], werden ihm durch die Verdauungswerkzeuge zubereitet [4]; bei allen Blutthieren sind diese von den edleren Eingeweiden durch das Zwerchfell geschieden, damit der Sitz der empfindenden Seele nicht durch die von der Nahrung aufdampfende Wärme in seinen Verrichtungen gestört werde [5]. Durch eine erste Kochung im Magen [6] werden die Spei-

---

noch vom Blutumlauf einen Begriff hat, lässt er die Blutwärme durch den Athem nicht genährt, sondern nur abgekühlt werden; respir. c. 6. 478, a bestreitet er die Ansicht ausdrücklich, dass die eingeathmete Luft dem innern Feuer zur Nahrung diene.

[1] Respir. 10. 476, a, 1 ff. 22. b, 5. c. 16. H. an. II, 13. 504, b, 28 u. a. St. s. o. 390, 9. Die Annahme Früherer, dass auch die Fische Luft athmen, bekämpft Aristoteles respir. c. 2. 3 ausführlich. Eine Erledigung der Frage war (wie Meyer S. 439 bemerkt) erst möglich, als die Gasaustauschung entdeckt war.

[2] Part. III, 6. 669. a, 1. respir. c. 9 (s. o. 374, 2). c. 12. 476, b, 30. Arist. kennt zwar die Athmungswerkzeuge einiger blutlosen Thiere, aber er giebt ihnen hier eine andere Deutung.

[3] Dass diese aus allen Elementen gemischt sein müssen, bemerkt Aristoteles gen. et corr. II, 8. 335, a, 9 ff. De sensu 5. 445, a, 17 allgemein, auch von den Pflanzen; s. o. 337, 2. Das eigentlich Ernährende soll das Süsse sein, da dieses, als leichter, von der Wärme verkocht, das Bittere und Schwere dagegen zurückgelassen werde; alles Andere diene dem Süssen nur als Würze (De sensu 4. 442, a, 2 ff. vgl. gen. an. III, 1. 750, b, 25. Meteor. II, 2. 355, b, 5. part. IV, 1. 676, a, 35). Zum Süssen gehört auch das Fette (De sensu 4. 442, a, 17. 23. long. v. 5. 467, a, 4); wie das süsse Blut das gesundere ist (part. IV, 2. 677, a, 27), so ist das Fett ein wohlgekochtes und nährendes Blut (part. II, 5. 651, a, 21).

[4] Nur eine Vorarbeit für diese verrichten die Zähne (part. II, 3. 650, a, 8); über den Mund, als Organ zur Aufnahme der Nahrung, das aber zugleich einigen anderen Zwecken dient, s. m. part. II, 10, Anf. (vgl. S. 384, 1). c. 16. 659, b, 27 ff. III, 1. De sensu 5. 445, a, 23.

[5] Part. III, 10. 672, b, 8—24; vgl. unsere 1ste Abth. S. 550. Dass die Pflanzenseele (die φύσις) unter dem Zwerchfell ihren Sitz habe, sagt auch gen. an. II, 7. 747, a, 20. Vgl. auch S. 401, 5.

[6] Dessen Beschreibung bei den verschiedenen Thieren part. III, 14. 674, a, 21—675, a, 30. H. an. II, 17. 507, a, 24—509, b, 23. IV, 1. 524, b, 9. c. 3. 527, b, 22 u. s. w.

sen in den flüssigen Zustand versetzt, in dem sie allein in den Körper übergehen können [1]; sie verdampfen in die ihn umgebenden Adern, und werden durch diese dem Herzen zugeführt, um hier vollends zu Blut ausgekocht zu werden [2], und dann den verschiedenen Körpertheilen, je nach ihrem Bedürfniss, zuzufliessen [3]. Ihren Uebergang vom Magen in die Adern vermittelt das Gekröse, dessen Ausläufer gleichsam die Saugwurzeln sind, mittelst deren das Thier seine Nahrung aus dem Magen zieht, wie die Pflanze aus der Erde [4]. Zur Vermehrung der Kochwärme im Unterleib trägt die fettige Umhüllung des Netzes bei [5]. Denselben Dienst leisten Leber und Milz bei der Blutbereitung [6], zugleich gewähren sie, als eine Art Anker, dem Adergeflecht einen Halt [7]; wogegen die Galle nur ein aus dem Blut ausgeschiedener unbrauchbarer Stoff ist [8]. Die blutreicheren Thiere, welche wegen ihrer wärmeren

---

[1] Vgl. part. II, 2. 647, b, 26.

[2] Part. II, 3, 650, a, 3—32. De somno 3. 456, b, 2 ff.

[3] Dass sich jeder Theil aus den Stoffen bilde und nähre, die für ihn passen, die edleren aus den besseren, die unedleren aus den geringeren, sagt Aristoteles gen. an. IV, 1. 766, a, 10. II, 6 (s. o. 384, 3). Meteor. II, 2. 355, b, 9; auf welchem Wege diess aber bewirkt wird, erfahren wir nicht. Nur so viel sieht man aus Stellen, wie gen. an. IV, 1. 766, b, 8. II, 3. 737, a, 18. I, 19. 726, b, 9 vgl. II, 4. 740, b, 12 ff., dass Arist. annimmt, das Blut als die ἐσχάτη τροφὴ bewege sich von selbst in die Theile, für die es bestimmt ist.

[4] Part. IV, 4. 678, b, 6 ff. II, 3. 650, a, 14 ff. Der Magen leistet nach diesen Stellen den Thieren denselben Dienst, wie den Pflanzen die Erde, er ist der Ort, in dem ihre Nahrung aufbewahrt und zugleich zum Gebrauch zugerichtet wird.

[5] Part. IV, 3. 677, b, 14, wo auch der Versuch gemacht wird, die Bildung des Netzes physikalisch (ἐξ ἀνάγκης) zu erklären.

[6] Part. III, 7. 670, a, 20 ff.

[7] Part. III, 7. 670, a, 8 ff. (vgl. c. 9. 671, b, 9), wo das Gleiche auch über die Nieren und die Eingeweide des Unterleibs überhaupt bemerkt wird (ähnlich hatte Demokrit den Nabel des Kinds in der Mutter einem Anker verglichen s. Bd. I, 616, 6). Dass übrigens die Milz nur bedingt nothwendig sein soll, ist schon S. 385, 2 bemerkt worden. Den blutlosen Thieren fehlen diese Eingeweide, wie auch das Fett; part. IV, 5. 678, a, 25 ff. II, 5. 651, a, 25. Weiteres über die Gestaltung dieser Organe bei verschiedenen Thieren part. III, 12. 673, b, 20. 28. c. 4. 666, a, 28. c. 7. 670, b, 10. De an. II, 15. 506, a, 13.

[8] S. o. 385, 3. Nur das Süsse soll ja nahrhaft sein; die Bitterkeit der Galle beweist somit, dass sie ein περίττωμα ist, part. IV, 2. 677, a, 24. Sie findet sich desshalb auch nicht allgemein; ebd. 676, b, 25. III, 12. 673, b, 24. H. an. II, 15. 506, a, 20. 31.

Natur mehr flüssiger Nahrung bedürfen, haben an der Blase und den Nieren eigene Organe zur Ausscheidung des Ueberschüssigen, was dadurch in den Körper kommt [1]; bei allen Thieren findet sich als Gegenstück zu dem Munde, welcher die Speisen aufnimmt, und dem Schlunde, welcher sie dem Magen zuführt [2], in den Gedärmen ein Abzugskanal für die unbrauchbaren Ueberreste der Nahrungsmittel [3]; ein Theil derselben hat aber bei manchen auch noch Verdauungsgeschäfte zu besorgen [4]. Die Enge und die Windungen dieser Gänge dienen zur Mässigung der Esslust, die gefrässigsten Thiere sind daher die, deren Gedärme weit und gerade sind, wie die Fische [5]; wogegen das eigentliche Nahrungsbedürfniss mehr von der warmen oder kalten Natur eines Thieres abhängt [6]. Zum Schutz und zur Stütze der Weichtheile dient das Knochengerüst und was bei tiefer stehenden Thieren dessen Stelle zu vertreten hat [7]; den Ausgangspunkt aller Knochen bildet bei sämmtlichen blutführenden Thieren der Rückgrat [8], in dem Aristoteles ohne Zweifel zuerst eine gemeinsame Eigenthümlichkeit derselben aufgezeigt hat [9]. Mit ihm sind die Gliedmaassen durch Sehnen und Gelenke verbunden, welche den Zusammenhang zwischen ihnen herstellen, ohne die Bewegung

---

1) Part. III, 8. 9. H. an. II, 16. Für die schon dem Aristoteles bekannten Ausnahmen von der obigen Regel findet er natürlich auch Erklärungsgründe. Besonders eingehend handelt er 672, a, 1 ff. vom Nierenfett, aus dem doppelten Gesichtspunkt der physikalischen Nothwendigkeit und der Zweckmässigkeit.

2) Ueber die Speiseröhre, die sich aber nicht bei allen Thieren findet, s. m. part. III, 14.

3) Part. III, 14. 674, a, 9 ff. 675, a, 30. 656, b, 5.

4) A. a. O. 675, b, 28.

5) A. a. O. 675, b, 22: ὅσα μὲν οὖν εἶναι δεῖ τῶν ζῴων σωφρονέστερα πρὸς τὴν τῆς τροφῆς ποίησιν εὐρυχωρίας μὲν οὐκ ἔχει μεγάλας κατὰ τὴν κάτω κοιλίαν, ἕλικας δ' ἔχει πλείους καὶ οὐκ εὐθυέντερά ἐστιν. ἡ μὲν γὰρ εὐρυχωρία ποιεῖ πλήθους ἐπιθυμίαν, ἡ δ' εὐθύτης ταχυτῆτα ἐπιθυμίας u. s. w. Ebd. 675, a, 18. gen. an. I, 4. 717, a, 23 ff. Plato Tim. 72, E f.

6) Part. IV, 5. 682, a, 22: τὸ γὰρ θερμὸν καὶ δεῖται τροφῆς καὶ πέττει τὴν τροφὴν ταχέως, τὸ δὲ ψυχρὸν ἄτροφον.

7) Part. II, 8. 653, b, 33 ff. s. o. 400, 2. Ebd. c. 9. 654, b, 27 ff. Ueber das den Knochen Analoge s. m. S. 390, 4.

8) Part. II, 9. 654, b, 11: ἀρχὴ δὲ τῶν μὲν φλεβῶν ἡ καρδία, τῶν δ' ὀστῶν ἡ καλουμένη ῥάχις τοῖς ἔχουσιν ὀστᾶ πᾶσιν, ἀφ' ἧς συνεχὴς ἡ τῶν ἄλλων ὀστῶν ἐστι φύσις.

9) H. an. III, 7. 516, b, 22: πάντα δὲ τὰ ζῷα ὅσα ἔναιμά ἐστιν, ἔχει ῥάχιν ἢ ὀστώδη ἢ ἀκανθώδη.

zu hindern [1]. Was die Bewegung selbst und die Bewegungsorgane betrifft, so hat Aristoteles über das Mechanische derselben manche richtige Wahrnehmung gemacht [2]; in anderen Fällen freilich werden nicht ganz selten Beobachtungen von zweifelhaftem Werthe mit künstlichen und unerweislichen Annahmen begründet [3], und zu einer physiologischen Erklärung der Vorgänge, durch welche die Ortsveränderung bedingt ist, hat der Philosoph kaum den schwächsten Anlauf genommen [4].

---

[1] Das Nähere hierüber part. II, 9. 654, b, 16 ff. Ueber einige auffallendere Mängel der aristotelischen Osteologie, dass darin des Beckens nicht erwähnt, und die Parallele zwischen den Beinen der Thiere und des Menschen nicht richtig gezogen ist, s. m. Meyer S. 441 f.

[2] Dahin gehören aus der Schrift π. Πορείας ζῴων die Sätze: dass alles, was sich bewegt, eines Stützpunkts bedürfe (c. 3.); dass zur Bewegung mindestens zwei organische Theile nöthig seien, einer, welcher den Druck aushält, und einer, welcher ihn hervorbringt (ebd. 705, a, 19); dass die Füsse immer in gerader Zahl vorhanden seien (c. 8. 708, a, 21. H. an. I, 5. 489, b, 22); dass alle organische Fortbewegung auf Biegung und Streckung beruhe (c. 9. c. 10. 709, b, 26; weiter enthält dieses Kapitel Erörterungen über den Flug der Vögel und Insekten und die Bedeutung der verschiedenen Flugwerkzeuge); dass der Mensch zu seinem aufrechten Gang nur zwei Beine haben dürfe, die oberen Theile seines Leibes im Verhältniss zu den unteren leichter sein müssen, als bei den Thieren (c. 11, Anf.); ebenso Vieles von dem, was c. 12—19 über die Biegung der Gelenke und den Bewegungsmechanismus sowohl beim Menschen als bei den verschiedenen Thieren bemerkt ist.

[3] So sucht Arist. c. 4 f. (wozu S. 394, 4. z. vgl.) den Satz, dass die Bewegung immer von der rechten Seite ausgehe, nicht ohne vielfache Künstelei durchzuführen, offenbar nicht von naturwissenschaftlichen Gründen, sondern von der dogmatischen Voraussetzung (c. 5. 706, b, 11) geleitet, dass das Oben vorzüglicher sei, als das Unten, das Vorne als das Hinten, das Rechts als das Links, und dass desshalb die ἀρχαὶ ihren Sitz oben, vorne und rechts haben müssen; wiewohl er selbst bemerkt, man könne auch umgekehrt sagen, diese Orte seien desshalb vorzüglicher, weil die ἀρχαὶ in ihnen ihren Sitz haben. (In letzterer Beziehung vgl. m. a. a. O. 705, a, 29 ff. De coelo II, 2. 284, b, 26: ἀρχὰς γὰρ ταύτας λέγω ὅθεν ἄρχονται πρῶτον αἱ κινήσεις τοῖς ἔχουσιν. ἔστι δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ ἄνω ἡ αὔξησις, ἀπὸ δὲ τῶν δεξιῶν ἡ κατὰ τόπον, ἀπὸ δὲ τῶν ἔμπροσθεν ἡ κατὰ τὴν αἴσθησιν.) Mit diesen Erörterungen verknüpft dann Arist. c. 6 f. einen gleichfalls sehr künstlichen Beweis des Satzes (der auch c. 1. 704, a, 11. c. 10, Anf. H. an. I, 5. 490, a, 25 ff., dass die blutführenden Thiere sich auf nicht mehr als vier Stützpunkten (Hist. an. schlechtweg: auf vier Stützpunkten) bewegen können. Auch was c. 12 ff. über den Gang der Thiere gesagt wird, ist, wie Meyer 441 f. zeigt, nicht frei von Irrthümern.

[4] Wir sehen wohl, dass alle Bewegung vom Herzen ausgehen soll, aber

Einer von den wichtigsten Unterschieden der Thiere von den Pflanzen liegt in der Art ihrer Entstehung. Während die Pflanzen geschlechtslos sind, tritt bei den Thieren die Trennung der Geschlechter ein, welche sich nur vorübergehend, zum Zweck der Fortpflanzung, wieder aufhebt: da sie nicht blos die Bestimmung haben, zu leben, sondern auch zu empfinden, so muss bei ihnen die Verrichtung, welche der blossen Fortführung des Lebens dient [1], auf einzelne Zeiten beschränkt sein [2]. Nur die Schaalthiere und die an den Boden angewachsenen [3] sind geschlechtslos; an der Grenze der Thierwelt gegen die Pflanzenwelt stehend, sind sie gleich unfähig zu den Verrichtungen der einen und der andern: sie verhalten sich wie Pflanzen, indem sie nicht durch Begattung aus einander, und wie Thiere, indem sie nicht durch Samen und Früchte aus sich selbst zeugen, sondern aus dem Schlamm durch Urzeugung entstehen [4]; wie sie ja auch hinsichtlich der Ortsveränderung die gleiche Doppelnatur zeigen [5]. Näher verhält sich von den beiden Geschlechtern das männliche zum weiblichen, wie die Form zur Materie [6]: jenes ist der thätige Theil, dieses der leidende, jenes liefert die bewegende und bildende Kraft, dieses den zu bildenden

---

wie diess möglich ist, wird uns nicht gesagt (s. o. 402, 1). Der Ausweg aber, welchen die Abhandlung π. Πνεύματος c. 8, Anf. einschlägt, den Lebensgeist als bewegende Kraft sich durch die Sehnen ergiessen zu lassen, ist nicht aristotelisch.

[1] Das ἔργον τοῦ ζῶντος, das ἔργον κοινὸν τῶν ζώντων πάντων.

[2] Gen. an. I, 28. Einiges aus diesem Kapitel wurde schon 392, 3 angeführt.

[3] Unter den übrigen nur einige wenige, später zu erwähnende, die sich als Ausnahmen betrachten lassen.

[4] Gen. an. I, 23. 731, b, 8. c. 1. 715, a, 25. b, 16. II, 1. 732, a, 13 vgl. III, 11. 761, a, 13—32.

[5] Die Trennung der Geschlechter wird a. d. a. O. ausdrücklich auf die ζῷα πορευτικὰ beschränkt, und wie die Schaalthiere nach dem eben Angeführten, als μεταξὺ ὄντα τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν, sich zu der beiderseitigen Art der Fortpflanzung neutral verhalten, so heisst es ingr. an. 19. 714, b, 13 von ihnen: τὰ δ' ὀστρακόδερμα κινεῖται μὲν, κινεῖται δὲ παρὰ φύσιν· οὐ γάρ ἐστι κινητικὰ, ἀλλ' ὡς μὲν μόνιμα καὶ προςπεφυκότα κινητικὰ, ὡς δὲ προσυτικὰ μόνιμα. Sie bewegen sich, heisst es vorher, wie die Thiere, welche Füsse haben, sich bewegen würden, wenn man ihnen die Beine abschlüge.

[6] S. o. 245, 4.

Stoff [1], jenes die Seele, dieses den Leib [2]. Aristoteles hält hieran so streng fest, dass er ausdrücklich behauptet, der männliche Same bilde keinen stofflichen Bestandtheil des Embryo [3], sondern er gebe dem vom Weibe genommenen Stoffe nur den Anstoss zur Entwicklung [4], wie sich ja überhaupt die Form mit dem Stoffe, das Wirkende mit dem Leidenden, das Bewegte mit dem Bewegenden nicht körperlich, sondern nur durch seine Wirkung verbinde [5]; und eben desshalb, glaubt er, sei überall, wo es angeht, das Männliche vom Weiblichen geschieden: denn da die Form besser sei, als der Stoff, so sei es auch besser, wenn sie von diesem so viel wie möglich getrennt sei [6]. Er unterscheidet daher bestimmt zwischen

---

1) Gen. I, 2. 716, a, 4: τῆς γενέσεως ἀρχὰς ἄν τις οὐχ ἥκιστα θείη τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν, τὸ μὲν ἄῤῥεν ὡς τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχὴν, τὸ δὲ θῆλυ ὡς ὕλης. c. 20. 729, a, 9: τὸ μὲν ἄῤῥεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην. Z. 29: τὸ ἄῤῥεν ἐστὶν ὡς κινοῦν, τὸ δὲ θῆλυ, ᾗ θῆλυ, ὡς παθητικόν. Ebenso c. 21. 729, b, 12. 730, a, 25. II, 4. 738, b, 20—36. 740, b, 12—25 u. o. Vgl. auch die folgenden Anm.

2) Gen. an. II, 3 (s. o. 374, 2): τὸ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς. Ebd. 737, a, 29 (s. u.) c. 4. 738, b, 25: ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄῤῥενος.

3) Gen. an. I, 21 (s. A. 5). c. 22: das Erzeugte bildet sich in der Mutter, weil hier der Stoff liegt, an welchem die bildende Kraft des Manns arbeitet. Der männliche Samen geht nicht als Bestandtheil des Embryo in diesen über, ὥσπερ οὐδ' ἀπὸ τοῦ τέκτονος πρὸς τὴν τῶν ξύλων ὕλην οὔτ' ἀπέρχεται οὐθὲν, οὔτε μόριον οὐθέν ἐστιν ἐν τῷ γιγνομένῳ τῆς τεκτονικῆς, ἀλλ' ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἀπ' ἐκείνου ἐγγίνεται διὰ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ ἡ μὲν ψυχὴ, ἐν ᾗ τὸ εἶδος, καὶ ἡ ἐπιστήμη κινοῦσι τὰς χεῖρας . . . αἱ δὲ χεῖρες καὶ τὰ ὄργανα τὴν ὕλην.

4) Er vergleicht insofern gen. an. I, 20. 729, a, 11. II, 4. 739, b, 20 den Samen mit dem Lab, welches die Milch gerinnen macht. Eine allzu genaue Anwendung dieser Vergleichung wird jedoch ebd. IV, 4. 772, a, 22 abgelehnt.

5) Gen. an. I, 21. 729, b, 1: Trägt der männliche Samen zur Entstehung des Erzeugten bei ὡς ἐνυπάρχον καὶ μόριον ὂν εὐθὺς τοῦ γινομένου σώματος, μιγνύμενον τῇ ὕλῃ τῇ παρὰ τοῦ θήλεος, ἢ τὸ μὲν σῶμα οὐθὲν κοινωνεῖ τοῦ σπέρματος, ἡ δ' ἐν αὐτῷ δύναμις καὶ κίνησις; Arist. entscheidet sich für die zweite von diesen Annahmen; denn theils οὐ φαίνεται γιγνόμενον ἓν ἐκ τοῦ παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιοῦντος ὡς ἐνυπάρχοντος ἐν τῷ γινομένῳ τοῦ ποιοῦντος, οὐδ' ὅλως δὴ ἐκ τοῦ κινουμένου καὶ κινοῦντος, theils sprechen dafür, wie er glaubt, noch mehrere Thatsachen, welche beweisen, dass eine Erzeugung ohne materielle Berührung des männlichen Samens mit dem weiblichen Stoffe möglich sei, wie namentlich die nachträgliche Befruchtung von Windeiern.

6) Gen. an. II, 1. 732, a, 3: βελτίονος δὲ καὶ θειοτέρας τὴν φύσιν οὔσης τῆς

dem männlichen Zeugungsstoff oder dem Samen, und dem weiblichen, den er in den Katamenien sucht. Beide sind zwar im Allgemeinen gleicher Art und gleichen Ursprungs, eine Ausscheidung brauchbaren Nahrungsstoffs, sie entstehen aus dem Blut [1]; diese Ausscheidung erfolgt aber bei dem schwächeren und kälteren Theile in grösserer Menge und weniger verkocht: bei den Weibern bilden sich aus ihr die Katamenien oder was bei manchen Thieren deren Stelle vertritt, bei den Männern der Samen [2]; derselbe Stoff erhält mithin in beiden eine so verschiedenartige Verwendung, dass er da, wo er die eine Form annimmt, nicht zugleich in der andern vorkommen kann [3]. Wie genau übrigens diese Vorstellung über die Entstehung des doppelten Zeugungsstoffs mit der Ansicht des Philosophen von seiner Bedeutung und von dem Verhältniss der Ge-

---

αἰτίας τῆς κινούσης πρώτης, ᾗ ὁ λόγος ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος, τῆς ὕλης, βέλτιον καὶ τὸ κεχωρίσθαι τὸ κρεῖττον τοῦ χείρονος. διὰ τοῦτ' ἐν ὅσοις ἐνδέχεται καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται κεχώρισται τοῦ θήλεος τὸ ἄῤῥεν.

[1] Ausführliche Untersuchungen hierüber finden sich gen. an. I, 17—20. Arist. widerlegt hier zuerst (721, b, 11 ff. vgl. c. 20. 729, a, 6. 730, a, 11) die Meinung, dass sich der Same aus allen Theilen des Leibes absondere (worüber Th. I, 615, 1, auch 539, 4. z. vgl.); er zeigt sodann (724, a, 14 ff.), dass das σπέρμα nur eines von beiden sein könne, entweder eine Ausscheidung verbrauchten Stoffs aus den organischen Theilen (ein σύντηγμα), oder ein Ueberbleibsel des Nahrungsstoffs (ein περίττωμα), und im letztern Fall entweder ein Ueberbleibsel unbrauchbarer oder brauchbarer Nahrung. Ein σύντηγμα könne es aber nicht sein, und ebensowenig ein unbrauchbares περίττωμα; es sei mithin ein Theil des brauchbaren περίττωμα. Der brauchbarste Nahrungsstoff sei aber die τροφὴ ἐσχάτη, das Blut; das σπέρμα sei somit τῆς αἱματικῆς περίττωμα τροφῆς, τῆς εἰς τὰ μέρη διαδιδομένης τελευταίας (c. 19. 726, b, 9). Ebendaher erkläre sich die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern: ὅμοιον γὰρ τὸ προσελθὸν πρὸς τὰ μέρη τῷ ὑπολειφθέντι· ὥστε τὸ σπέρμα ἐστὶ τὸ τῆς χειρὸς ἢ τὸ τοῦ προσώπου ἢ ὅλου τοῦ ζῴου ἀδιορίστως χεὶρ ἢ πρόσωπον ἢ ὅλον ζῷον· καὶ οἷον ἐκείνων ἕκαστον ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον τὸ σπέρμα δυνάμει (ebd. Z. 13). Ueber die physikalische Beschaffenheit und die stoffliche Zusammensetzung des Samens gen. an. II, 2.

[2] A. a. O. 726, b, 30 ff. c. 20. 729, a, 20. Von dem Blutverlust der Weiber leitet es Arist. c. 19. 727, a, 15 ff. her, dass sie schwächere Adern, bleichere Farbe, geringere Behaarung und einen kleineren Leib haben.

[3] C. 19. 727, a, 25: ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ὃ γίγνεται τοῖς θήλεσιν ὡς ἡ γονὴ τοῖς ἄῤῥεσιν, δύο δ' οὐκ ἐνδέχεται σπερματικὰς ἅμα γίνεσθαι ἀποκρίσεις, φανερὸν ὅτι τὸ θῆλυ οὐ συμβάλλεται σπέρμα εἰς τὴν γένεσιν. εἰ μὲν γὰρ σπέρμα ἦν, τὰ καταμήνια οὐκ ἂν ἦν· νῦν δὲ διὰ τὸ ταῦτα γίγνεσθαι ἐκεῖνο οὐκ ἔστιν. Dass auch kein anderer Stoff für einen weiblichen Samen zu halten sei, zeigt c. 20 vgl. II, 4. 739, a, 20.

schlechter überhaupt zusammenhängt, liegt am Tage: da die Katamenien aus dem gleichen Stoff bestehen, wie der Samen, nur dass dieser in ihnen nicht vollkommen verarbeitet ist, so sind sie ein unvollendeter Samen [1], sie enthalten dasselbe der Möglichkeit, wie dieser der Wirklichkeit nach, sie sind der Stoff, der Samen dagegen giebt den Anstoss zur Entwicklung und Gestaltung. Als Ueberbleibsel des unmittelbaren Nahrungsstoffes setzen die Katamenien und der Samen die Bewegung, welche sie im elterlichen Leib hatten, den im Wachsthum und in der Ernährung sich bethätigenden Bildungstrieb, auch nach ihrer Vereinigung im Embryo fort, und bringen so etwas hervor, was den Erzeugenden ähnlich ist [2]. Handelte es sich nun hiebei nur um ein pflanzenartiges Erzeugniss, so könnte der weibliche Theil ein solches auch allein aus sich entwickeln, denn die Kraft der ernährenden Seele wirkt schon in dem, was er zur Erzeugung beiträgt; soll dagegen ein Thier entstehen, so bedarf es des männlichen Samens, da der Keim der empfindenden Seele nur in ihm liegt [3]. Indem das Männliche als thätige Ursache zu dem Weiblichen als der leidenden hinzutritt, entsteht sofort diejenige Wirkung, welche der Natur beider entspricht, es entwickelt sich aus ihnen das, was sie an sich sind, nicht weil die Stoffe, die sie enthalten, räumlich nach dem Gleichartigen hinstreben, sondern weil jedes, wenn es einmal in Bewegung gesetzt ist, sich in der Richtung bewegt, zu der es die Anlage in sich trägt [1], weil schon im Samen die Seele der Möglichkeit und dem Keime nach gesetzt ist [2]. Die wirkenden Kräfte, deren sich die Natur hiebei bedient, sind die Wärme und Kälte [3]; das Maass und die Richtung dieser Kräfte aber ist durch die Natur des Zeugungsstoffes und der in ihm angelegten Erzeugnisse bestimmt [4]: aus jedem Keim entwickelt sich ein Wesen der-

---

[1] Gen. an. II, 3. 737, a, 27: τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐστὶ πεπηρωμένον, καὶ τὰ καταμήνια σπέρμα, οὐ καθαρὸν δέ. ἓν γὰρ οὐκ ἔχει μόνον, τὴν τῆς ψυχῆς ἀρχήν, wie man diess an den (ohne männliche Mitwirkung entstandenen) Windeiern sehen könne. Vgl. c. 5. 741, a, 15.

[2] A. a. O. 737, a, 18: τοῦ δὲ σπέρματος ὄντος περιττώματος καὶ κινουμένου κίνησιν τὴν αὐτὴν καθ' ἥνπερ τὸ σῶμα αὐξάνεται μεριζομένης τῆς ἐσχάτης τροφῆς, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὴν ὑστέραν συνίστησι καὶ κινεῖ τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεος τὴν αὐτὴν κίνησιν ἥνπερ αὐτὸ τυγχάνει κινούμενον κἀκεῖνο. καὶ γὰρ ἐκεῖνο περίττωμα καὶ πάντα τὰ μόρια ἔχει δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὐθέν. καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτ' ἔχει μόρια δυνάμει, ᾗ διαφέρει τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος. ὥσπερ γὰρ καὶ ἐκ πεπηρωμένων ὁτὲ μὲν γίνεται πεπηρωμένα ὁτὲ δ' οὔ, οὕτω καὶ ἐκ θήλεος ὁτὲ μὲν θῆλυ ὁτὲ δ' οὔ, ἀλλ' ἄῤῥεν. τὸ γὰρ θῆλυ u. s. w. (s. vor. Anm.). Vgl. I, 19. 726, b, 13 (s. o. 410, 1).

[3] Gen. an. II, 5. 741, a, 9: Wenn der Stoff des Erzeugten im weiblichen περίττωμα liegt, und der weibliche Theil die gleiche Seele hat, wie der männliche, warum zeugt er nicht auch für sich allein? αἴτιον δ' ὅτι διαφέρει τὸ ζῷον τοῦ φυτοῦ αἰσθήσει … εἰ οὖν τὸ ἄῤῥεν ἐστὶ τὸ τῆς τοιαύτης ποιητικὸν ψυχῆς, ὅπου κεχώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν, ἀδύνατον τὸ θῆλυ ἐξ αὑτοῦ γεννᾷν ζῷον. Im Uebrigen sehe man an den Windeiern, dass auch der weibliche Theil für sich bis zu einem gewissen Grad zeugungsfähig sei, denn auch diese haben eine gewisse δύναμις ψυχική, nur die der niedersten Art, die θρεπτική, weil aber zu einem Thier die empfindende Seele gehöre, könne kein solches daraus werden. Sollte es Thiere geben, bei denen zwar Weibchen aber keine Männchen vorkommen, wie diess vielleicht bei der rothen Meerbarbe der Fall sei (festgestellt sei es aber noch nicht), so würde bei solchen das Weibchen allein zeugen; wo da-

---

gegen die Geschlechter getrennt sind, sei diess unmöglich, da ja sonst das männliche zwecklos wäre; hier bringe vielmehr nur dieses die empfindende Seele hervor.

[1] A. a. O. II, 4. 740, b, 12: ἡ δὲ διάκρισις γίγνεται τῶν μορίων (bei der Entwicklung) οὐχ ὥς τινες ὑπολαμβάνουσι διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον· (was sofort des Näheren widerlegt wird) ... ἀλλ' ὅτι τὸ περίττωμα τὸ τοῦ θήλεος δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷον φύσει τὸ ζῷον, καὶ ἔνεστι δυνάμει τὰ μόρια ἐνεργείᾳ δ' οὐθὲν, διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν γίνεται ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ὅτι τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὅταν θίγωσιν, ὃν τρόπον ἐστὶ τὸ μὲν ποιητικὸν τὸ δὲ παθητικὸν, ... εὐθὺς τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει. ὕλην μὲν οὖν παρέχει τὸ θῆλυ, τὴν δ' ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ ἄῤῥεν. Das Wirksame ist dabei die Kraft der ernährenden Seele, ihre Werkzeuge sind Kälte und Wärme. c. 5. 741, b, 7: vom männlichen Theil geht die Entwicklung aus, weil dieser die empfindende Seele hinzubringt. ἐνυπαρχόντων δ' ἐν τῇ ὕλῃ δυνάμει τῶν μορίων, ὅταν ἀρχὴ γένηται κινήσεως, ὥσπερ ἐν τοῖς αὐτομάτοις θαύμασι συνείρεται τὸ ἐφεξῆς καὶ ὃ βούλονται λέγειν τινὲς τῶν φυσικῶν, τὸ φέρεσθαι εἰς τὸ ὅμοιον, λεκτέον οὐχ ὡς τόπον μεταβάλλοντα τὰ μόρια κινεῖσθαι, ἀλλὰ μένοντα καὶ ἀλλοιούμενα μαλακότητι καὶ σκληρότητι καὶ χρώμασι καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς τῶν ὁμοιομερῶν διαφοραῖς, γινόμενα ἐνεργείᾳ ἃ ὑπῆρχεν ὄντα δυνάμει πρότερον. Schon c. 1 (von S. 733, b, 30 an) wird diese Ansicht ausführlich begründet.

[2] M. s. hierüber gen. II, 1. 733, b, 32. 735, a, 4 ff. c. 3. 736, b, 8 ff. und oben 374, 2.

[3] Welche bei der Erzeugung im eigentlichen Sinn aus der φύσις τοῦ γεννῶντος, bei der Urzeugung aus der κίνησις καὶ θερμότης τῆς ὥρας stammen; a. a. O. II, 6. 743, a. 32.

[4] A. a. O. c. 1. 734, b, 31: σκληρὰ μὲν οὖν καὶ μαλακὰ u. s. w. ἡ θερμότης καὶ ψυχρότης ποιήσειεν ἂν [τὰ μόρια], τὸν δὲ λόγον, ᾧ ἤδη τὸ μὲν σὰρξ τὸ δ' ὀστοῦν, οὐκέτι, ἀλλ' ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος ὅ ἐστι δυνάμει ἡ [l. τὸ] ἐξ οὗ γίνεται, was sodann im Folgenden weiter erläutert wird. c. 4. 740, b, 25 (vgl. Anm. 1). c. 6. 743, a, 3: ἡ δὲ γένεσίς ἐστιν ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ὑπὸ ψύξεως καὶ θερμότητος. Nachdem sodann erörtert ist, wie sich auf diesen beiden

selben Art, wie das, von welchem er herstammt, weil im Blut, als dem unmittelbaren Nahrungsstoff, der Trieb zur Bildung eines Leibes von dieser bestimmten Art liegt, und weil eben dieser Trieb im Samen fortwirkt; und daher kommt es, dass nicht blos der Gattungscharakter, sondern auch der der Einzelnen durch die Zeugung sich fortpflanzt [1]. Hat hiebei der männliche Samen, von welchem der Anstoss zur Entwicklung ausgeht, die Kraft, den ihm gegebenen Stoff vollständig zu zeitigen, so folgt das Kind dem Geschlecht des Vaters; fehlt es ihm hiezu an der nöthigen Wärme, so entsteht ein Wesen von kälterer Natur, ein Weib. Diess nämlich ist es, was die beiden Geschlechter in letzter Beziehung unterscheidet, die grössere oder geringere Lebenswärme: die wärmere Natur vermag das Blut zu Samen zu verkochen, die kältere ist darauf beschränkt, in den Katamenien den rohen Stoff zur Fortpflanzung herzugeben [2]; das

---

Wegen die verschiedenen Stoffe bilden, fährt Z. 21 fort: αὕτη δὲ (die Wärme) οὔτε ὅ τι ἔτυχε ποιεῖ σάρκα ἢ ὀστοῦν, οὐδ᾽ ὅπῃ ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ πεφυκὸς καὶ ᾗ πέφυκε καὶ ὅτε πέφυκεν. οὔτε γὰρ τὸ δυνάμει ὂν ὑπὸ τοῦ μὴ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντος κινητικοῦ ἔσται, οὔτε τὸ τὴν ἐνέργειαν ἔχον ποιήσει ἐκ τοῦ τυχόντος ... ἡ δὲ θερμότης ἐνυπάρχει ἐν τῷ σπερματικῷ περιττώματι τοσαύτην καὶ τοιαύτην ἔχουσα τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ὅση σύμμετρος εἰς ἕκαστον τῶν μορίων. ... ἡ δὲ ψύξις στέρησις θερμότητός ἐστιν. χρῆται δ᾽ ἀμφοτέροις ἡ φύσις ἔχουσι μὲν δύναμιν ἐξ ἀνάγκης ὥστε τὸ μὲν τοδὶ τὸ δὲ τοδὶ ποιεῖν, ἐν μέντοι τοῖς γινομένοις ἕνεκά τινος συμβαίνει τὸ μὲν ψύχειν αὐτῶν τὸ δὲ θερμαίνειν u. s. w.; denn alles dieses geschieht (Z. 16) τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης τῇ δ᾽ οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ᾽ ἕνεκά τινος.

1) S. o. 410, 1. 411, 2. gen. an. IV, 1. 766, b, 7: τὸ μὲν σπέρμα ὑπόκειται περίττωμα τροφῆς ὂν τὸ ἔσχατον. ἔσχατον δὲ λέγω τὸ πρὸς ἕκαστον (zu jedem Theil des Körpers, s. o. 405, 3) φερόμενον. διὸ καὶ ἔοικε τὸ γεννώμενον τῷ γεννήσαντι.

2) Nachdem Arist. gen. an. IV, 1 verschiedene Annahmen über die Entstehung des Geschlechtsunterschieds widerlegt hat, fährt er 765, b, 8 fort: ἐπεὶ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ διώρισται δυνάμει τινὶ καὶ ἀδυναμίᾳ (τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον πέττειν καὶ συνιστάναι τε καὶ ἐκκρίνειν σπέρμα ἔχον τὴν ἀρχὴν τοῦ εἴδους ἄῤῥεν ... τὸ δὲ δεχόμενον μὲν ἀδυνατοῦν δὲ συνιστάναι καὶ ἐκκρίνειν θῆλυ — das Gleiche I, 20. 728, a, 18.) ἔτι εἰ πᾶσα πέψις ἐργάζεται θερμῷ, ἀνάγκη καὶ τῶν ζῴων τὰ ἄῤῥενα τῶν θηλέων θερμότερα εἶναι. (Beweis: jene scheiden das zu Samen verkochte, diese in der Menstruation das rohe Blut aus.) .... ἅμα δ᾽ ἡ φύσις τήν τε δύναμιν ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ καὶ τὸ ὄργανον· βέλτιον γὰρ οὕτως ... τρίτον δὲ πρὸς τούτοις ληπτέον ὅτι εἴπερ ἡ φθορὰ εἰς τοὐναντίον, καὶ τὸ μὴ κρατούμενον ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦντος ἀνάγκη μεταβάλλειν εἰς τοὐναντίον. Hieraus ergebe sich nun die richtige Erklärung. ὅταν γὰρ μὴ κρατῇ ἡ ἀρχὴ μηδὲ δύνηται πέψαι δι᾽ ἔνδειαν θερμότητος μηδ᾽ ἀγάγῃ εἰς τὸ ἴδιον εἶδος τὸ αὑτοῦ, ἀλλὰ ταύτῃ ἡττηθῇ, ἀνάγκη εἰς τοὐναντίον μεταβάλ-

Weib ist ein unfertiger, auf einer tieferen Entwicklungsstufe stehengebliebener Mann [1]). Nach dieser Fähigkeit richten sich die Geschlechtsorgane; diese sind mithin nicht die Ursache, sondern nur die Erscheinung des Geschlechtsunterschieds [2]); sein letzter Grund liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Lebensprincips und des Centralorgans, worin dieses seinen Sitz hat, und wenn er auch erst mit dem Hervortreten der Geschlechtstheile zur Vollendung kommt, so ist er doch schon beim ersten Anfang der Entwicklung in der Bildung des Herzens begründet [3]). Dieser Unterschied greift desshalb auch auf's Vielfachste in's Thierleben ein, so dass nicht allein der körperliche Bau, sondern auch die Gemüthsart der Thiere mehr oder weniger von ihm abhängt [4]); und aus demselben Grund bringt die Entmannung bei Menschen und Thieren diese grossen Veränderungen hervor [5]).

λειν. ... ἐπεὶ δ' ἔχει διαφορὰν ἐν τῇ δυνάμει, ἔχει καὶ τὸ ὄργανον διαφέρον· ὥστ' εἰς τοιοῦτον μεταβάλλει. Das Gleiche wird dann 766, b, 8 ff. noch einmal, sehr klar und präcis, wiederholt. Vgl. c. 3. 767, b, 10. Eine Reihe von Thatsachen, welche für seine Ansicht sprechen sollen, führt Arist. c. 2. an.

1) S. o. 411, 1. gen. an. II, 3. 737, a, 27: τὸ γὰρ θῆλυ ὥσπερ ἄῤῥεν ἐστὶ πεπηρωμένον. IV, 6. 775, a, 14: ἀσθενέστερα γάρ ἐστι καὶ ψυχρότερα τὰ θήλεα τὴν φύσιν καὶ δεῖ ὑπολαμβάνειν ὥσπερ ἀναπηρίαν εἶναι τὴν θηλύτητα φυσικήν. I, 20. 728, a, 17: ἔοικε δὲ καὶ τὴν μορφὴν γυνὴ καὶ παῖς, καί ἐστιν ἡ γυνὴ ὥσπερ ἄῤῥεν ἄγονον. V, 3. 784, a, 4. Vgl. Probl. X, 8. Damit stimmt übrigens nicht ganz überein, was wir longit. v. 6. 467, a, 32 lesen: νανωδέστερον γὰρ τοῦ θήλεος τὸ ἄῤῥεν, weil nämlich die oberen Theile beim Mann verhältnissmässig grösser seien, denn gerade in der Grösse dieser Theile soll das Zwergartige der Kinder bestehen, (part. an. IV, 10. 686, b, 10. De mem. 2. 453, a, 31. b, 6), mit deren Bildung die weibliche verglichen wird.

2) S. vorletzte Anm.

3) A. a. O. 766, a, 30: εἰ οὖν τὸ μὲν ἄῤῥεν ἀρχή τις καὶ αἴτιον, ἔστι δ' ἄῤῥεν ᾗ δύναταί τι, θῆλυ δὲ ᾗ ἀδυνατεῖ, τῆς δὲ δυνάμεως ὅρος καὶ τῆς ἀδυναμίας τὸ πεπτικὸν εἶναι ἢ μὴ πεπτικὸν τῆς ὑστάτης τροφῆς, ὃ ἐν μὲν τοῖς ἐναίμοις αἷμα καλεῖται ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, τούτου δὲ τὸ αἴτιον ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ μορίῳ τῷ ἔχοντι τὴν τῆς φυσικῆς θερμότητος ἀρχήν, ἀναγκαῖον ἄρα ἐν τοῖς ἐναίμοις συνίστασθαι καρδίαν, καὶ ἢ ἄῤῥεν ἔσεσθαι ἢ θῆλυ τὸ γινόμενον. ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν ὑπάρχει τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄῤῥεν τὸ τῇ καρδίᾳ ἀνάλογον. ἡ μὲν οὖν ἀρχὴ τοῦ θήλεος καὶ ἄῤῥενος καὶ ἡ αἰτία αὕτη καὶ ἐν τούτῳ ἐστίν. θῆλυ δ' ἤδη καὶ ἄῤῥεν ἐστίν, ὅταν ἔχῃ καὶ τὰ μόρια οἷς διαφέρει τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος.

4) Die Hauptstellen hierüber finden sich H. an. IV, 11, wo die körperlichen, und ebd. IX, 1, wo die Charaktereigenschaften der beiden Geschlechter mit Rücksicht auf die verschiedenen Thiergattungen besprochen werden.

5) Eine Beschreibung derselben giebt H. an. IX, 50; der Grund davon ist

Wie der Unterschied der Geschlechter, so haben auch andere Erscheinungen ihren Grund in einer Schwäche der zeugenden Kraft. Die Bewegung des männlichen Samens geht auf Bildung eines Wesens, welches dem Erzeugenden, in dessen Leib er diese Bewegung erhalten hat, durchaus ähnlich ist. Vermag derselbe in seiner Richtung auf Erzeugung eines Männlichen den weiblichen Zeugungsstoff nicht zu überwältigen, so entsteht ein Weib; vermag er es in seiner Richtung auf Nachbildung des sonstigen väterlichen Typus nicht, so gleicht das Kind nicht dem Vater, sondern der Mutter; vermag er es in beiden Beziehungen nicht, wie diess der gewöhnliche Fall ist, so giebt es ein Kind weiblichen Geschlechts, welches der Mutter ähnlich ist 1). Schwächt sich seine Bewegung an sich selbst ab 2), so verliert das Erzeugte die individuelle Bestimmtheit, auf deren Nachbildung jene Bewegung eigentlich ausgeht, und es bleibt nur das in dem Individuellen mitenthaltene Allgemeine in verschiedener Abstufung übrig: an die Stelle des individuellen Typus tritt zunächst der Familientypus, indem die Kinder statt der Eltern den Grosseltern oder noch entfernteren Vorfahren ähnlich werden; weiterhin der Gattungstypus, so dass beim Menschen z. B. nur die menschliche Gestalt ohne bestimmte Familienähnlichkeit sich erhält; am Ende nur der eines lebenden Wesens überhaupt, wie wenn von Menschen Kinder mit thierischen Bildungen geboren werden 3). Fehlt es ganz an dem richtigen Verhältniss zwischen dem Männlichen und Weiblichen, so erfolgt gar keine Erzeugung 4).

---

aber (gen. an. IV, 1. 766, a, 28): ὅτι ἔνια τῶν μορίων ἀρχαί εἰσιν. ἀρχῆς δὲ κινηθείσης πολλὰ ἀνάγκη μεθίστασθαι τῶν ἀκολουθούντων. Eigentlich wäre freilich, nach dem eben Angeführten, diese Wirkung nur dann zu erwarten, wenn nicht die Hoden, sondern das Herz ausgeschnitten würde, um so mehr, da Aristoteles gen. an. V, 7. 787, b, 26 jene, ohne Kenntniss ihrer eigentlichen Bestimmung, nur als ein den Samengängen angehängtes Gewicht behandelt. Wie er sich unter dieser Voraussetzung die Sache erklärt s. m. ebd. 788, a, 3 ff.

1) Gen. an. IV, 3. 767, b, 15 ff. 768, a, 2 ff. 21 ff.

2) Diesen Fall, ἐὰν λυθῶσιν αἱ κινήσεις, unterscheidet Arist. a. a. O. 768, a, 14. 31 ausdrücklich von dem andern, ἐὰν μὴ κρατήσῃ ἡ κίνησις (τοῦ ἀνδρός).

3) A. a. O. IV, 3; vgl. besonders 767, b, 24—768, b, 15. 769, b, 2 ff.

4) A. a. O. c. 2. 767, a, 13 ff. Eine Reihe weiterer Erörterungen, welche den Geschlechtsunterschied und die Erzeugung betreffen, muss ich mich begnügen kurz zu verzeichnen. Von den Geschlechtstheilen der verschiedenen Thiere handelt gen. an. I, 2—16. II, 6. Hist. an. III, 1; von der Mannbarkeit,

Unter den übrigen allgemeinen Lebenserscheinungen ist hier zunächst die sinnliche Wahrnehmung zu nennen, welche das durchgreifendste Merkmal zur Unterscheidung des Thiers von der Pflanze bildet [1]. Die Sinnesempfindung ist eine Veränderung, welche in dem Wahrnehmenden durch das Wahrgenommene hervorgebracht wird [2], eine durch den Leib vermittelte Bewegung der Seele [3]. Die Natur und der Hergang dieser Veränderung ist nach den allgemeinen Bestimmungen über das Wirken und Leiden [4] zu beurtheilen. Das Wahrgenommene ist das, von welchem der Anstoss zu jener Veränderung ausgeht, das Wahrnehmende das, worin sie erfolgt; jenes das Wirkende dieses das Leidende [5]. Jenes verhält sich mithin zu diesem, wie das Wirkliche zum Möglichen, die Form zum Stoffe: die Wahrnehmung, zu welcher das Wahrnehmende die

---

der Menstruation und der Milch gen. IV, 8. II, 4. 738, a, 9 ff.; von den Bedingungen der fruchtbaren und unfruchtbaren Begattung gen. II, 7. 746, a, 29 — c. 8, Schl.; von der πολυτοκία, ὀλιγοτοκία und μονοτοκία, von gewissen Missgeburten, vollkommener und unvollkommener Ausbildung der Kinder, Superfötation und Aehnlichem gen. IV, 4—7; von der Bildung des thierischen Leibs und der Aufeinanderfolge in der Entwicklung seiner Theile Hist. VIII, 7 f. gen. II, 1. 734, a, 16—33. 735, a, 12 ff. c. 4. 739, b, 20 — 740, b, 25. c. 5. 741, b, 15 ff. c. 6. (wo 743, b, 20 die Vergleichung der Natur mit einem Maler, der zuerst die Umrisse entwerfe, dann erst die Farben auftrage); von der Ernährung des Embryo durch den Nabel gen. II, 7. Hist. VIII, 8; von der Erzeugung und Entwicklung der Vögel gen. III, 1 f. 6.; von derjenigen der Fische III, 3—5. 7; der Weichthiere und Weichschaalthiere ebd. III, 8; von der der Insekten, namentlich der Bienen, (von denen er glaubt, die Königinnen und Arbeiterinnen stammen von Königinnen, die Drohnen von Arbeitsbienen) ebd. III, 9. 10. Hist. V, 19; von der Enstehung durch Urzeugung ebd. III, 11. I, 23, Schl. Hist. V, 15 f. c. 19. 551, a f. c. 11. 543, b, 17. VI, 15. 569, a, 10 ff.; von der Art der Geburt und der Zeit der Trächtigkeit ebd. IV, 9. Ueber die Stufenunterschiede der Thiere hinsichtlich ihrer Fortpflanzung und Entstehung wird noch in diesem, über die Entstehung und allmählige Entwicklung der Seele im nächsten Kap. weiter zu sprechen sein.

[1] S. o. S. 386. 398.

[2] De an. II, 5, Anf.

[3] κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς De somno 1. 454, a, 9. Inwiefern freilich überhaupt von einer Bewegung der Seele gesprochen werden kann, wird später untersucht werden.

[4] M. s. das S. 317 ff. Angeführte, worauf a. a. O. 417, a, 1 ausdrücklich verwiesen wird.

[5] Leidend allerdings nur in dem S. 134, 5 bezeichneten Sinne.

Anlage hat, wird durch das Wahrgenommene in ihm zur Wirklichkeit gebracht, die Form des Wahrgenommenen wird dem Wahrnehmenden aufgeprägt [1]). Diess gilt aber von ihnen eben nur inwiefern das Eine wahrnehmbar, das Andere der Wahrnehmung fähig ist: was auf jeden Sinn wirkt ist nicht der Stoff der Dinge, sondern nur diejenigen Eigenschaften derselben, für welche dieser bestimmte Sinn empfänglich ist. Die Sinnesempfindung ist daher eine Aufnahme der sinnlichen Form ohne den Stoff, nicht der körperliche Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung theilt sich an das Wahrnehmende mit [2]). Diese Auffassung der Form ohne den Stoff ist nur möglich, wo ein Mittelpunkt des Seelenlebens ist, in welchem die sinnlichen Eindrücke sich reflektiren, und aus diesem Grund sind erst die Thiere der Wahrnehmung fähig [3]). Da ferner das Wahrnehmungsvermögen die Kraft und Form des körperlichen Organs ist, so setzt es ein bestimmtes Verhältniss seiner Theile voraus; wird dieses Verhältniss durch allzuheftige Sinneseindrücke zerstört, so geht das Wahrnehmungsvermögen verloren [4]). Der unmittelbare

---

[1] De an. II, 5. 417, a, 9 bis zum Schluss des Kapitels, wo die vorhergehende Erörterung in die Worte zusammengefasst wird: τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται· πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο. III, 2. 425, b, 25: ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖν· λέγω δ' οἷον ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν . . . ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος. Und da nun die Wirkung und Bewegung immer in dem Leidenden sei, so sei auch diese Wirkung in dem Wahrnehmenden. Vgl. folg. Anm. und part. an. II, 1. 647, a, 5 ff.

[2] De an. II, 12, Anf.: ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκὸς, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἑκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδὶ καὶ κατὰ τὸν λόγον. Vgl. folg. Anm. und De an. III, 2. 425, b, 23. Eben daher rührt es, dass alle Wahrnehmung auf ein Allgemeines, ein τοιόνδε, geht; s. o. 139, 4.

[3] De an. II, 12. 424, a, 32: die Pflanzen haben keine αἴσθησις, wiewohl sie nicht ohne Seele sind; αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης. III, 12. 434, a, 29: ohne αἴσθησις sind diejenigen ζῶντα, ὅσα μὴ δεκτικὰ τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. Vgl. hiezu S. 395, 1. 2, und was sogleich über den Gemeinsinn anzuführen sein wird.

[4] De an. II, 12. 424, a, 26: das αἰσθανόμενον ist ein Körper (μέγεθος), die αἴσθησις dagegen ist nicht μέγεθος, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου [τοῦ αἰσθα-

Sitz dieses Vermögens ist immer ein gleichtheiliger Körper [1]; die Einwirkung des Wahrgenommenen auf die Sinne ist durch ein zwischen beiden liegendes Mittel bedingt, welches dieselbe von jenem auf diese überträgt [2]. In beiden Beziehungen setzt Aristoteles die fünf Sinne mit den vier Elementen in Verbindung [3], ohne dass es ihm doch, begreiflicherweise, gelingt, diese Annahme zu einiger Sicherheit und Klarheit zu bringen [4]. Die höheren Thiergattungen

---

νομένου]. φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἐὰν γὰρ ᾖ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος, τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις, ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν. Vgl. III, 13. 435, b, 15.

[1] Part. an. II, 1. 647, a, 2 ff., wo die αἰσθητήρια in dieser Beziehung von den ὀργανικὰ μέρη (Gesicht, Hand u. s. w.) unterschieden werden.

[2] A. a. O. II, 7. 419, a, 7—35. Die Wahrnehmungen des Gesichts sind nach dieser Stelle durch das Licht, die des Gehörs durch die Luft, die des Geruchs durch das Feuchte vermittelt; περὶ δὲ ἁφῆς καὶ γεύσεως ἔχει μὲν ὁμοίως οὐ φαίνεται δέ. Was sie vermittelt ist (s. o. 400, 1) das Fleisch. Näheres im Folgenden und S. 368, 3.

[3] Wie diess schon vor ihm geschehen war; vgl. part. an. II, 1. 647, a, 12. De sensu III, 2. 437, a, 19 ff. b, 11 f. und dazu Bd. I, 541 f. 625, 4. Bd. II, 1ste Abth. 548, 3.

[4] Es gehören hieher die zwei Stellen De an. III, 1 und De sensu 2. 438, b, 16 ff. In der ersten will Aristoteles zeigen, dass es keinen weiteren Sinn ausser den fünfen geben könne (das Gegentheil hatte Demokrit behauptet, s. Bd. I, 626, 2). Diesen Beweis führt er so. Die Eigenschaften der Dinge, sagt er, werden theils unmittelbar theils durch ein Medium wahrgenommen. In dem ersten Fall sind wir bei den Empfindungen des Tastsinns (auch hier aber, nach dem Anm. 2. Angeführten, nur in dem Sinn, dass das Medium im Wahrnehmenden selbst ist, vgl. De an. II, 11. 423, b, 12), in dem andern wird das Wahrnehmungsorgan für jede Klasse von Wahrnehmungen ein elementarischer Stoff von derselben Art sein müssen, wie derjenige, durch welchen diese Wahrnehmungen an die Sinne gelangen; eigentlich handelt es sich aber dabei nur um das Wasser und die Luft, denn das Feuer wirkt als Lebenswärme in allen Sinnen, die Erde in eigenthümlicher Weise (ἰδίως) entweder in keinem oder im Tastsinn (dem A. den Geschmack als Art desselben unterordnet, s. o. 386, 3). Aus Wasser ist nun der Augapfel gebildet, die Töne nimmt die Luft in den Gehörgängen wahr, der Geruch hat in beiden seinen Sitz. Die allgemeinen Eigenschaften der Dinge aber, wie Gestalt, Grösse, Bewegung u. s. w. können eben als gemeinsame kein eigenthümliches Wahrnehmungsorgan haben. In der zweiten Stelle heisst es: τοῦ μὲν ὄμματος τὸ ὁρατικὸν ὕδατος ὑποληπτέον, ἀέρος δὲ τὸ τῶν ψόφων αἰσθητικόν, πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν. ὃ γὰρ ἐνεργείᾳ ἡ ὄσφρησις τοῦτο δυνάμει τὸ ὀσφραντικόν … ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, ἡ δ' ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός. (Das ὀσφραντικὸν selbst jedoch ist nicht feuriger,

haben die sämmtlichen fünf Sinne; den niederen fehlt der eine oder der andere; nur der Tastsinn und der in demselben enthaltene Geschmackssinn ist allen so unentbehrlich 1), dass Aristoteles von dem ersteren geradehin sagt, so wenig ihn ein anderes Wesen, als ein Thier, besitzen könne, ebensowenig könne ein Thier ihn entbehren, er sei das unerlässliche Merkmal des Lebens, und es werde desshalb durch übermässige Eindrücke, die er erfahre, nicht blos, wie bei den andern, ein einzelnes Sinnesorgan, sondern das Leben selbst zerstört 2). Diese zwei Sinne sind insofern die niedrigsten, sie dienen den untersten Bedürfnissen des Lebens 3), das Gesicht und Gehör dagegen stehen als Hülfsmittel der Verstandesentwicklung am Höchsten; unter ihnen selbst aber gebührt dem Gehör noch der Vorzug, weil wir ihm allein die Möglichkeit der Belehrung durch Worte verdanken 4). Unter allen lebenden Wesen hat der Mensch den feinsten Geschmack und das feinste Gefühl; die übrigen Sinne besitzen manche Thiere in grösserer Schärfe 5), aber ihm leisten sie eigenthümliche Dienste für seine geistige Bildung 6).

---

sondern kalter Natur: δυνάμει γὰρ θερμὴ ἡ τοῦ ψυχροῦ ὕλη ἐστίν, und es soll, ebenso wie das Auge, aus dem Gehirn, als dem kältesten und feuchtesten Körpertheil, stammen; vgl. auch c. 5. 444, a, 8. 22) ... τὸ δ' ἁπτικὸν γῆς. τὸ δὲ γευστικὸν εἶδός τι ἁφῆς ἐστίν. Das Erkünstelte und Unsichere dieser Deduktionen springt in die Augen.

1) M. vgl. hierüber die nicht durchaus übereinstimmenden Aeusserungen Hist. an. IV, 8. De an. II, 3. 415, a, 3 ff. III, 12. 434, b, 11—29. c. 13. 435, b, 17 ff. De sensu 1. 436, b, 12 ff. De somno 2. 455, a, 5. Metaph. I, 1. 980, b, 23. Meyer Arist. Thierk. 432 f. und oben S. 386, 3.

2) De an. III, 12. 13. 434, b, 22. 435, b, 4—19.

3) Das Gefühl ist für jedes Thier zur Erhaltung des Lebens nothwendig, die andern Sinne dagegen sind es οὐ τοῦ εἶναι ἕνεκα, ἀλλὰ τοῦ εὖ. De an. III, 13. 435, b, 19 vgl. c. 12. 434, b, 22 ff.

4) De sensu 1. 436, b, 12 bis zum Schluss des Kap. Metaph. a. a. O.

5) De an. II, 9. 421, a, 9—26. De sensu 4. 440, b, 30 ff. part. an. II, 16 f. 660, a, 11. 20. gen. an. II, 2. 781, b, 17.

6) De an. a. a. O. wird die höhere Verständigkeit des Menschen von seinem feineren Gefühl hergeleitet (vgl. S. 378, 5); indessen hat Aristoteles gewiss nicht bezweifelt, dass auch das Auge und Ohr des Menschen eine ungleich grössere Bedeutung für das geistige Leben hat, als das der Thiere; Eth. III, 13. 1118, a, 16 ff. bemerkt er vom Geruch, Gehör und Gesicht, De sensu 5. 443, b, 15—444, a, 9. ebd. Z. 28 ff. vom Geruch, nur der Mensch erfreue sich an den Wahrnehmungen dieser Sinne um ihrer selbst und nicht blos um der Nahrung willen (übrigens soll der Geruch sein schlechtester Sinn sein: De sensu

Von den einzelnen Sinnen hat das Gesicht seinen Sitz im Augapfel [1]. Aus Wasser gebildet erfährt dieser die Einwirkungen der Farbe, welche sich durch ein durchsichtiges Mittel zu ihm fortpflanzen [2]. Die Töne, mittelst der Luft auf unser Ohr wirkend, werden durch die Luft in den Gehörgängen wahrgenommen. Die Gerüche werden durch Luft und Wasser zu dem Geruchsorgan getragen, und von den Thieren, welche athmen, aus der eingeathmeten Luft, von denen, welche nicht athmen, aus dem Wasser aufgenommen [3]. Die Gefühlseindrücke leitet das Fleisch zum Herzen [4], und das Gleiche gilt von dem Geschmackssinn, der ja nur eine Unterart des Gefühls ist [5], nur dass für ihn das Fleisch der Zunge der einzige Leiter ist [6]. Gegenstand des Gefühlssinns sind die elementarischen Eigenschaften der Körper, die allen Körpern als solchen zukommen [7].

Alle die verschiedenen Sinne führen aber auf den Gemeinsinn zurück. Wenn wir die allgemeinen Eigenschaften der Dinge wahrnehmen, die keinem einzelnen Sinn ausschliesslich zugewiesen sind, wie Bewegung, Ruhe, Zahl, Grösse, wenn wir die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne von einander unterscheiden und zur Einheit des Gegenstandes zusammenfassen, wenn wir unserer Wahrneh-

---

4. 440, b, 31. De an. II, 9. 421, a, 9); von den Sinnen überhaupt gen. an. a. a. O.: τὴν μὲν οὖν πόῤῥωθεν ἀκρίβειαν τῶν αἰσθήσεων ἥκιστα ὡς εἰπεῖν ἄνθρωπος ἔχει ὡς κατὰ μέγεθος τῶν ζῴων, τὴν δὲ περὶ τὰς διαφορὰς μάλιστα πάντων εὐαίσθητον, weil sein Sinnesorgan das reinste, am Wenigsten erdig und stoffartig, seine Haut die feinste sei. Seine Angaben über die Sinneswerkzeuge der verschiedenen Thiere stellt Meyer a. a. O. 435 f. zusammen.

[1] Welcher aber doch auch nur Vermittler dieser Empfindung ist, denn der eigentliche Sitz aller Empfindung ist das Herz; s. o. 402, 1. Vgl. auch De sensu 2. 438, b, 8: das Auge muss durchsichtig sein; οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐσχάτου ὄμματος ἡ ψυχὴ ἢ τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητήριόν ἐστιν, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐντός.

[2] Dass aber auch die Augen auf die Gegenstände (und nicht blos durch Wiederspieglung des Lichts) einwirken, beweist A. De insomn. 2. 459, b, 23 ff. mit einer märchenhaften angeblichen Erfahrung.

[3] De an. II, 7; s. o. 368, 3 vgl. 418, 4 und über das Gesicht De sensu 2. 438, a, 12 ff., über den Geruch, welchem Arist. die mittlere Stelle zwischen den höheren und niederen Sinnen anweist, ebd. c. 5. 444, a, 19—445, a, 14.

[4] S. o. 400, 1. De vita 3. 469, a, 10 ff.

[5] S. S. 386, 3.

[6] De an. II, 11. 423, a, 17 ff.

[7] De an. II, 11. 423, b, 26: ἁπταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ᾗ σῶμα ... θερμὸν, ψυχρὸν, ξηρὸν, ὑγρόν.

mung selbst als solcher uns bewusst sind, so setzt diess die Einheit der wahrnehmenden Seele voraus. Das unmittelbarste Organ dieses allgemeinen Wahrnehmungsvermögens ist das Herz; durch seine Vermittlung werden von der Seele alle sinnlichen Eigenschaften der Dinge wahrgenommen, die einen auf diesem die anderen auf jenem Wege [1]). Demselben Theil der Seele gehört auch die Einbildung (φαντασία) und das Gedächtniss an, welche desshalb nicht blos beim Menschen, sondern auch bei manchen Thieren vorkommen [2]). Die Einbildung ist eine durch Sinnesempfindung erzeugte Bewegung der Seele, eine Nachwirkung der sinnlichen Empfindung in der Seele [3]), eine abgeschwächte Empfindung [4]). Während die Aussagen der einzelnen Sinne über das Eigenthümliche, was sie empfinden, immer wahr sein sollen, sind die Einbildungen und die allgemeinen Aussagen des Gemeinsinns der Täuschung ausgesetzt [5]). Wird eine Einbildung auf frühere Wahrnehmungen als Abbild derselben bezogen, so nennen wir sie Erinnerung (μνήμη); [6]) die bewusste Wiedererzeugung einer Erinnerung ist die Besinnung (ἀνάμνησις). Ihrer ist nur der Mensch fähig, weil er allein im Stande ist zu überlegen [1]), wogegen die Erinnerung, wie bemerkt, auch Thieren zukommt. Ihre Möglichkeit beruht auf dem natürlichen Zusammenhang der Bewegungen, kraft dessen eine Vorstellung durch andere früher mit ihr verbundene hervorgerufen wird [2]); dabei sind aber auch die körperlichen Organe wesentlich mitbetheiligt [3]). Aus der Sinnesempfindung und der Einbildung entspringt endlich auch das Gefühl der Lust und der Unlust [4]) und die Begierde, von welcher

---

[1]) De sensu 7. 449, a, 5—20, wo u. A.: ἀνάγκη ἄρα ἕν τι εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται . . . ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου. . . . ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τῷ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἴδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἑνὶ, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ. De an. III, 1. 425, a, 13. c. 2. 426, b, 12 ff. De somno 2. 455, a, 12—25. De vita 1. 467, b, 28. c. 3. 4. 469, a, 10 ff. b, 3. De mem. 1. 450, a, 9.

[2]) De an. III, 3. 428, a, 9. 21. c. 10. 433, a, 11. c. 11, Anf. Hist. an. I, 1. 488, b, 25. De mem. 1. 449, a, 28. 450, a, 15. c. 2. 453, a, 6. Metaph. I, 1. 980, a, 27. b, 25. Daher träumen auch einige Thiere, De divin. p. s. 2. 463, b, 12.

[3]) Nachdem Arist. De an. III, 3 gezeigt hat, dass dieselbe weder eine δόξα noch eine αἴσθησις noch eine Verbindung beider sei, fährt er 428, b, 10 fort: ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησίς ἐστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἡ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. . . , εἰ οὖν μηθὲν μὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ μὴ φαντασίαν (wofür ohne Zweifel mit mehreren Handschriften: ἢ φαντασία oder ἢ ἡ φαντ. zu lesen ist, es müsste denn εἰ μὴ φαντασία das Ursprüngliche sein), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθὲν, ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης (Cod. L vielleicht besser: γιγνομένη). De insomn. 1. 459, a, 14 ff.

[4]) Rhet. I, 11. 1370, a, 28: ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.

[5]) S. o. S. 141.

[6]) De mem. 1: Alle Erinnerung bezieht sich auf das Vergangene, sie setzt

---

mithin die Anschauung der Zeit voraus. 449, b, 28: ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται. (Hierüber s. m. S. 301, 5.) Das Vermögen, von dem sie ausgeht, ist die Phantasie, denn ursprünglich bezieht sie sich immer auf sinnliche Bilder, und nur abgeleiteter Weise auf Gedanken, sofern diese selbst nicht ohne Denkbild sind; 450, a, 22: τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἡ μνήμη, φανερὸν, ὅτι οὗπερ καὶ ἡ φαντασία· καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὑτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστὰ, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας. Was die Erinnerung erzeugt, ist die Sinnesempfindung; diese bringt einen bleibenden Eindruck in der Seele hervor (450, a, 30: ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις); wesshalb das Gedächtniss auch fehlt, wo die Empfänglichkeit für solche Eindrücke oder die Fähigkeit, sie festzuhalten, mangelt, wie in der frühsten Kindheit und im Alter. (Vgl. c. 2. 453, b, 4.) Geht aus diesem Eindruck eine Vorstellung hervor, ohne dass man in ihr das Abbild einer früheren Wahrnehmung erkennt, so erhält man ein einfaches φάντασμα, andernfalls ein μνημόνευμα. Τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη (schliesst das Kap.) καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις, καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα.

[1]) De mem. 2. 451, b, 2. 453, a, 6—14. Hist. an. I, 1, Schl. Dass man sich bei der ἀνάμνησις bewusst sein müsse, die Erinnerung früher schon gehabt zu haben, wird De mem. 2. 452, b, 7 ff. ausgeführt.

[2]) A. a. O. 451, b, 10—452, b, 7.

[3]) A. a. O. 453, a, 14 ff., wo ausgeführt wird, ὅτι σωματικόν τι τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιούτῳ φαντάσματος ... ὁ ἀναμιμνησκόμενος σωματικόν τι κινεῖ ἐν ᾧ τὸ πάθος. Was diess ist, wird nicht näher angegeben, man kann aber kaum an etwas anderes, als an den Sitz aller Sinnesempfindung, das Herz, denken.

[4]) De an. II, 2. 413, b, 23: ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονὴ, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. III, 3. 414, b, 4: ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν. (Ebenso De somno 1. 454, b, 29.) c. 7. 431, a, 10: ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν, ᾗ τοιαῦτα. Phys. VII, 3. 247, a, 24: ἢ γὰρ κατ' ἐνέργειαν τὸ τῆς ἡδονῆς ἢ διὰ μνήμην ἢ ἀπὸ τῆς ἐλπίδος. εἰ μὲν οὖν κατ' ἐνέργειαν, αἴσθησις τὸ αἴτιον, εἰ δὲ διὰ μνήμην ἢ δι' ἐλπίδα, ἀπὸ ταύτης· ἢ γὰρ οἷα ἐπάθομεν μεμνη-

später, in der Lehre vom Menschen, genauer zu handeln sein wird [1].

Als Zustände des allgemeinen Wahrnehmungsvermögens betrachtet Aristoteles den Schlaf und das Wachen [2]. Der Schlaf ist Gebundenheit, das Wachen ist freie Wirksamkeit dieses Vermögens [3]. Diese Zustände kommen daher nur bei den Wesen, welche der Sinnesempfindung fähig sind, bei ihnen aber auch ganz allgemein vor; denn das Wahrnehmungsvermögen kann unmöglich immer wirksam sein, ohne dass sich seine Kraft zeitweise erschöpfte [4]. Der Zweck des Schlafs ist die Erhaltung des Lebens, die Erholung, welche ihrerseits wieder dem höheren Zwecke der wachen Thätigkeit dient [5]. Seine natürliche Ursache liegt in dem Ernährungsprocess. Die Lebenswärme treibt die aus der Nahrung sich entwickelnden Dämpfe nach oben; indem sie sich hier ansammeln, beschweren sie den Kopf und erzeugen zunächst die Schläfrigkeit; am Gehirn sich abkühlend sinken sie dann wieder nach unten und bewirken eine Erkältung des Herzens, in deren Folge die Thätigkeit dieses allgemeinsten Empfindungsorgans in's Stocken geräth. Dieser Zustand dauert so lange, bis die Nahrung verdaut, und das reinere, für die oberen Theile des Körpers bestimmte Blut von dem dickeren,

---

μένοις τὸ τῆς ἡδονῆς ἢ οἷα πεισόμεθα ἐλπίζουσιν. Von der Lust wird in der Ethik noch zu sprechen sein; eine genauere psychologische Analyse des Gefühls finden wir aber weder hier noch dort.

[1] Vorläufig vgl. m. De an II, 2. 413, b, 23. c. 3. 414, b, 1—16. III, 7. 431, a, 8 ff. III, 11. De somno 1. 454, b, 29. part. an. II, 17. 661, a, 6.

[2] A. a. O. c. 2. 455, a, 5—b, 13: Schlaf und Wachen gehen nicht die einzelnen Sinne als solche an, sondern das κύριον τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητήριον, das πρῶτον ᾧ αἰσθάνεται πάντων.

[3] De somno 1 z. B. 454, a, 32: εἰ τοίνυν τὸ ἐγρηγορέναι ὥρισται τῷ λελύσθαι τὴν αἴσθησιν . . . τὸ δ' ἐγρηγορέναι τῷ καθεύδειν ἐναντίον . . . τοῦτο δ' ἐστὶν ἀδυναμία δι' ὑπερβολὴν τοῦ ἐγρηγορέναι . . . ἀνάγκη πᾶν τὸ ἐγρηγορὸς ἐνδέχεσθαι καθεύδειν· ἀδύνατον γὰρ ἀεὶ ἐνεργεῖν. Unmöglich aber könne es immer schlafen, denn ein Schlaf ohne Erwachen wäre Aufhebung des Empfindungsvermögens. 454, b, 25: τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν ὕπνον εἶναί φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν.

[4] S. vor. Anm. und De s. 1. 454, b, 14—455, a, 3, wo bemerkt wird, es sei auch wirklich bei allen Thieren, ausser den Schaalthieren, Schlaf beobachtet, aus den angegebenen allgemeinen Gründen jedoch müsse man ihn auch ihnen zuschreiben.

[5] A. a. O. 2. 455, b, 16—28. c. 3, Schl.

nach unten zu führenden, ausgeschieden ist [1]. Aus den inneren Bewegungen der Sinneswerkzeuge, welche nach dem Aufhören der äusseren Eindrücke fortdauern, entstehen die Träume: im wachen Zustand verschwinden diese Bewegungen hinter den Sinnes- und Denkthätigkeiten, im Schlaf dagegen, und besonders gegen das Ende desselben, nachdem die anfängliche Unruhe im Blut sich gelegt hat, treten sie deutlicher hervor [2]. Es kann daher geschehen, dass eine innere Bewegung im Körper, welche man wachend nicht wahrnimmt, sich im Traum ankündigt, oder dass der Traum umgekehrt durch die Bilder, welche er der Seele vorführt, zu einer späteren Handlung den Anstoss giebt; es ist auch möglich, dass während des Schlafs sinnliche Eindrücke an uns gelangen, die bei Tage, in der bewegteren Luft, unsere Sinne nicht getroffen hätten, oder von uns nicht bemerkt worden wären; und insofern lassen sich gewisse weissagende Träume auf natürlichem Weg erklären; was aber darüber hinausgeht, ist für ein zufälliges Zusammentreffen zu halten, wie denn auch desshalb viele Träume nicht eintreffen [3].

Wie der Schlaf so ist auch der Tod zunächst aus einer Veränderung in dem Centralorgan zu erklären. Er tritt ein, wenn die Lebenswärme erlischt, welche im Herzen (oder dem entsprechenden Theile) ihren Sitz hat [4]. Die Ursache dieses Erlöschens ist nun im Allgemeinen, wie bei jedem Feuer, der Mangel an Nahrung; dieser selbst aber kann zweierlei Gründe haben: die Einwirkung entgegengesetzter Stoffe [5], welche das Feuer verhindern, die Nahrung (in diesem Fall die aus dem Blut aufsteigenden Dämpfe) zu verkochen, und das Uebermaass der Wärme, welches einen zu schnellen Verbrauch derselben herbeiführt [1]. Das letztere findet bei dem naturgemässen Tod aus Altersschwäche statt. Durch die Länge der Zeit werden die Athmungswerkzeuge trockener und härter, sie bewegen sich desshalb langsamer und sind nicht mehr im Stande, der inneren Wärme die nöthige Abkühlung zuzuführen [2]; in Folge dessen nimmt das innere Feuer mehr und mehr ab, bis es am Ende wie ein kleines Flämmchen durch eine unbedeutende Bewegung ausgelöscht wird [3]. Die Ursachen, von welchen die längere oder kürzere Lebensdauer abhängt, hat der Philosoph in einer eigenen Abhandlung untersucht [4].

---

[1] Sehr eingehend handelt hierüber De somno c. 3.

[2] Wie diess π. Ἐνυπνίων (vgl. divin. p. s. 1. 463, a, 7 ff.) sehr anziehend und mit feiner, auch auf verwandte Erscheinungen sich erstreckender Beobachtung ausgeführt wird. Die Träume sind hiernach (c. 3. 462, a, 8. 29) κινήσεις φανταστικαὶ (Bewegungen, welche Einbildungen erzeugen) ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, ... τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ᾗ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.

[3] Diess der wesentliche Inhalt der Abhandlung π. τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, auf die wir übrigens auch später, bei der Frage über Aristoteles' Verhältniss zum griechischen Volksglauben, noch einmal zurückkommen werden.

[4] De vita c. 4; s. o. 374, unt. 402, 1. respir. 17. 478, b, 31 ff. 479, a, 7 ff.

[5] Wie beim Löschen des Feuers durch Wasser.

Alles Bisherige betraf die allgemeinen Bedingungen und Eigenthümlichkeiten des thierischen Lebens. Dieses Gemeinsame findet sich aber bei den verschiedenen Thiergattungen in den verschiedensten Formen und Vollkommenheitsgraden; die Thierwelt als Ganzes zeigt uns einen durchaus allmähligen stufenweisen Fortschritt von den dürftigsten und unentwickeltsten Lebensformen zu den höchsten, und gerade Aristoteles ist es, welcher diesen Stufengang zuerst entdeckt und durch alle Beziehungen des Thierlebens verfolgt hat [5]. Schon die Wohnorte der verschiedenen Thiere, die Elemente, denen sie angehören, lassen uns ihre Werthunterschiede erkennen [6]. Weiter hängt hiemit der verschiedene Grad der Lebenswärme zusammen, welcher für die Vollkommenheit des Seelenlebens von der unmittelbarsten Bedeutung ist [1]; mit der Lebenswärme die Beschaffenheit des Blutes und der ihm entsprechenden Flüssigkeit, aus welcher der durchgreifende Gegensatz der blutführenden und blutlosen Thiere hervorgeht [2]. Nach der Blutbeschaffenheit richtet sich gros-

---

[1] De vita c. 5. Den dritten möglichen Fall, dass der Lebenswärme nicht die erforderliche Nahrung zugeführt wird, wie diess beim Hungertode der Fall ist, lässt Arist. hier unberücksichtigt.

[2] Dass diese der Zweck des Athmens ist, wurde schon S. 403 f. gezeigt.

[3] De respir. 17. 479, a, 7 ff. vgl. De vita 5. 469, b, 21. 470, a, 5 (wo das Ersticken von Kohlen durch Entziehung der Luft als Beispiel beigezogen und ähnlich erklärt wird). Meteor. IV, 1. 379, a, 3. longit. v. 5. 466, a, 19. 22. b, 14. gen. an. V, 3. 783, b, 6.

[4] Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος vgl. gen. an. IV, 10. 777, b, 3. Auf die Ergebnisse, welche dort c. 5. 6 ausgesprochen werden, kann ich hier nicht näher eingehen.

[5] Wie diess im Allgemeinen schon S. 385 ff. vgl. 326 ff. nachgewiesen ist.

[6] Aristoteles berührt diesen Punkt öfters, seine Aussagen stimmen aber nicht durchaus überein, weder hinsichtlich der Entstehung und der Wohnorte noch hinsichtlich der elementarischen Zusammensetzung der verschiedenen lebenden Wesen. Meteor. IV, 4. 382, a, 6 (De an. I, 5. 411, a, 9 gehört nicht hieher) sagt er: ἐν γῇ καὶ ἐν ὕδατι ζῷα μόνον ἐστὶν, ἐν ἀέρι δὲ καὶ πυρὶ οὐκ ἔστιν, ὅτι τῶν σωμάτων ὕλη ταῦτα. (Ueber die letztere Bemerkung s. m. S. 338, 2). Dagegen hatte er nach Cic. N. De. II, 15, 42. Plut. plac. V, 20, 1 in einer verlorenen Schrift, vielleicht π. Φιλοσοφίας (s. o. S. 58 f.), ausgeführt: wie es Land-

---

Wasser- und Luftthiere gebe (ζῷα χερσαῖα, ἔνυδρα, πτηνὰ, oder nach Cicero: *cum aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum*), so müsse es auch ζῷα οὐράνια geben, die Gestirne müssen mithin belebt sein; und Hist. an. V, 19. 552, b, 6—15 redet er von Würmern, die im Schnee, und Fliegen, die im Feuer durch Urzeugung entstehen, während er gen. et corr. II, 3. 330, b, 29 ausdrücklich geläugnet hatte, dass irgend etwas aus Eis oder Feuer entstehe. Mag man nun auch die Luftthiere der Schrift π. φιλοσοφίας, womit doch nur die Flugthiere gemeint sind, der populären Darstellung zu Gute halten, so lassen sich doch die Feuerthiere, welche die Thiergeschichte annimmt, und welche auch bei Anderen vorkommen (vgl. Fabricius zu Sext. Pyrrh. I, 41. Ideler z. Meteorol. II, 454. Philo plant. Noë 216, A. De gigant. 285, A) mit den sonstigen Behauptungen nicht vereinigen. Was sodann weiter die stofflichen Bestandtheile der lebenden Wesen betrifft, so müssen freilich in jedem (schon nach De an. I, 5. 411, a, 9. III, 13, Anf. und dem S. 337, 2. 399, 2 Angeführten) alle Elemente gemischt sein, aber doch soll in den einzelnen bald dieses bald jenes im Uebergewicht sein. Auch hierüber äussert sich aber A. nicht ganz übereinstimmend. De respir. 13. 477, a, 27 heisst es: τὰ μὲν γὰρ ἐκ γῆς πλείονος γέγονεν, οἷον τὸ τῶν φυτῶν γένος, (so nach gen. an. II, 6. 743, b, 10 die Schaalthiere und Weichschaalthiere,) τὰ δ' ἐξ ὕδατος οἷον τὸ τῶν ἐνύδρων· τῶν δὲ πτηνῶν καὶ πεζῶν τὰ μὲν ἐξ ἀέρος τὰ δ' ἐκ πυρός. ἕκαστα δ' ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἔχει τὴν τάξιν αὐτῶν. Dagegen gen. an. III, 11. 761, b, 13: τὰ μὲν γὰρ φυτὰ θείη τις ἂν γῆς, ὕδατος δὲ τὰ ἔνυδρα, τὰ δὲ πεζὰ ἀέρος· τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐγγύτερον καὶ ποῤῥώτερον πολλὴν ποιεῖ καὶ θαυμαστὴν διαφοράν. τὸ δὲ τέταρτον γένος οὐκ ἐπὶ τούτων τῶν τόπων δεῖ ζητεῖν· καίτοι βούλεταί γέ τι κατὰ τὴν τοῦ πυρὸς εἶναι τάξιν . . . ἀλλὰ δεῖ τὸ τοιοῦτον γένος ζητεῖν ἐπὶ τῆς σελήνης· αὕτη γὰρ φαίνεται κοινωνοῦσα τῆς τετάρτης ἀποστάσεως. Hier werden also die sämmtlichen πεζὰ (Landthiere und Vögel) der Luft zugewiesen, wie denn auch De sensu c. 5. 444, a, 19 Menschen und Vierfüssler zu denen gerechnet werden, ὅσα μετέχει μᾶλλον τῆς τοῦ ἀέρος φύσεως, die Feuerthiere dagegen sollen auf dem Mond leben, an welchen man auch De an. II, 3. 414, b, 18 (s. o. 387, 1) denken könnte. Aber wie können innerhalb der ätherischen Region, welcher der Mond doch noch angehört, Wesen vorkommen, die aus den Elementen zusammengesetzt sind? M. vgl. zum Vorstehenden Meyer Arist. Thierk. 418 f. 393, und oben S. 329, ff.

[1] De resp. 13. 477, a, 16: τὰ τιμιώτερα τῶν ζῴων πλείονος τετύχηκε θερμότητος· ἅμα γὰρ ἀνάγκη καὶ ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.

[2] M. s. über diese Unterscheidung, deren sich Aristoteles sehr häufig be-

sentheils die Gemüthsart und die Verständigkeit der Thiere, und nicht geringer ist natürlich ihr Einfluss auf das leibliche Leben ¹). Nur die Blutthiere haben Fleisch, die blutlosen etwas dem Fleisch Analoges ²), nur jene ein Herz, diese statt desselben ein anderes Centralorgan ³). Durch die Lebenswärme und die Blutbeschaffenheit ist dann weiter die Entwicklung der Abkühlungs- und Ausscheidungsorgane, des Gehirns, der Lunge, der Nieren und der Blase, nebst den ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten bedingt ⁴). Sehr wichtig erscheint ferner unserem Philosophen alles das, was sich auf die Bewegung und Stellung der Thiere bezieht. Einige Thiergattungen sind noch pflanzenartig an dem Boden festgewachsen, die vollkommeneren sind willkührlicher Ortsveränderung fähig ⁵); auch unter diesen treffen wir aber beträchtliche Unterschiede in den Bewegungsorganen und in der Art der Fortbewegung ⁶). Nur wo Ortsbewegung ist, findet sich der Gegensatz des Rechten und Linken, auf den Aristoteles so grossen Werth legt ⁷), nur hier eine reichere Glie-

---

dient, ausser vielen anderen Stellen H. an. I, 4—6. 489, a, 30. 490, a, 21. 26 ff. b, 9. II, 15, Anf. IV, 1, Anf. c. 3, Anf. part. an. II, 2. 648, a, 1. c. 4. 650, b, 30 und was S. 390, 1 angeführt wurde. Aus part. III, 4. 665, a, 31 (Δημόκριτος δ' ἔοικεν οὐ καλῶς διαλαβεῖν περὶ αὐτῶν, εἴπερ ᾠήθη διὰ μικρότητα τῶν ἀναίμων ζῴων ἄδηλα εἶναι ταῦτα — die Eingeweide derselben) schliesst Brandis II, b, 1301, dass schon Demokrit blutführende und blutlose Thiere unterschieden habe; doch ist der Schluss nicht ganz sicher: Demokrit könnte auch nur einzelne Thierarten genannt und erst Aristoteles dieselben unter der allgemeinen Bezeichnung ἄναιμα zusammengefasst haben.

1) Part. an. II, 2. 648, a, 2 (s. o. 400, 3). c. 4. 651, a, 12: πολλῶν δ' ἐστὶν αἰτία ἡ τοῦ αἵματος φύσις καὶ κατὰ τὸ ἦθος τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν, εὐλόγως· ὕλη γάρ ἐστι παντὸς τοῦ σώματος.

2) S. o. 390, 2.

3) S. o. 390, 7. 8. 401, 5.

4) S. o. 400, 4. 403, 9. 404, 1. 2. 406, 1.

5) H. an. VIII, 1. 588, b, 10 ff. part. an. IV, 5. 681, a, 12—20. ingr. an. 19. De an. II, 3. 415, a, 6 und oben 408, 5.

6) Schon die Vögel erscheinen in dieser Beziehung verkürzt (κεκολόβωται) noch mehr aber die Fische (part. an. IV, 13, Anf.); in der Bewegung der Schlangen und Würmer tritt der Unterschied des rechts und links nicht gehörig hervor (ingr. an. 4. 705, b, 22 ff.); bei den Insekten weist die grosse Anzahl der Füsse auf den Mangel centraler Lebenseinheit (ebd. c. 7); ihrem Flug, und so auch dem einiger Vögel, fehlt es an der Steurung (ebd. 10. 710, a, 4).

7) S. o. 394, 4 und ingr. an. 4. 705, b, 13 bis zum Schluss. A. bemerkt hier (706, a, 18), der Unterschied des Rechts und Links sei beim Menschen am

derung des Leibes [1]. Während endlich bei den Schaalthieren, wie bei den Pflanzen, der Kopf nach unten sieht, so sieht er bei den fusslosen und mehrfüssigen Thieren gegen die Mitte, bei den zweibeinigen, und am Entschiedensten beim Menschen, gegen das Oben der Welt hin [2]; und diesen Unterschieden der Stellung entspricht auch der Bau des Leibes und das Verhältniss seiner Theile [3]: beim Menschen sind um seiner geistigen Thätigkeit willen, und in Folge seiner grösseren Wärme, die oberen Theile des Leibes leichter, als die untern, bei den vierfüssigen Thieren wächst ihr Umfang und Gewicht; nimmt die Lebenswärme noch mehr ab und die erdige Beschaffenheit des Leibes zu, so vermehrt sich die Zahl der Füsse, bis sie zuletzt verschwinden, und der ganze Leib gleichsam zum Fuss wird. Gehen wir noch weiter in dieser Richtung fort, so erhält

---

Stärksten ausgebildet, διὰ τὸ κατὰ φύσιν μάλιστα ἔχειν τῶν ζῴων. φύσει δὲ βελτιόν τε τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ καὶ κεχωρισμένον.

[1] Part. an. IV, 7, Anf.

[2] Part. an. IV, 7. 683, b, 18. ingr. an. c. 5. De vita 1. 468, a, 5. Der Grund für die aufrechte Stellung des Menschen wird respir. 13. 477, a, 20 in der Reinheit und Menge seines Bluts, part. an. II, 7. 653, a, 30. III, 6. 669, b, 4 in seiner (hiemit zusammenhängenden) grösseren Wärme gefunden, denn die Wärme richte den Körper auf und auch unter den Vierfüsslern seien die warmblütigen (die ζῳοτόκα) aufrechter. Teleologisch bemerkt part. an. IV, 10. 686, a, 25: der Mensch habe statt der Vorderfüsse Arme, ὀρθὸν μὲν γάρ ἐστι μόνον τῶν ζῴων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν· τοῦτο δ' οὐ ῥᾴδιον πολλοῦ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου σώματος· τὸ γὰρ βάρος δυςκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν. Daher nothwendig bei vermehrtem Gewicht der oberen Theile die horizontale Länge des Leibes auf mehreren Stützpunkten, οὐ δυναμένης φέρειν τὸ βάρος τῆς ψυχῆς. πάντα γάρ ἐστι τὰ ζῷα νανώδη τἆλλα παρὰ τὸν ἄνθρωπον· νανῶδες γάρ ἐστιν οὗ τὸ μὲν ἄνω μέγα τὸ δὲ φέρον τὸ βάρος καὶ πεζεῦον μικρόν u. s. w. (vgl. S. 327, 6) . . . διὸ καὶ ἀφρονέστερα πάντα τὰ ζῷα τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. . . . αἴτιον δ' . . . ὅτι ἡ τῆς ψυχῆς ἀρχὴ πολλῷ δὴ δυςκίνητός ἐστι καὶ σωματώδης. ἔτι δ' ἐλάττονος γενομένης τῆς αἰρούσης θερμότητος καὶ τοῦ γεώδους πλείονος, τά τε σώματα ἐλάττονα τῶν ζῴων ἐστὶ καὶ πολύποδα, τέλος δ' ἄποδα γίγνεται καὶ τεταμένα πρὸς τὴν γῆν. μικρὸν δ' οὕτω προβαίνοντα καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχουσι κάτω καὶ τὸ κατὰ τὴν κεφαλὴν μόριον τέλος ἀκίνητόν ἐστι καὶ ἀναίσθητον, καὶ γίνεται φυτόν.

[3] Ingr. an. c. 11: weil der Mensch zweibeinig und zum aufrechten Gang bestimmt ist, müssen die oberen Theile des Leibes leichter, die unteren schwerer sein. Die Vögel können nicht die aufrechte Stellung, der Mensch kann um dieser Stellung willen keine Flügel haben (die Gründe möge man bei Arist. selbst nachsehen). Vgl. vor. Anm. Hist. an. II, 4. 500, b, 26.

am Ende der Kopf die Richtung nach unten, die Empfindung verliert sich, das Thier wird zur Pflanze 1). Auch die Grösse der Thiere soll ihrer Lebensstufe entsprechen: die wärmeren Thiere sind nach Aristoteles im Allgemeinen die grösseren, die blutführenden daher grösser, als die blutlosen, wiewohl er manche Ausnahmen von dieser Regel nicht übersieht 2). Sehr deutlich tritt ferner der Stufenunterschied unter den Thieren in der Art ihrer Entstehung und Fortpflanzung hervor. Die einen gebären lebendige Junge, welche sich in ihnen selbst theils unmittelbar theils aus einem Ei entwickeln 3); eine zweite Klasse legt Eier, theils vollkommene, wie die Vögel, die eierlegenden Vierfüsser und die Schlangen, theils unvollkommene, wie die Fische, die Weichthiere und Weichschaalthiere; eine dritte pflanzt sich durch Würmer fort, welche bald durch Begattung bald ohne dieselbe erzeugt 4), erst durch wiederholte Umwandlung ihre schliessliche Gestalt erhalten, wie die meisten Insekten; eine vierte entsteht durch Urzeugung aus Schlamm oder thierischen Aussonderungen, wie die meisten Schaalthiere, einige Fische und Insekten 5). Der gemeinsame Grundtypus für diese verschiedenen Arten der Erzeugung ist die Entwicklung aus der Wurmform durch die Eiform zur organischen Gestalt 6); diese Entwick-

---

1) Part. an. IV, 10; s. vorletzte Anm.

2) Respir. 13. 477, a, 18. longit. v. 5. 466, b, 18. 28. part. an. IV, 10. 686, b, 28. Hist. an. I, 5. 490, a, 21 ff. gen. an. II, 1. 732, a, 16 ff.

3) Jenes ist (gen. an. II, 1. 732, a, 32. I, 10 u. a. St.) beim Menschen, Pferd, Rind, Delphin u. s. w., dieses bei den Selachern (Knorpelfischen) und Vipern der Fall.

4) Eine solche Erzeugung ohne Begattung nimmt Arist. bei den Bienen und einigen Fischen an; gen. an. III, 10 (s. o. 415, 4). c. 5. 755, b, 20. II, 5. (s. o. 411, 3). Hist. an. IV, 11. 538, a, 19.

5) Gen. an. II, 1, von S. 732, a, 25 an. Hist. an. I, 5. 489, a, 34 — b, 18. Polit. I, 8. 1256, b, 10 ff. Im Besondern s. m. über die lebendiggebärenden Thiere gen. an. II, 4 ff; über die andern, sowie über die Urzeugung, die S. 415, 4.·408, 4. 5. angeführten Stellen, und dazu Meyer Arist. Thierk. 458 ff.

6) Einerseits nämlich ist auch bei den Eierlegenden und Lebendiggebärenden der Embryo zunächst wurmartig, andererseits ist die Verpuppung der zuerst als Würmer auftretenden Insekten ein Uebergang in die Eiform, so dass uns also auch hiebei das Gesetz der Analogie nicht im Stich lässt; gen. an. III, 9. 758, a, 32: σχεδὸν γὰρ ἔοικε πάντα σκωληκοτοκεῖν πρῶτον· τὸ γὰρ ἀτελέστατον κύημα τοιοῦτόν ἐστιν. ἐν πᾶσι δὲ καὶ τοῖς ζῳοτοκοῦσι καὶ τοῖς ᾠοτοκοῦσι τέλειον ᾠὸν τὸ κύημα τὸ πρῶτον ἀδιόριστον ὂν λαμβάνει τὴν αὔξησιν· τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ

lung verläuft aber im Weiteren so oder anders, liefert ein vollkommeneres oder unvollkommeneres Ergebniss, je nachdem eine Thierklasse höher oder niedriger steht; und da nun die wärmeren und weniger erdartigen Thiere die edleren sind, so kann auch gesagt werden, die Entstehung und Entwicklung richte sich nach der Wärme und der stofflichen Zusammensetzung der Thiere [1]). In ihrer Entstehungsart spiegelt sich die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ihrer Natur ab, und wenn wir die sämmtlichen Thiergattungen in dieser Beziehung vergleichen, stellt sich uns eine Stufenreihe dar, welche allmählig vom Vollkommensten zum Unvollkommensten herabführt [2]). Auch die Sinnesthätigkeiten sind unter den Thieren nicht

---

σκώληκος φύσις. μετὰ δὲ τοῦτο τὰ μὲν ᾠοτοκεῖ τὸ κύημα τελειον, τὰ δ' ἀτελὲς, ἔξω δὲ γίγνεται τελειον, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἰχθύων εἴρηται πολλάκις. τὰ δ' ἐν αὐτοῖς ζῳοτοκοῦντα τρόπον τινὰ μετὰ τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀρχῆς ᾠοειδὲς γίνεται· περιέχεται γὰρ τὸ ὑγρὸν ὑμένι λεπτῷ, καθάπερ ἂν εἴ τις ἀφέλοι τὸ τῶν ᾠῶν ὄστρακον. (Vgl. hierüber Hist. an. VIII, 7.) Bei den Insekten, ob sie nun durch Erzeugung oder Urzeugung entstehen, sei das Erste ein Wurm, und auch die Raupen und die vermeintlichen Eier der Spinnen gehören dahin. προελθόντα δὲ πάντα τὰ σκωληκώδη καὶ τοῦ μεγέθους λαβόντα τέλος οἷον ᾠὸν γίγνεται (in der Verpuppung) . . . τούτου δ' αἴτιον ὅτι ἡ φύσις ὡσπερανεὶ πρὸ ὥρας ᾠοτοκεῖ διὰ τὴν ἀτέλειαν τὴν αὑτῆς, ὡς ὄντος τοῦ σκώληκος ἔτι ἐν αὐξήσει ᾠοῦ μαλακοῦ. Ebenso verhalte es sich mit den Motten und ähnlichen Thieren. Vgl. S. 430, 2. 391, 5.

[1]) Gen. an. II, 1. 732, b, 28: ζῳοτοκεῖ μὲν τὰ τελεώτερα τὴν φύσιν τῶν ζῴων καὶ μετέχοντα καθαρωτέρας ἀρχῆς· οὐθὲν γὰρ ζῳοτοκεῖ ἐν αὐτῷ, μὴ δεχόμενον τὸ πνεῦμα καὶ ἀναπνέον. τελεώτερα δὲ τὰ θερμότερα τὴν φύσιν καὶ ὑγρότερα καὶ μὴ γεώδη· τῆς δὲ θερμότητος τῆς φυσικῆς ὅρος ὁ πλεύμων ὅσων ἔναιμός ἐστιν . . . ὥσπερ δὲ τὸ ζῷον τέλεον, ὁ δὲ σκώληξ καὶ τὸ ᾠὸν ἀτελὲς, οὕτως τὸ τέλειον ἐκ τοῦ τελειοτέρου γίνεσθαι πέφυκεν. Wärme und Feuchtigkeit begünstigen, Kälte und Trockenheit erschweren die vollkommene Entwicklung; wie sich aus der verschiedenen Vertheilung und Verbindung dieser Eigenschaften die Unterschiede in der Erzeugungsart erklären, sucht Arist. 733, a, 3 ff. zu zeigen.

[2]) A. a. O. 733, a, 32: δεῖ δὲ νοῆσαι ὡς εὖ καὶ ἐφεξῆς τὴν γένεσιν ἀποδίδωσιν ἡ φύσις. τὰ μὲν γὰρ τελεώτερα καὶ θερμότερα τῶν ζῴων τελειον ἀποδίδωσι τὸ τέκνον κατὰ τὸ ποιὸν (d. h. mit vollständig entwickelten Organen) . . . . καὶ γεννᾷ δὴ ταῦτα ζῷα ἐν αὑτοῖς εὐθύς. τὰ δὲ δεύτερα ἐν αὑτοῖς μὲν οὐ γεννᾷ τέλεια εὐθὺς (ζῳοτοκεῖ δὲ ᾠοτοκήσαντα πρῶτον), θύραζε δὲ ζῳοτοκεῖ. τὰ δὲ ζῷον μὲν οὐ τέλειον γεννᾷ, ᾠὸν δὲ γεννᾷ καὶ τοῦτο τελειον τὸ ᾠόν. τὰ δ' ἔτι τουτων ψυχροτέραν ἔχοντα τὴν φύσιν ᾠὸν μὲν γεννᾷ οὐ τέλειον δὲ ᾠὸν, ἀλλ' ἔξω τελειοῦται, καθάπερ τὸ τῶν λεπιδωτῶν ἰχθύων γένος καὶ τὰ μαλακόστρακα καὶ τὰ μαλάκια. τὸ δὲ πέμπτον γένος καὶ ψυχρότατον οὐδ' ᾠοτοκεῖ ἐξ αὑτοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ [? τὸ] τοιοῦτον ἔξω συμβαίνει πάθος αὐτῷ, ὥσπερ εἴρηται. τὰ γὰρ ἔντομα σκωληκοτοκεῖ τὸ πρῶτον· προελθὼν δ' ᾠοειδὴς γίνεται

gleich vertheilt: nur die vollkommeneren besitzen alle fünf Sinne vollständig, bei den übrigen sind sie mehr oder weniger unvollständig [1]). Ebenso erzeugen sich nur bei einem Theil derselben aus der Sinnesempfindung Einbildungen und Erinnerungen, und es ist desshalb ihre Gelehrigkeit und ihr Verstand sehr verschieden [2]). Wenn Aristoteles endlich der Lebensweise und dem Charakter der Thiere seine Aufmerksamkeit zuwendet, so unterlässt er nicht, zugleich auf die Unterschiede hinzudeuten, welche bald eine grössere bald eine geringere Aehnlichkeit des Thierlebens mit dem menschlichen begründen [3]), wie er denn namentlich in Beziehung auf das Geschlechtsleben der Thiere und die Ernährung der Jungen den Fortschritt von der pflanzenartigen Gleichgültigkeit gegen das Erzeugte zu einer Art von sittlichem Verhalten hervorhebt [4]).

Aristoteles hat nun diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht in der Art verknüpft, dass er aus ihrer Verbindung eine vollständige, das ganze Thierreich umfassende Stufenordnung abzuleiten suchte; ja es ist ihm nicht einmal gelungen, sich in seinen Urtheilen über diesen Gegenstand, so verschiedenartigen sich kreuzenden Entscheidungsgründen gegenüber, von Widerspruch und Verwirrung durchaus freizuhalten [5]). Er theilt die gesammte Thierwelt gewöhnlich in neun Klassen, zwischen denen aber noch einige Uebergangsformen in der Mitte liegen: lebendiggebärende Vierfüsser, eierlegende Vierfüsser, Vögel, Fische, Wale, Weichthiere, Weichschaalthiere, Schaalthiere, Insekten [6]); den eierlegenden Vierfüssern stehen die Schlangen sehr nahe, wiewohl sie in Einigem auch mit den Fischen zusammentreffen [7]). Einen noch allgemeineren Theilungsgrund bietet

---

ὁ σκώληξ (ἡ γὰρ χρυσαλλὶς καλουμένη δύναμιν ᾠοῦ ἔχει). εἶτ' ἐκ τούτου γίνεται ζῷον ἐν τῇ τρίτη μεταβολῇ λαβὸν τὸ τῆς γενέσεως τέλος.

[1] Hist. an. IV, 8. De an. II, 2. 415, a, 3. De somno 2. 455, a, 5 und oben S. 419, 6.

[2] M. vgl. die S. 421, 2. 398, 3 angeführten Stellen.

[3] S. o. 398, 3.

[4] H. an. VIII, 1. 588, b, 28 vgl. Oekon. I, 3. 1343, b, 13.

[5] M. vgl. zum Folgenden Meyer Arist. Thierk. 485 ff.

[6] Hist. an. I, 6. II, 15, Anf. IV, 1, Anf. part. an. IV, 5, Anf. u. a. St. vgl. Meyer a. a. O. 102 ff. 151 ff. Ebd. 71 ff., namentlich aber 84 ff. über Aristoteles' Einwürfe gegen die Dichotomie und andere künstliche Eintheilungen.

[7] M. s. einerseits part. an. IV, 1, Anf. H. an. II, 17. 508, a, 8 u. a. St.,

der Gegensatz der blutführenden und blutlosen Thiere: zu jenen gehören von den vorhin genannten neun Klassen die fünf ersten, zu diesen die vier letzten [1]. So tief aber dieser Gegensatz auch eingreift [2], und so entschieden ihn der Philosoph als einen Wesensunterschied bezeichnet [3], so wird er doch von ihm nicht in der Art vorangestellt, dass die sämmtlichen Thiere zuerst in die zwei obersten Gattungen der blutführenden und blutlosen, und diese sodann in lebendiggebärende u. s. w. als ihre Arten getheilt würden [4]. Noch weniger gilt diess von anderen Unterscheidungen: in Land- und Wasserthiere [5], in lebendiggebärende, eierlegende, wurmerzeugende [6], in Thiere mit und ohne Ortsbewegung [7], zweifüssige, vierfüssige, vielfüssige, fusslose [8], Gangthiere, Flugthiere, Schwimm-

---

andererseits H. an. III, 7. 516, b, 20. Ebd. c. 1. 509, b, 15. V, 5. 540, b, 30. gen. an. I, 3. 716, b, 16. part. IV, 13. 697, a, 9. Meyer a. a. O. 154 f.

[1] M. s. die S. 426, 2 angeführten Stellen.

[2] S. o. 426 f.

[3] H. an. II, 15. 505, b, 26: τούτῳ γὰρ διαφέρει τὰ μέγιστα γένη πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ἄλλων ζῴων, τῷ τὰ μὲν ἔναιμα τὰ δ' ἄναιμα εἶναι. part. IV, 3. 678, a, 33: ὅτι γάρ ἐστι τὰ μὲν ἔναιμα τὰ δ' ἄναιμα ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρξει τῷ ὁρίζοντι τὴν οὐσίαν αὐτῶν. Vgl. Brandis II, b, 1294 f.

[4] Vgl. Meyer a. a. O. 138 f. Aristoteles selbst setzt part. an. I, 2 f. ausführlich auseinander, warum er es für unzulässig hält, die Gattungen von einer solchen Zweitheilung aus zu bestimmen (s. o. 166, 1 vgl. m. 184, 3), und er sagt dabei ausdrücklich 642, b, 30: χαλεπὸν μὲν οὖν διαλαβεῖν καὶ εἰς τοιαύτας διαφορὰς ὧν ἔστιν εἴδη, ὥσθ' ὁτιοῦν ζῷον ἐν ταύταις ὑπάρχειν καὶ μὴ ἐν πλείοσι ταὐτόν . . . πάντων δὲ χαλεπώτατον ἢ ἀδύνατον εἰς τὰ ἄναιμα (wofür ein anderes Wort zu setzen wegen des Folgenden nicht angeht). Schon desshalb eignet sich dieses Merkmal nicht zu einem obersten Gattungsbegriff, weil es ein negativer Begriff ist, negative Begriffe aber nicht weiter nach einem in ihnen selbst liegenden Theilungsgrund getheilt werden können (642, b, 21. 643, a, 1 ff. b, 9—26).

[5] H. an. I, 1. 487, a, 34. VIII, 2, Anf. IX, 48. 631, a, 21. II, 2. 648, a, 25 u. A. vgl. part. I, 2. 642, b, 10 ff. Top. VI, 6. 144, b, 32 ff. Meyer 84 f. 140. S. auch oben 425, 6.

[6] H. an. I, 5. 489, a, 34 u. a. St.; s. Meyer 97 f. 141 f. u. oben S. 429 f., wornach sich als vierte Klasse diejenige der von selbst entstehenden Thiere ergeben würde.

[7] Ingr. an. 4. 705, b, 13. part. an. IV, 5. 681, b, 33 ff. c. 7. Anf.

[8] H. an. I, 4. 489, b, 19. part. an. IV, 10. 687, a, 2. 689, b, 31 ff. ingr. an. 1. 704, a, 12. c. 5. 706, a, 26 ff. b, 3 ff. u. A.

thiere [1], in fleischfressende, grasfressende u. s. w. [2]. Auch für die Ableitung der Arten, in welche die Hauptklassen zerfallen, werden diese Unterschiede nicht als Eintheilungsgründe benützt, sondern Aristoteles bemüht sich auch hier, aus der Beobachtung selbst die natürlichen Eintheilungen zu gewinnen [3], und wo ihm dieselbe keine durchgängige Abgrenzung der Arten zeigt, trägt er kein Bedenken, Zwischenglieder anzunehmen, welche theilweise der einen theilweise der andern angehören [4]. Wenn sich endlich nicht verkennen lässt, dass die sämmtlichen Thierklassen nach der Ansicht des Philosophen eine Stufenleiter aufsteigender Vollkommenheit darstellen, die ihre Spitze im Menschen erreicht [5], so ist doch theils das gegenseitige Werthverhältniss ganzer Klassen unsicher, theils kreuzen sich die verschiedenen Gesichtspunkte der Werthschätzung in der Art, dass wir eine und dieselbe Thierklasse in der einen Hinsicht tiefer in der anderen höher stellen müssten. Die Pflanzenthiere gelten im Allgemeinen unbezweifelt für unvollkommener, als die rein thierischen Formen, die Schaalthiere für unvollkommener, als diejenigen, welche der Ortsveränderung fähig sind, die blutlosen für unvollkommener, als die blutführenden, die fusslosen für unvollkommener, als die mit Füssen versehenen, die wurmerzeugenden für unvollkommener, als die eierlegenden, und diese, als die lebendiggebärenden, alle anderen

---

[1] Die νευστικὰ und πτηνὰ werden H. an. I, 5. 489, b, 23. 490, a, 5 als eigene Klassen aufgeführt, und unter den letztern die πτερωτὰ, πιλωτὰ und δερμόπτερα unterschieden; im Gegensatz zu ihnen ergiebt sich von selbst als Drittes die Gesammtheit derer, die sich auf der Erde fortbewegen.

[2] H. an. I, 1. 488, a, 14. VIII, 3. 592, a, 29. b, 15. 28. Polit. I, 8. 1256, a, 24 u. a. St. s. Meyer S. 100.

[3] Eine ausführliche und erschöpfende Zusammenstellung derselben giebt Meyer a. a. O. S. 158—329.

[4] Solche Uebergangsformen sind die folgenden: der Affe, zwischen Mensch und lebendiggebärenden Vierfüssern; die Fledermaus, zwischen Flug- und Gangthieren, eigentlich aber doch den lebendiggebärenden Vierfüssern ebensogut beizuzählen, als der Seehund, welcher zwischen Land- und Wasserthiere gestellt wird; der Strauss, ein Vogel, aber in Vielem den Vierfüssigen ähnlich; das Krokodil, ein eierlegender Vierfüsser mit Annäherung an die Fische; die Schlangen (s. o. 431, 7); unter den Blutlosen der Nautilus und der Einsiedlerkrebs, Weichthiere, welche den Weichschaalthieren verwandt sind. M. s. die Nachweisungen bei Meyer S. 146—158. Ueber die zoologische Stellung des Menschen wird später zu sprechen sein.

[5] S. o. 388 f. 392, 3 u. a. St.

Thiere für unvollkommener, als der Mensch[1]. Aber ob die Insekten höher stehen, oder die Weichthiere und die weichschaaligen Thiere, die Vögel oder die Amphibien, die Fische oder die Schlangen, lässt sich aus Aristoteles nicht entscheiden; selbst zwischen den Schaalthieren und den Insekten könnte man zweifelhaft sein[2]. Wenn ferner die Blutthiere wegen ihrer grösseren Lebenswärme und ihrer reicheren Organisation die edleren sein sollen, zeigen sich doch Insekten, wie die Bienen und Ameisen, durch ihre Verständigkeit und ihren Kunsttrieb manchen von jenen überlegen[3]. Wenn die Vögel als Eierleger den Säugethieren nachstehen, nähern sie sich dafür durch ihre Stellung dem Menschen[4], welchem sie dann aber, sollte man meinen, auch in ihrer Entstehung und ihrem Körperbau ebenso nahe kommen müssten, wie jene[5]. Wenn die Entstehung durch Selbstzeugung bei den geschlechtslosen Thieren ein Zeichen ihrer niedrigen, zwischen Thier und Pflanze getheilten Natur ist, muss man sich wundern, die gleiche Entstehungsart nicht blos bei Insekten, sondern selbst bei Fischen zu finden[6]; wenn andererseits die lebendiggebärenden Thiere die vollkommensten sind[7], müssten nicht allein die Walfische und Delphine, sondern auch die Knorpelfische und Vipern den Amphibien und den Vögeln vorgehen, hinter welchen sie doch in mancher Beziehung zurückbleiben[8]. Wenn der Uebergang von den vierfüssigen zu den vielbeinigen und von diesen zu den fusslosen Thieren aus steigender Abnahme der Wärme erklärt wird[9], müssten die blutlosen Insekten wärmer sein,

---

1) S. o. 327 f. 388. 392, 3. 401, 6. 425 ff.

2) Wie Meyer S. 486 zeigt.

3) Part. an. II, 2. 648, a, 4 ff. (s. o. 400, 3), wo zwar eine Lösung der Schwierigkeit angedeutet ist, aber eine solche, die schwerlich ausreicht.

4) Ingr. an. 5. 706, a, 25. b, 3. H. an. I, 5. 489, b, 20.

5) Denn die aufrechte Stellung soll ja eine Folge der grösseren Lebenswärme sein; s. o. S. 428.

6) S. o. S. 429 vgl. m. S. 408.

7) Gen. an. II, 4. 737, b, 26 vgl. S. 429, 3.

8) Bei den Knorpelfischen und Vipern bedarf diess keines Beweises; bei den walfischartigen Thieren ist wenigstens die Fusslosigkeit, und mit den Vögeln verglichen die Stellung des Kopfes, im Sinn des Aristoteles ein entschiedener Mangel.

9) S. S. 428.

als die blutführenden Schlangen, Fische und Delphine [1]. Es lässt sich nicht verkennen: die verwickelte Mannigfaltigkeit der Thatsachen will sich den Voraussetzungen des Systems nicht immer fügen, und es sind in seiner Durchführung Ungleichheiten und selbst Widersprüche nicht zu vermeiden. Die meisten derselben scheint Aristoteles selbst nicht bemerkt zu haben, anderen sucht er sich durch künstliche Mittel zu entziehen [2]; keinenfalls aber lässt er sich in seiner Ueberzeugung von der stufenweise fortschreitenden Vollkommenheit der organischen Natur dadurch irre machen.

10. Fortsetzung. Der Mensch.

Den Zielpunkt dieser ganzen Entwicklung bildet der Mensch. Seinem leiblichen Dasein nach gehört er zu den Thieren, und näher zu der Klasse der lebendiggebärenden Landthiere [3]; aber schon seine Körperbeschaffenheit selbst kündigt das Höhere an, wodurch seine Natur sich weit über die ihrige erhebt. Er hat die grösste Lebenswärme, und desshalb auch nach Verhältniss das meiste Blut und das grösste Gehirn [1]. Bei ihm allein finden wir, um seiner wärmeren und edleren Natur willen, das richtige Ebenmaass der Gestalt und die ihm entsprechende aufrechte Stellung [2]. Bei ihm ist der Unterschied des Rechts und Links am Bestimmtesten entwickelt [3]. Sein Blut ist das reinste [4], und er hat desshalb das feinste Gefühl, das ausgebildetste sinnliche Unterscheidungsvermögen und den schärfsten Verstand [5]. Der Mund und die Luftröhre, die Lippen und die Zunge dienen bei ihm neben ihren übrigen Verrichtungen zugleich der Sprache, welche ihn vor allen lebenden Wesen auszeichnet [6]. Ihm hat die Natur nicht blos einerlei Schutzmittel verliehen, wie den Thieren, sondern unzählige, je nach Bedürfniss wechselnde [7]: er

---

[1] Vgl. Meyer S. 487 f., wo auch noch einige andere Beispiele.

[2] So auch gen. an. I, 10 f., wo das Lebendiggebären der Selacher von ihrer kalten Natur hergeleitet wird, während dieselbe Erscheinung bei den Säugethieren mit ihrer grösseren Wärme und Vollkommenheit zusammenhängen soll; vgl. part. an. III, 6. 669, a, 24 ff. gen. an. II, 4. 737, b, 26 u. a. St.

[3] Man könnte zweifelhaft sein, ob der Mensch von Arist. mit den lebendiggebärenden Vierfüssern in Eine Klasse gestellt, oder als eigene Gattung von ihnen unterschieden werde, wenn z. B. H. an. I, 6. 490, b, 15 ff. die γένη, welche keine Unterarten haben, der Gattung ἄνθρωπος verglichen, und wenn ebd. II, 8, Anf. der Mensch den τετράποδα entgegengesetzt und der Affe als Zwischenform zwischen beiden bezeichnet wird. Dieser Schein rührt aber nur daher, dass Aristoteles keinen Namen hat, welcher die ganze Gattung bezeichnete: zu den τετράποδα ζῳοτοκοῦντα kann der Mensch, als zweibeinig, nicht gerechnet werden, zu den ζῳοτοκοῦντα andererseits würden auch die Wale gehören, welche er doch für ein eigenes γένος erklärt. Der Sache nach wird der Mensch unverkennbar als eine Art derselben Gattung behandelt, zu welcher die lebendiggebärenden Vierfüsser gehören. So gleich H. an. I, 6. 490, b, 31 ff., wo er als ein εἶδος τοῦ γένους τοῦ τῶν τετραπόδων ζῴων καὶ ζῳοτόκων, und zwar als ein solches, das keine weiteren Unterarten habe, neben dem Löwen, Hirsch u. s. w. genannt, part. I; 5. 645, b, 24, wo ὄρνις als Beispiel eines γένος, ἄνθρωπος eines εἶδος angeführt, H. an. II, 15. 505, b, 28, wo die erste Klasse der Blutthiere durch ein zusammenfassendes: ἄνθρωπός τε καὶ τὰ ζῳοτόκα τῶν τετραπόδων bezeichnet wird; ebd. VI, 18, Anf.: περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ζῴων ... σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων ... περὶ δὲ τῶν πεζῶν ὅσα ζωοτοκεῖ καὶ περὶ ἀνθρώπου λεκτέον τὰ συμβαίνοντα. gen. an. I, 8. 738, a, 37: οὔτε γὰρ τὰ ζωοτοκοῦντα ὁμοίως ἔχει πάντα [sc. τὰς ὑστέρας], ἀλλ' ἄνθρωποι μὲν καὶ τὰ πεζὰ πάντα κάτω ... τὰ δὲ σελάχη ζῳοτοκοῦντα ἄνω. Ebd. II, 4. 737, b, 26: τὰ ζῳοτοκοῦντα καὶ τούτων ἄνθρωπος. Ein gewisser Unterschied des Menschen von den übrigen lebendiggebärenden Land-

---

thieren ist in diesen und anderen Stellen (z. B. part. an. II, 17. 660, a, 17. 30) allerdings angedeutet, aber doch scheint Aristoteles denselben nicht für durchgreifend genug gehalten zu haben, um den Menschen zu einem eigenen γένος zu machen.

[1] Part. an. II, 7. 653, a, 27—37. III, 6. 669, b, 4. IV, 10 (s. o. 428, 2). respir. 13. 477, a, 20. Damit hängt auch die Lebensdauer zusammen, hinsichtlich deren der Mensch nur von dem Elephanten übertroffen werden soll, sofern diese durch eine der umgebenden Luft entsprechende Mischung der körperlichen Bestandtheile, und namentlich durch die Wärme der oberen Theile bedingt ist; gen. an. IV, 10. 777, b, 3 ff. longit. v. c. 5. 6. 466, a, 30 ff. b, 14. 467, a, 31.

[2] M. vgl. ausser den eben angeführten Stellen noch ingr. an. 5. 706, b, 3. 9. c. 11. 710, b, 5—17. De vita 1. 468, a, 5 und oben S. 327, 6.

[3] Ingr. an. 4. 706, a, 18 s. o. 427, 7.

[4] Respir. 13. 477, a, 20.

[5] S. o. S. 419. 378, 7.

[6] Part. II, 16. 659, a, 30 ff. c. 17. 660, a, 17 ff. III, 1. 662, a, 20. 25. gen. V, 7. 786, b, 19. H. an. IV, 9. 536, a, 32.

[7] Part. an. IV, 10. 687, a, 23, in der berühmten Stelle über die menschliche Hand, sagt Aristoteles, nach dem S. 378, 8 Angeführten: ἀλλ' οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων (weil er nackt und wehrlos sei) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα μίαν ἔχει βοήθειαν, καὶ μεταβάλλεσθαι ἀντὶ ταύτης ἑτέραν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀναγκαῖον ὥσπερ ὑποδεδεμένον ἀεὶ καθεύδειν καὶ πάντα πράττειν, καὶ τὴν περὶ τὸ σῶμα ἀλεώραν μηδέποτε καταθέσθαι, μηδὲ μεταβάλλεσθαι ὃ δὴ ἐτύγχανεν ὅπλον ἔχων. τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τάς τε βοηθείας πολλὰς ἔχειν καὶ ταύτας ἀεὶ ἔξεστι μεταβάλλειν, ἔτι δ' ὅπλον οἷον ἂν βούληται καὶ ὅπου ἂν βούληται ἔχειν.

hat an seiner Hand das Werkzeug aller Werkzeuge, für die verschiedensten Verrichtungen so sinnreich gebaut, dass es ihm alle anderen verschafft und ersetzt [1]. Der Mensch ist mit Einem Wort das erste und vollkommenste aller lebenden Wesen [2], und weil er diess ist, sind alle andern zu seinem Gebrauche bestimmt [3], wie ja das minder Vollkommene immer an dem Vollkommeneren seinen Zweck hat [4].

Der eigentliche Sitz dieser Vollkommenheit ist aber die Seele des Menschen, und auch seine leiblichen Vorzüge kommen ihm nur desshalb zu, weil sein Körper einer edleren Seele als Werkzeug zu dienen hat [5]. Während die Thiere auf die niederen Thätigkeiten der ernährenden und empfindenden Seele beschränkt sind, erhebt sich der Mensch über sie alle durch sein Denken [6]. Die Ernährung und Fortpflanzung, den Wechsel von Schlaf und Wachen, die Geburt, das Altern, den Tod, die sinnliche Wahrnehmung, selbst die Einbildung und Erinnerung theilt er mit den Thieren, und alle diese Vorgänge vollziehen sich bei ihm im Wesentlichen nicht anders, als bei jenen [7]; das Gleiche gilt von den Gefühlen der Lust und Unlust und den aus ihnen entspringenden Begierden [8]. Was ihm allein unter allen uns bekannten Wesen zukommt, das ist der Geist oder die Vernunft (νοῦς) [9]. Mit diesem Namen bezeichnet Aristoteles im Allgemeinen die Denkkraft [1]. Näher jedoch versteht er darunter das Denkvermögen, sofern es sich auf das Unsinnliche bezieht [2], und insbesondere das Vermögen, die höchsten Principien, welche nicht Gegenstand des vermittelten Wissens sein können, in unmittelbarer Erkenntniss zu erfassen [3]. Dieser Theil der Seele darf nicht in das leibliche Leben verwickelt, er muss einfach unveränderlich und keinem Leiden unterworfen sein [4]. Wie es nur die reine, von allem Stofflichen abgetrennte Form ist, womit er sich beschäftigt, so ist auch er selbst in seinem Dasein an den Körper nicht gebunden [5]: er hat

---

[1] M. s. die weitere Auseinandersetzung a. a. O. und oben S. 384, 1. Auch De an. III, 8. 432, a, 1 heisst die Hand ὄργανον ὀργάνων.

[2] H. an. IX, 1. 608, b, 5: die ethischen Eigenschaften der Geschlechter treten stärker hervor ἐν τοῖς ἔχουσι μᾶλλον ἦθος καὶ μάλιστα ἐν ἀνθρώπῳ· τοῦτο [sc. τὸ ζῷον] γὰρ ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην. gen. an. II, 4. 737, b, 26: ἔστι δὲ τὰ τέλεια ζῷα πρῶτα, τοιαῦτα δὲ τὰ ζῳοτοκοῦντα, καὶ τούτων ἄνθρωπος πρῶτον.

[3] Polit. I, 8. 1256, b, 15: die Natur hat dafür gesorgt, dass jedes Wesen die nöthige Nahrung antreffe, wenn es zur Welt kommt; ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τἆλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφὴν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς (ohne Zweck) ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.

[4] Vgl. S. 391.

[5] S. o. 377 f.

[6] S. o. S. 387, 1.

[7] Wesshalb hierüber einfach auf das Frühere zu verweisen ist.

[8] S. S. 386, 3.

[9] Aristoteles unterscheidet desshalb im Menschen mit Plato den vernünf-

---

tigen und vernunftlosen Theil der Seele; Eth. I, 13. 1102, a, 26 ff. Polit. VII, 15. 1334, b, 17 u. ö.

[1] De an. III, 4. 429, a, 23: λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[2] Nachdem Arist. De an. III, 4. 429, b, 10 ff. den Unterschied zwischen dem konkreten, mit dem Stoff behafteten, Ding und der reinen Form desselben auseinandergesetzt hat, fährt er Z. 14 fort: τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει [wozu das nächste grammatische Subjekt der νοῦς wäre, das logische aber der Mensch oder die Seele zu sein scheint], καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ … τὸ σαρκὶ εἶναι (den reinen Begriff der σάρξ) κρίνει. Ebenso verhalte es sich mit allen abstrakten Begriffen. καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν. Vgl. ebd. 430, a, 3, wo die Frage, wie der Nus sich selbst denken könne, mit der Bemerkung beantwortet wird: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.

[3] M. vgl. über diese ursprünglichste Bedeutung des Nus die S. 135 f. angeführten Stellen.

[4] De an. III, 4. 429, a, 15: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι u. s. w. (s. o. 137, 1). ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας (s. Bd. I, 680, 1), ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει, ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς …. οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ψυχρὸς ἢ θερμὸς, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθέν ἐστιν. b, 22: ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινὸν, … πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν. Vgl. was sogleich über den νοῦς ποιητικὸς anzuführen sein wird. De an. I, 4 s. u. 439, 1. Phys. VII, 3. 247, a, 28: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ διανοητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς ἡ ἀλλοίωσις u. s. w.; auch die λῆψις ἐπιστήμης sei keine γένεσις oder ἀλλοίωσις, sondern vielmehr eine ἠρεμία καὶ κατάστασις ταραχῆς, die Entfernung der Hindernisse, durch welche die Vernunft in ihrer Thätigkeit gehemmt ist, ähnlich wie das Erwachen aus dem Schlafe.

[5] S. Anm. 2. Χωριστὸς wird der Nus oft genannt, wogegen die niederen Seelenkräfte ἀχώριστοι sind; vgl. S. 439, 1. 2. 374, 1. De an. II, 2. 413, b, 24: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερὸν, ἀλλ'

kein körperliches Organ, wie die Sinne [1], er entsteht nicht durch die Zeugung, wie die übrigen Theile der Seele [2], er wird von dem Untergang des Leibes nicht berührt [3]. Er hat daher sein Dasein nur an der Denkthätigkeit selbst; abgesehen davon ist er nur die Möglichkeit des Denkens und sonst nichts [4]. Und da nun das wirkliche Denken zwar im Weltganzen der blossen Anlage zum Denken vor-

---

ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι [sc. τοῦ σώματος], καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

[1] S. vorl. Anm. und das Weitere De an. III, 4. 429, a, 29: ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερὸν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ... ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητὸν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

[2] Gen. an. II, 3. 736, a, 31 wirft Arist. die Frage auf: πότερον ἐνυπάρχει [ἡ ψυχὴ] τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι ἢ οὔ, καὶ πόθεν; darauf antwortet er nun (b, 8): τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τὰ χωριστὰ δῆλον ὅτι δυνάμει μὲν ἔχοντα θετέον, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα, πρὶν ἢ καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων ἕλκει τὴν τροφὴν καὶ ποιεῖ τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον. Was die ψυχὴ αἰσθητικὴ und νοητικὴ betreffe, so müssen entweder alle ihre Theile erst durch die Zeugung entstehen, oder alle präexistiren, oder es müsse bei den einen jenes, bei den anderen dieses anzunehmen sein. ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰςιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἰςιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰςιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν (also nichts von aussenher Kommendes). λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπειςιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. 737, a, 7: τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον u. s. w. (die Worte ὅσοις u. s. f. sind zu erklären: wie diess bei denjenigen Wesen der Fall ist, bei denen im Samen das Göttliche, der νοῦς, mitenthalten ist.) De an. I, 4. s. folg. Anm.

[3] De an. I, 4. 408, b, 18: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρᾳ ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ἴσως ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδὶ, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος. ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ [= ἀλλὰ τῷ πεποιθέναι τι ἐκεῖνο ἐν ᾧ ἡ ψυχή ἐστιν], καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις. καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν (Subjekt dieses ἀπαθὲς ist τὸ νοοῦν, welches, dem vorangehenden νοῦς entsprechend, aus dem νοεῖν ergänzt werden muss.) .... ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. III, 5. 430, a, 22 (s. S. 440, 1). Metaph. XII, 3. 1070. a, 24 ff. (s. u.)

[4] De an. III, 4. 429, a, 21 ff. b, 5 ff. 30; s. o. 438, 4. 137, 1, wo auch der Sinn dieses Satzes weiter erläutert ist.

hergeht [1]), im menschlichen Geistesleben dagegen die Anlage nothwendig früher ist, als ihre Verwirklichung [2]), so unterscheidet Aristoteles im Menschen eine doppelte Vernunft, die aktuelle und die potentielle, die thätige und die leidende, diejenige, welche Alles wirkt, und die, welche Alles wird [3]). Nur die erstere ist vom Körper gesondert und getrennt, leidenslos, ewig, unsterblich, lautere, schlechthin vollendete Wirklichkeit; die leidende Vernunft dagegen entsteht und vergeht mit dem Körper, und ist bei den leidentlichen Zuständen desselben mitbetheiligt [4]). Die thätige Vernunft ist mit Einem Wort nicht allein das Göttliche im Menschen [5]), sondern sie ist der Sache nach von dem göttlichen Geiste selbst nicht verschieden; denn wenn sie auch als individuelle mit dem Keim seiner körperlichen und seelischen Natur in den Einzelnen eingeht, wird sie

---

1) De an. III, 7, Anf.: τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνὶ ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ· (so weit stehen die Worte, wahrscheinlich durch ein Versehen, schon c. 5. 430, a, 19 mit dem Beisatz: ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ) ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα (vgl. hierüber S. 285, 3. 268, 1). Wie diess zu verstehen ist, wird aus unserer früheren Auseinandersetzung, S. 277, hervorgehen. Das wirkliche Denken ist im Ganzen früher, als das blosse Denkvermögen, denn die Weltvernunft oder der göttliche Geist ist ewige und ununterbrochene Denkthätigkeit, reine Wirklichkeit ohne alle Beimischung eines blos Potentiellen.

2) S. vor. Anm. und S. 137, 1.

3) De an. III, 5, Anf.: ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, . . . ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, . . . ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

4) Arist. führt a. a. O. fort: καὶ οὗτος ὁ νοῦς (der ποιητικὸς) χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς [sc. τῷ σώματι] τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. . . χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ (vom Körper getrennt ist er nur das, was er ist, ohne Beimischung eines Fremden), καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Dass die leidende Vernunft des Einzelnen auch entsteht, folgt aus ihrer Vergänglichkeit von selbst, dass sie an den körperlichen Zuständen theilnimmt, liegt theils hierin, theils in ihrem Namen, denn ein Leiden kann ja überhaupt nur dem Körperlichen zukommen; s. o. 250, 1. 275, 3.

5) M. s. die 439, 2. 3 angeführten Stellen und Eth. N. X, 7. 1177, a, 15: εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ [ὁ νοῦς] εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν θειότατον. b, 30: εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον.

doch zugleich so beschrieben, dass diese Beschreibung nur auf den allgemeinen Geist passt; es ist wenigstens schwer zu sagen, was von der Individualität übrig bleibt, wenn man nicht allein das leibliche Leben, sondern auch alle Entwicklung [1], alle leidentlichen Zustände, und mit diesen die Erinnerung und das Selbstbewusstsein [2], von ihr abzieht. Andererseits liess sich aber freilich der ausserweltliche göttliche Geist nicht wohl als die den Einzelnen inwohnende und mittelst der Zeugung in sie übergehende Vernunft, als ein Theil der menschlichen Seele bezeichnen [3]. Aber eine Lösung dieses Widerspruchs suchen wir bei Aristoteles vergeblich, und ebensowenig erhalten wir über die Natur der leidenden Vernunft einen näheren Aufschluss. Wir begreifen wohl, wie er dazu kam, eine doppelte Vernunft im Menschen zu unterscheiden: weil er nämlich die allmählige Entwicklung des geistigen Lebens, den Unterschied des Denkvermögens und der wirklichen Denkthätigkeit, nicht übersehen konnte, während doch zugleich seine sonstigen Grundsätze ihm verboten, die reine Vernunft sich in irgend einer Beziehung stoffartig zu denken, oder ihr wenigstens Eigenschaften und Zustände beizulegen, wie sie nur dem Stoffe zukommen können. Wir sehen auch, was er im Allgemeinen mit dem Begriff der leidenden Vernunft bezeichnen wollte: das Ganze der Vorstellungskräfte, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten, in seinem Gegenstand schlechthin zur Ruhe gekommenen Denkens zu erreichen, die dem Mannigfaltigen und Sinnlichen zugewendete, aus der Erfahrung sich entwickelnde Seite der Denkthätigkeit, die Vernunft, wiefern sie sich noch auf der Stufe der Reflexion, des diskursiven Denkens [4] bewegt [1]. Weil er aber den Gegensatz von Form und Stoff, Geist und Körper, im Innersten doch nicht gelöst und nicht lösbar gemacht hat, begegnet ihm auch hier das Gleiche, was wir schon öfters in ähnlichen Fällen bemerken mussten: es gelingt ihm nicht, die gesuchte Vermittlung zwischen beiden wirklich zu finden, und er zieht sich schliesslich auf den unklaren und widerspruchsvoll zusammengesetzten Begriff der leidenden Vernunft zurück, als ob nicht er selbst uns anderswo gesagt hätte, dass das Leiden nur dem Stofflichen zukomme, zu welchem sich doch die Vernunft in keiner Beziehung rechnen lässt [2]. Wenn daher in der Folge die Ansichten über den Sinn der aristotelischen Lehre von der doppelten Vernunft weit auseinandergiengen [3], so erklärt sich diess aus der Unmöglichkeit, sie mit sich selbst vollständig in Einklang zu bringen, zur Genüge.

---

[1] Diese ist ja nur da, wo ein Potentielles in die Wirklichkeit übergeht; in der thätigen Vernunft dagegen soll nichts blos dem Vermögen nach, sondern Alles reine Wirklichkeit sein.

[2] Dass auch diese auf die Seite der leidenden Vernunft fallen, ist De an. III, 5 (440, 4) ausdrücklich gesagt, und wird im Folgenden noch weiter nachgewiesen werden.

[3] Der Unterschied der thätigen und leidenden Vernunft soll ja, worauf sich auch Themist. De an. 89, b, u. Ammon. b. Philop. De an. Q, 3, o. berufen, ἐν τῇ ψυχῇ sein (s. o. 440, 3); von einem μόριον τῆς ψυχῆς wird De an. III, 4. 429, a, 10. 15 ausgesagt, dass es ἀπαθὲς sei; der νοῦς χωριστὸς heisst De an. II, 2. 413, b, 24 ψυχῆς γένος ἕτερον u. s. w.

[4] Das διανοεῖσθαι, welches De an. I, 4. 408, b, 24 ff. dem Nus ausdrück-

Die Thätigkeit der Vernunft ist das Denken, und dieses Denken ist, sofern wir sie in ihrem reinen Wesen betrachten, nicht das vermittelte, welches die Begriffe allmählig aus ihren einzelnen Bestand-

---

lich abgesprochen wird, während das νοεῖν und θεωρεῖν ihm zukommt. Vgl. S. 443, 4.

[1] Umgekehrt glaubt Trendelenburg z. Arist. De an. 493, der νοῦς παθητικὸς solle die sämmtlichen sinnlichen Thätigkeiten nach ihrer Beziehung auf's Denken, zur Einheit zusammengefasst, darstellen. *Quae a sensu*, sagt er, *inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur*, νοῦν παθητικὸν *dictas esse judicamus*. Allein Vermögen, welche noch der empfindenden, thierischen Seele angehören, hätte Arist. nicht zu dem von ihr so bestimmt unterschiedenen höheren Seelentheil, dem νοῦς rechnen können. Ueber das diskursive Denken sogleich das Nähere.

[2] M. vgl. in dieser Hinsicht ausser S. 250, 1 auch die später noch zu besprechende Behauptung (De an. I, 4. 408, b, 1 ff.), dass bei den Gemüthsbewegungen und Geistesthätigkeiten nicht die Seele, sondern nur der Mensch bewegt werde.

[3] Schon Theophrast (s. u.) hatte in der Lehre vom Nus Schwierigkeiten gefunden. Wie wenig die späteren Peripatetiker darüber einig waren, zeigt das Beispiel des Aristokles und des Alexander von Aphrodisias (Vgl. unsern 3. Th., 1. A., S. 424. 429 f.). Weiter vgl. man was Themist. De an. 89, b, u. f. Philop. De an. Q, 2, u. ff. (ungenügender ist Simpl. De an. 67, b, f.) an- und ausführen. Im Mittelalter waren es namentlich die arabischen Philosophen und die italienischen Averroisten, unter denen über diese Frage in verschiedener Richtung verhandelt wurde.

theilen zusammensetzt, sondern ein durchaus einheitliches und unmittelbares. Die Vernunft hat die allgemeinen Begriffe der Möglichkeit nach in sich; wenn sie dieselben denkt, denkt sie sich selbst, denn im Unsinnlichen fällt das Denkende mit dem Gedachten zusammen; sie braucht sie daher nicht von aussenher in sich aufzunehmen, sondern nur aus sich zu entwickeln [1]. Dieses selbst aber geschieht in letzter Beziehung durch ein unmittelbares Ergreifen des Denkbaren, welches in einem untheilbaren Akt erfolgt [2], und nicht auf eine Verknüpfung von Begriffen, sondern auf die reinen Begriffe als solche, die unbeweisbaren Voraussetzungen alles Wissens sich bezieht, welches daher auch durchaus wahr und irrthumslos ist [3]. Von diesem unmittelbaren ist nun das vermittelte Erkennen [4] oder das Wissen zu unterscheiden[1]; auf welche Seelenkräfte aber und welches Verhältniss derselben wir es zurückzuführen haben, sagt Aristoteles nicht, wiewohl wir in dieser Beziehung kaum an etwas anderes, als die Einwirkung der thätigen Vernunft auf die leidende, denken können. Aehnlich liesse sich die Meinung[2] als ein gemeinsames Erzeugniss der Vernunft und der Wahrnehmung auffassen[3]; auch hierüber fehlt es aber an einer bestimmten Erklärung. Nur als

---

[1] S. o. S. 134 ff.

[2] Es ist schon früher bemerkt worden, dass Arist. das Denken des Nus als eine Berührung desselben mit dem Gedachten beschreibt; vgl. Metaph. XII, 7. 1072, b, 20 (oben 278, 2). IX, 10. 1051, b, 24 (s. S. 135, 4). In dieser Weise wird das Einheitliche und vor Allem das qualitativ Einfache erkannt, welches nicht wie die Raum- oder Zeiteinheit selbst wieder theilbar ist; De an. III, 6, Anf.: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος . . . τὸ δ' ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον, ὅταν νοῇ τὸ μῆκος· ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαιρετὸς καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὔκουν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τί ἐννοεῖ ἑκατέρῳ, οὐ γάρ ἐστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ' ἢ δυνάμει. (Ein ἀδιαίρετον wird schon in jeder räumlichen Grösse gedacht, wenn diese nicht successiv, sondern gleichzeitig, als Ganzes, vorgestellt wird, da sie, wenn auch theilbar, doch nicht wirklich getheilt ist.) . . . . τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς. Nachdem sodann weiter erläutert ist, bei Zeit- und Raumgrössen werde das Untheilbare, wie der Punkt, nur durch den Gegensatz gegen das Theilbare erkannt, und ebenso verhalte es sich mit dem Schlechten, fährt 430, b, 24 fort: εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων [diese zwei Worte sind aber vielleicht nur aus ἐναντίον durch Lesefehler und Verdopplung entstanden; Eine Handschrift hat dafür ἐναντίων], αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν. Dass dieses Erkennen ein unmittelbares ist, liegt theils hierin, theils in Stellen wie Anal. post. I, 3. 72, b, 18 (ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον), II, 9, Anf. (τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι), c. 10. 94, a, 9 (ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος), wenn wir den weiteren Satz, dass es der Nus mit den Principien zu thun habe, hinzunehmen.

[3] M. s. hierüber S. 135, 4.

[4] Dieses vermittelte Erkennen unterscheidet schon Plato unter dem Namen der διάνοια vom νοῦς (s. 1ste Abth. 407, 1); ähnlich Arist. De an. I, 4. 408,

---

b, 24 ff., wo es διάνοια, ebd. II, 3. 415, a, 7 ff., wo es λογισμὸς und διάνοια genannt wird. Gewöhnlich gebraucht er aber διάνοια und διανοεῖσθαι in weiterer Bedeutung für das Denken überhaupt (so Metaph. VI, 1. 1025, b, 6. Polit. VII, 2. 1324, a, 20. c. 3. 1325, b, 20. Eth. N. II, 1, Anf. VI, 2. 1139, a, 26. Poët. 6. 1450, a, 2 u. A.); das λογιστικὸν bezeichnet De an. III, 9. 432, b, 26 gleichfalls die Denkkraft im Allgemeinen, in den meisten Stellen jedoch (z. B. Eth. N. VI, 2. 1139, a, 12 ff. De an. III, 10. 433, a, 12. b, 29. c. 11. 434, a, 7) das Vermögen der praktischen Ueberlegung, die praktische Vernunft (s. u.). M. vgl. über die διάνοια Alex. zu Metaph. 1012, a, 2. Themist. De an. 71, b, o. Trendelenburg Arist. De an. 272. Schwegler Arist. Metaph. III, 183. Bonitz Arist. Metaph. II, 214, namentlich aber Waitz Arist. Org. II, 298, über den λογισμὸς Bonitz a. a. O. 39 f.

[1] Eth. N. VI, 3. 1139, b, 31 (nachdem die Merkmale der ἐπιστήμη erörtert sind): ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική. Weiteres a. a. O. vgl. 110, 3. Wenn daneben Anal. post. I, 33. 88, a, 36 auch von einer ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος gesprochen, und diese als ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως definirt wird, so ist freilich schwer zu sagen, wie sich diess mit dem eben aufgestellten Begriff des Wissens vertragen soll; es ist hier die gleiche Schwierigkeit, wie bei den προτάσεις ἄμεσοι selbst (worüber S. 135, 4 z. vgl.). Da es eben der νοῦς nur mit unverbundenen Begriffen zu thun haben soll, musste für die allgemeinen keines Beweises fähigen Sätze ein Mittleres zwischen ihm und dem eigentlichen Wissen gesucht werden.

[2] Ueber deren Unterschied vom Wissen S. 110 zu vergleichen ist.

[3] Hiefür spricht Folgendes. Einerseits bezieht sich die δόξα nicht, wie das Wissen, auf das Nothwendige und Unveränderliche, sondern auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, sie ist ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας (Anal. post. I, 33. 89, a, 2 vgl. Metaph. VII, 15. 1039, b, 31. Eth. N. VI, 3. 1139, b, 18); das Zufällige aber kann nur empirisch, durch die Wahrnehmung, erkannt werden. Andererseits wird die ὑπόληψις, welche der Sache nach mit der δόξα zusammenfällt (Eth. a. a. O. Top. VI, 11. 149, a, 10. Kateg. 7. 8, b, 10. Anal. pri. II, 21. 66, b, 18. 67, b, 12 ff. u. a. St. Waitz Arist. Org. I, 523), dem νοῦς beigelegt (s. o. 438, 1), und die δόξα wird (De an. III, 3. 428, a, 20) von der φαντασία mittelst der Bemerkung unterschieden: δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ.

eine Wirkung der Vernunft wird es sich ferner ansehen lassen, dass der Mensch seine Erinnerungen willkührlich hervorruft und ihres früheren Vorkommens sich bewusst ist[1]. Auf dieselbe Quelle führt endlich die Klugheit oder Einsicht (φρόνησις) und die Kunst. Aristoteles unterscheidet diese dadurch vom Wissen, dass sich beide auf dasjenige beziehen, was auch anders sein kann, die eine, sofern es Gegenstand des Handelns, die andere, sofern es Gegenstand des Hervorbringens ist[2]; bemerkt aber zugleich, dass sie auf richtiger Erkenntniss beruhen, und bezeichnet die Einsicht insbesondere als eine Tugend des Denkvermögens[3]. Wie wenig aber die Vernunft bei allen diesen Thätigkeiten die niedrigeren Seelenkräfte entbehren kann, erhellt am Deutlichsten aus der Lehre des Philosophen über die allmählige Entwicklung des Wissens aus der Wahrnehmung und Erfahrung[4]. So bemerkt er auch, dass alle Gedanken von einer inneren Anschauung, einem Phantasiebild begleitet seien, welches dem Denken denselben Dienst leiste, wie die Zeichnung dem Mathematiker; und er findet diess desshalb nothwendig, weil die unsinnlichen Formen von den sinnlichen Dingen nicht getrennt seien[5]. Nur um so fühlbarer wird aber bei dieser durchgängigen Wechsel-

---

1) S. o. 422, 1.

2) Eth. N. VI, 4. 1140, a, 16: ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ᾽ οὐ πράξεως εἶναι. Die τέχνη ist nämlich (Eth. N. VI, 4) zu definiren als ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, die φρόνησις (ebd. und c. 5. 1140, a, 3. b, 4) als ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. Weiter vgl. m. über jene was S. 140, 1 angeführt wurde, über diese Eth. N. VI, 7 f. c. 11. 1143, a, 8. c. 13. 1143, b, 20. VII, 11. 1152, a, 8. Polit. III, 4. 1277, a, 14. b, 25, und über ποίησις und πρᾶξις S. 124, 2. 3. Wir werden auf beide in der Ethik noch einmal zurückkommen.

3) S. vor. Anm. und Rhet. I, 9. 1366, b, 20: φρόνησις δ᾽ ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας, καθ᾽ ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν.

4) S. o. 188 ff.

5) De an. III, 8; s. o. 188, 2. c. 7. 431, a, 14: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει . . . διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. De sensu 1. 449, b, 30: ἐπεὶ δὲ . . . νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος· συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προςχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν· καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσὸν, νοεῖ δ᾽ οὐχ ᾗ ποσόν. ἂν δ᾽ ἡ φύσις ᾖ τῶν ποσῶν, ἀόριστον δὲ, τίθεται μὲν ποσὸν ὡρισμένον, νοεῖ δ᾽ ᾗ ποσὸν μόνον.

beziehung von Vernunft und Sinnlichkeit die Lücke, welche die Lehre vom Nus zwischen beiden offen lässt.

Nicht anders verhält es sich auch mit der praktischen Bethätigung der Vernunft im Willen [1]. Schon in den vernunftlosen Wesen erzeugt sich aus der sinnlichen Empfindung die Begierde; denn wo Empfindung ist, da ist auch Lust und Unlust, und wo diese sind, ist auch Begierde, die ja nichts anderes ist, als das Streben nach dem Angenehmen [2]. Wenn uns nämlich die Sinnesempfindung zunächst nur das Dasein eines Gegenstands anzeigt, so setzen wir uns im Gefühl der Lust und Unlust zu demselben in ein bestimmtes Verhältniss der Bejahung oder Verneinung, wir empfinden ihn als gut oder böse, und es entsteht in Folge dessen in uns Verlangen oder Abscheu, mit Einem Wort, ein Begehren [3]. Der letzte Grund dieses Begehrens liegt in dem praktisch Guten, d. h. in demjenigen, dessen Besitz oder Nichtbesitz von der eigenen Thätigkeit abhängt. Die Vorstellung dieses Guten setzt den begehrenden Theil der Seele in Bewegung [4], und dieser bewegt mittelst der körperlichen Organe das lebende

---

[1] SCHRADER Arist. de voluntate doctrina. Brandenb. 1847. (Gymn.progr.)

[2] De an. II, 2. 413, b, 23. 3. 414, b, 4. De somno 1. 454, b, 29. part. an. II, 17. 661, a, 6 vgl. S. 386, 3. 422, 4.

[3] De an. III, 7. 431, a, 8: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει· (vgl. Eth. N. VI, 2. 1139, a, 21: ἔστι δ᾽, ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ᾽ ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.) καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ᾗ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τοῦτο [al. τὸ αὐτὸ] ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν, οὔτ᾽ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.

[4] Alles Begehren setzt daher ein Vorstellen voraus, so wenig auch dieses für sich genommen mit ihm verwechselt werden darf. De an. III, 10. 433, a, 9: φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία . . . ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική . . . καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. b, 27: ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὑτοῦ κινητικόν· ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική· ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει. (Vgl. c. 11. 434, a, 5.) In der Phantasie sucht SCHRADER a. a. O. S. 8 f. das Zwischenglied, durch welches die Wirkung der Vernunft auf den Willen sich vermittle, indem die unsere Gedanken begleitenden Bilder (s. o. 445, 5) das Begehrungsvermögen in Bewegung setzen. So viel Empfehlendes aber diese Erklärung auch an sich hätte, so weiss ich sie doch bei Aristoteles selbst nicht zu finden.

Wesen 1). Den inneren Vorgang, durch welchen das Begehren zu Stande kommt, bezeichnet Aristoteles als ein Schlussverfahren, sofern bei jeder Handlung ein gegebener Fall unter eine allgemeine Regel befasst wird 2); zur Erklärung der körperlichen Bewegungen, welche aus dem Willen und der Begierde entspringen, dient die Bemerkung, dass alle Gemüthsbewegungen mit körperlichen Zuständen verknüpft seien 3). Genauer wird diess in der Schrift von der Bewegung der Thiere so ausgeführt. Der Hervorgang des Willens aus der Vorstellung, sagt sie, sei eine Art Schluss; den Obersatz dieses Schlusses bilde eine Zweckbestimmung, den Untersatz ein unter diese Zweckbestimmung fallendes thatsächliches Verhältniss, den Schlussatz die aus der Subsumtion des zweiten unter die erste sich ergebende Handlung 4). Gewöhnlich nehme jedoch dieser Schluss

---

1) De an. III, 10. 433, a, 27: ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτὸν (was schon Z. 14 ff. nachgewiesen war) ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. οὐ πᾶν δὲ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ᾽ ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν. . . . ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ τρία, ἓν μὲν τὸ κινοῦν, δεύτερον δ᾽ ᾧ κινεῖ, τρίτον τὸ κινούμενον· τὸ δὲ κινοῦν διττὸν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον (vgl. S. 271)· ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθὸν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικὸν (κινεῖται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται, καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τίς ἐστιν [so TRENDELENBURG mit Recht] ᾗ ἐνέργεια), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον· ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν. Noch Weiteres später. Eine gute Erläuterung unserer Stelle giebt die ihr wahrscheinlich nachgebildete De motu an. 6. 700, b, 15 ff.

2) Eth. N. VI, 5. 1147, a, 25: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα ἡ δ᾽ ἑτέρα περὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· (ähnlich De an. III, 4. 434, a, 17.) ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθὺς, οἷον, εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ, ὡς ἕν τι τῶν καθ᾽ ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν. c. 13. 1144, a, 31: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον. Vgl. c. 12. 1143, b, 3, wo in Beziehung auf's Handeln von einem Untersatz gesprochen wird.

3) De an. I, 1. 403, a, 16: ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμὸς, πρᾳότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. Man sehe diess daraus, dass je nach dem körperlichen Zustand das einemal heftige Eindrücke keinen Affekt hervorrufen, das anderemal unbedeutende ihn erregen. ἔτι δὲ τοῦτο μᾶλλον φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαίνοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου (nämlich in Folge körperlicher Zustände). εἰ δ᾽ οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν. ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον τὸ ὀργίζεσθαι κίνησίς τις τοῦ τοιουδὶ σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἕνεκα τοῦδε. Vgl. auch Eth. a. a. O. 1147, a, 15.

4) Mot. an. 7. 701, a, 7: πῶς δὲ νοῶν ὁτὲ μὲν πράττει, ὁτὲ δ᾽ οὐ πράττει, καὶ

durch Weglassung des an sich klaren Untersatzes eine einfachere Form an [1], und indem nun da, wo wir ohne Ueberlegung handeln, auch an die Stelle des Obersatzes die in unserer Begierde enthaltene Forderung trete, so begreife sich hieraus die Raschheit, mit der wir handeln [2]. Dass aber der Wille unsere körperlichen Organe bewegt, diess wird hier von der Erwärmung und Erkältung hergeleitet, welche durch die Gefühle der Lust und der Unlust bewirkt werden, und welche ihrerseits wieder gewisse Veränderungen im Körper, eine Erweiterung oder Zusammenziehung gewisser Theile, und weiterhin gewisse Bewegungen erzeugen [3]. Auf die Seite des Willens stellt

---

κινεῖται, ὁτὲ δ᾽ οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ᾽ ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος, . . . ἐνταῦθα δ᾽ ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ᾽ ἄνθρωπος, βαδίζει εὐθέως. Nachdem diess sodann durch weitere Beispiele erläutert ist, fährt Z. 28 fort: αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ (letzteres vielleicht mit Rücksicht auf Eth. N. III, 5. 1112, b, 24 ff.).

1) A. a. O. Z. 25: ὥσπερ δὲ τῶν ἐρωτώντων ἔνιοι, οὕτω τὴν ἑτέραν πρότασιν τὴν δήλην οὐδ᾽ ἡ διάνοια ἐφιστᾶσα σκοπεῖ οὐδέν· οἷον εἰ τὸ βαδίζειν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἐνδιατρίβει.

2) Z. 28: διὸ καὶ ὅσα μὴ λογισάμενοι πράττομεν, ταχὺ πράττομεν. ὅταν γὰρ ἐνεργήσῃ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῷ, οὗ ὀρέγεται εὐθὺς ποιεῖ· ἀντ᾽ ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἡ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτὸν ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς (der aber bei Aristoteles sich nicht auf sinnlich Einzelnes bezieht). εὐθὺς πίνει.

3) A. a. O. 701, b, 1: Wie die Automaten mittelst ineinandergreifender Walzen durch einen leichten Anstoss in Bewegung gesetzt werden, so auch die lebenden Wesen: die Stelle des Holzes und Eisens vertreten bei ihnen die Knochen, die Stelle der Walzen die Sehnen. (Vgl. hiezu, was S. 412, 1 aus gen. an. II, 5 angeführt wurde.) Der Anstoss erfolgt aber bei ihnen αὐξανομένων τῶν μορίων διὰ θερμότητα καὶ πάλιν συστελλομένων διὰ ψύξιν καὶ ἀλλοιουμένων. ἀλλοιοῦσι δ᾽ αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ἔννοιαι. αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις εὐθὺς ὑπάρχουσιν ἀλλοιώσεις τινὲς οὖσαι, ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν· τρόπον γάρ τινα τὸ εἶδος τὸ νοούμενον τὸ τοῦ θερμοῦ ἢ ψυχροῦ ἢ ἡδέος ἢ φοβεροῦ τοιοῦτον τυγχάνει ὂν οἷόν περ καὶ τῶν πραγμάτων ἕκαστον, διὸ καὶ φρίττουσι καὶ φοβοῦνται νοήσαντες μόνον. ταῦτα δὲ πάντα πάθη καὶ ἀλλοιώσεις εἰσίν. ἀλλοιουμένων δ᾽ ἐν τῷ σώματι τὰ μὲν μείζω τὰ δ᾽ ἐλάττω γίνεται. ὅτι δὲ μικρὰ μεταβολὴ γενομένη ἐν ἀρχῇ μεγάλας καὶ πολλὰς ποιεῖ διαφορὰς ἄποθεν, οὐκ ἄδηλον, bringe doch eine unmerkliche Bewegung des Steuers am Schnabel des Schiffs eine bedeutende Drehung, eine leichte Veränderung des Herzens im ganzen Leib Erröthen, Blässe, Zittern u. s. w. hervor. C. 8: ἀρχὴ μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, τῆς κινήσεως τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτόν· ἐξ ἀνάγκης δ᾽ ἀκολουθεῖ τῇ νοήσει καὶ

Aristoteles, der so wenig, als Plato, im Gefühl eine eigene Thätigkeitsform unterscheidet, auch solches, was wir eher zu diesem rechnen würden; die Liebe z. B. wird auf den θυμὸς zurückgeführt, unter dem also nicht blos der Muth, sondern auch das Gemüth zu verstehen ist [1].

Das Begehren trägt nun aber, wie Aristoteles weiter ausführt, einen verschiedenen Charakter, je nachdem es durch Vernunftvorstellungen hervorgerufen wird, oder nicht. Ist es auch immer das Begehrenswerthe, was ein Begehren in uns veranlasst, so kann dieses doch entweder ein wirkliches oder ein blos scheinbares Gut [2], und die Begierde selbst kann entweder von vernünftiger Ueberlegung geleitet oder vernunftlos sein [3]; von der letzteren Art ist der Trieb nach sinnlichem Genuss und der Zorn [4]. Sofern

---

τῇ φαντασίᾳ αὐτῶν θερμότης καὶ ψύξις. τὸ μὲν γὰρ λυπηρὸν φευκτὸν, τὸ δ' ἡδὺ διωκτὸν, . . . ἔστι δὲ τὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα πάντα σχεδὸν μετὰ ψύξεώς τινος καὶ θερμότητος. So bei Furcht, Schrecken, geschlechtlicher Lust u. s. w. μνῆναι δὲ καὶ ἐλπίδες, οἷον εἰδώλοις χρώμενοι τοῖς τοιούτοις, ὁτὲ μὲν ἧττον ὁτὲ δὲ μᾶλλον αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἰσίν. Und da nun die inneren Theile, von denen die Bewegung der Glieder ausgehe, so eingerichtet seien, dass diese Veränderungen sehr leicht in ihnen vorgehen, so folgen die Bewegungen unsern Gedanken unverzüglich. τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη (Accus.) παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως. ἅμα δὲ καὶ ταχὺ διὰ τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικὸν τῶν πρὸς ἄλληλα εἶναι τὴν φύσιν.

[1] Polit. VII, 7. 1327, b, 40: ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ᾗ φιλοῦμεν. σημεῖον δέ· πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἴρεται μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς ἀγνῶτας, ὀλιγωρεῖσθαι νομίσας.

[2] De an. III, 10; s. o. 447, 1.

[3] De an. III, 10. 433, a, 9 (s. o. 446, 4). Z. 22: νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστίν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. b, 5: ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐπιθυμία ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη) . . . εἴδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικὸν, ᾗ ὀρεκτικὸν, . . . ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα. Rhet. I, 11. 1370, a, 18: τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου. Jenes die sinnlichen Begierden, μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν. Polit. III, 4. 1277, a, 6: ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως. Ebd. VII, 15. 1334, b, 18: τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμὸν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς. Vgl. folg. Anm.

[4] Diese zwei Formen der ὄρεξις ἄλογος werden sich öfters, im Anschluss an Plato, gegenübergestellt; Rhet. I, 10. (s. u. 450, 4). De an. II, 3. 414, b, 2:

sich die Vernunft auf Zweckbestimmungen bezieht und auf das Begehren bestimmend einwirkt, heisst sie die praktische oder die überlegende Vernunft [1]; das von der Vernunft geleitete Begehren nennt Aristoteles mit Plato [2] im engeren Sinn den Willen [3], das vernunftlose die Begierde [4]. Die letztere steht zur Vernunft in einem

---

ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις (die ἐπιθυμία wird dann als ὄρεξις τοῦ ἡδέος definirt); vgl. III, 9. 432, b, 5. (M. Mor. I, 12. 1187, b, 36. mot. an. 6. 700, b, 22.) Polit. VII, 15 (unten A. 4). Eth. N. VII, 7, wo eine doppelte ἀκρασία unterschieden wird, ἡ τοῦ θυμοῦ und ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν. Hierüber Weiteres in der Ethik.

1) De an. III, 10. 433, a, 14: νοῦς δὲ [sc. κινητικὸν] ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική. Vgl. c. 9. 432, b, 27. Eth. N. VI, 2. 1139, a, 6: ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός . . . λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτὸν, οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Z. 26: αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. Z. 35: διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική. Ebd. c. 12. 1143, b, 1; s. o. 135, 4. Polit. VII, 14. 1333, a, 24: διῄρηταί τε διχῇ [τὸ λόγον ἔχον], καθ' ὅν περ εἰώθαμεν τρόπον διαιρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός. Vgl. S. 443, 4.

2) Vgl. 1ste Abth. S. 379.

3) Die praktische Vernunft selbst darf nicht mit dem Willen verwechselt werden, denn dieser ist wesentlich ein Begehren; sie ist vielmehr dasjenige Vermögen der Vernunft, kraft dessen sie die Zwecke bestimmt, die Mittel zu ihrer Verwirklichung aufsucht, und die Grundsätze für's Handeln feststellt, das auf's Handeln bezügliche Denken.

4) De an. III, 10. 433, a, 22 ff. (s. o. 449, 3), und c. 11. 434, a, 12 (s. u. 451, 1), wo die βούλησις der ὄρεξις entgegengestellt wird, Rhet. I, 10. 1369, a, 2: ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν) ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία. Eth. N. V, 11. 1136, b, 7: οὔτε γὰρ βούλεται οὐθεὶς ὃ μὴ οἴεται εἶναι σπουδαῖον, ὅ τε ἀκρατὴς οὐχ ἃ οἴεται δεῖν πράττειν. πράττει. Weiteres S. 449, 4; vgl. auch die platonischen Sätze 1ste Abth. S. 379. 543, 3. Ein andermal steht das Wort aber auch in weiterer Bedeutung, wie Polit. VII, 15. 1334, b, 22 (θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις), und Eth. N. III, 6 finden sich beide verknüpft, wenn die Frage, ob sich die βούλησις auf das Gute oder auf das anscheinend Gute beziehe, dahin entschieden wird: an sich und beim Tugendhaften nur auf jenes, beim Schlechten auf dieses.

doppelseitigen Verhältniss: einerseits ist sie dazu bestimmt, sich ihr unterzuordnen, und durch diesen Gehorsam gegen die Vernunft selbst einen Antheil an ihr zu erhalten; andererseits widerstrebt sie aber, da sie ihrer Natur nach vernunftlos ist, den Anforderungen der Vernunft, und überwältigt sie nicht selten [1]). Zwischen beiderlei Antrieben steht der Mensch mit seinem freien Willen; denn dass wir selbst Urheber unserer Handlungen seien, dass es in unserer Macht liege, gut oder schlecht zu sein, ist Aristoteles' feste Ueberzeugung [2]), welche er mit der anerkannten Freiwilligkeit der Tu-

---

1) Eth. N. I, 13. 1102, b, 13: In der Seele ist ein vernünftiger und ein vernunftloser Theil zu unterscheiden. Der letztere ist aber doppelter Art. Der eine seiner Bestandtheile, die ernährende Seele, hat mit dem Handeln nichts zu schaffen; ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῃ λόγου. Im Mässigen und Unmässigen wirkt einerseits die Vernunft; φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκὸς, ὃ μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινῆσαι τοὐναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς· ἐπὶ τἀναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν . . . καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον . . . λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς . . . φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν . . . ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις. εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Polit. VII, 14. 1333, a, 16: διῄρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὑτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὑτὸ, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον. De an. III, 11. 434, a, 12: νικᾷ δ' ἐνίοτε [ἡ ὄρεξις] καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν· ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα [hiefür möchte ich, von Trendelenburg z. d. St. theilweise abweichend, lesen: ταύτην· ὁτὲ δ', ὥσπερ σφαῖρα — wenn diese zwei Worte nicht verdorben, oder ganz zu streichen sind] ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται. φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ. Von der 1ste Abth. S. 538 f. dargestellten platonischen Lehre unterscheidet sich diese aristotelische nur dadurch, dass an die Stelle des platonischen θυμὸς hier das ganze Begehrungsvermögen tritt.

2) Eth. N. III, 7. 1113, b, 6: ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν ἐστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν. εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, ἐφ' ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι . . . ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων, ὥσπερ καὶ τέκνων; εἰ δὲ ταῦτα (dass er nämlich Urheber seiner Thaten sei) φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐφ' ἡμῖν,

gend [1]) und mit der sittlichen Zurechnung beweist, deren Möglichkeit die Gesetzgebung und das allgemeine Urtheil bei Belohnung und Strafe, Lob und Tadel, Ermahnung und Warnung voraussetze [2]). Mit den sittlichen Zuständen allerdings, glaubt er, verhalte es sich theilweise anders: sie hängen zwar in ihrem Anfang von uns selbst ab, sei man dagegen erst gut oder schlecht, so habe man es so wenig in seiner Gewalt, diess nicht zu sein, als wenn man krank oder gesund sei [3]). Sagt man aber, Alle streben doch nach dem, was ihnen gut scheine, und was ihnen so erscheint, daran seien sie unschuldig, so lässt diess Aristoteles nicht gelten, weil eben die Gesinnung, nach der sich unsere sittlichen Werthurtheile richten, von uns selbst erzeugt sei [4]); und ebensowenig weicht er dem Versuche, aus der Natur des disjunktiven Urtheils die logische Unmöglichkeit eines zufälligen Erfolgs zu erweisen [5]). Gerade die Freiwilligkeit betrachtet er vielmehr als ein wesentliches Erforderniss jeder Handlung, die einer sittlichen Beurtheilung unterliegen soll [6]); und wenn

---

ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσια. c. 5. 1112, b, 31: ἔοικε δὴ, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων u. a. St. Ueber die Lehre des Arist. vom freien Willen s. m. Schrader Arist. de voluntate doctrina. Brandenburg 1847 (Gymn.-progr.). Trendelenburg Histor. Beitr. II, 149 ff.

[1] Aristoteles hebt diesen Grund öfters hervor, indem er dem sokratisch-epicharmischen Spruche; οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ (in welchem bei Epicharm freilich das πονηρὸς wahrscheinlich nicht sowohl „schlecht", als „elend" bedeutet) die Inconsequenz vorrückt, das Gute für freiwillig, das Böse für unfreiwillig zu erklären; Eth. N. III, 7. 1113, b, 14. 1114, b, 12 ff., wozu Abth. 1, S. 98, 4. 543 f. z. vgl. ist.

[2] Eth. N. a. a. O. 1113, b, 21—1114, a, 31, wo diess ausführlich erörtert, und namentlich auch untersucht wird, inwieweit und in welchen Fällen Unwissenheit oder körperliche und geistige Mängel entschuldigt, oder andererseits als selbstverschuldet zugerechnet werden.

[3] Eth. III, 7. 8. 1114, a, 12 ff. b, 30, vgl. V, 13. 1137, a, 4. 17: die einzelne gerechte oder ungerechte That sei willkührlich und leicht, aber τὸ ὡδὶ ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς.

[4] A. a. O. III, 7. 1114, a, 31 ff. Genaueres über die Frage, inwiefern man wissentlich fehlen könne, tiefer unten, in der Ethik.

[5] S. o. 157, 5. Dass Aristoteles hiebei nicht alle Schwierigkeiten vermeidet, ist schon dort angedeutet worden; nur um so deutlicher zeigt es sich aber, wie viel ihm daran liegt, die Möglichkeit freier Handlungen zu retten.

[6] Eth. N. III, 1, Anf.: τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης u. s. w. Eine ausführliche Untersuchung über das ἑκούσιον und ἀκούσιον findet

allerdings der Begriff der Willensthätigkeit durch diese Bestimmung noch nicht erschöpft ist (denn freiwillig nennt Aristoteles auch das Thun der Kinder und selbst der Thiere), [1] so ist doch ohne dieselbe keine Willensthätigkeit möglich: ist auch nicht alles Freiwillige ein Vorsätzliches, so ist doch alles Vorsätzliche ein Freiwilliges [2]; der

---

sich hier c. 1—3 vgl. V, 10. 1135, a, 23 ff. Unfreiwillig ist nach dieser Darstellung dasjenige, was aus Zwang oder aus Unwissenheit gethan wird; nur ist in der ersteren Beziehung zwischen dem physischen Zwang, welcher eine unbedingte, und dem moralischen, welcher nur eine beziehungsweise Unfreiwilligkeit begründet, und in der andern zwischen dem Handeln ohne Bewusstsein (ἀγνοοῦντα ποιεῖν), welches auch ein freiwilliges sein kann (wie im Rausch oder Zorn), und dem Handeln aus Unwissenheit (δι' ἄγνοιαν πράττειν) zu unterscheiden; da es ferner bei jeder Handlung auf mancherlei ankommt (Arist. nennt 1111, a, 3, dem bekannten *Quis*, *quid*, *ubi* u. s. f. ziemlich entsprechend: τίς καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὀργάνῳ καὶ ἕνεκα τίνος), so fragt es sich, auf welches von diesen Stücken die Unwissenheit sich bezieht: unfreiwillig wird die Handlung hauptsächlich dann, wenn der Irrthum die wesentlichen Punkte, ihren Zweck und ihren Gegenstand, betrifft; auch das endlich macht nach Aristoteles einen Unterschied, ob eine aus Unwissenheit begangene Handlung bereut wird, oder nicht: wer sie nicht bereut, der giebt ihr seine nachträgliche Zustimmmung, sie lässt sich daher zwar nicht als freiwillig, aber auch nicht als unfreiwillig, d. h. als gegen seinen Willen erfolgt, betrachten (c. 2, Anf. und Schl. vgl. VII, 8. 1150, a, 21. c. 9, Anf.). Im Gegensatz hiezu ist nun (c. 3, Anf.) ein ἑκούσιον dasjenige, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις, oder (1135, a, 23) ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ ἕνεκα. Dagegen ist Ueberlegung zur Freiwilligkeit nicht erforderlich, Aristoteles bestreitet hier vielmehr die Vorstellung ausdrücklich, als ob Leidenschaft und Affekt die Freiwilligkeit aufheben.

[1] Eth. III, 3. 4. 1111, a, 24. b, 8. Einen Willen im engeren Sinn kann man aber beiden, nach dem S. 450, 4 Angeführten, nicht beilegen.

[2] Eth. III, 4. 1111, b, 6: ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ. 1112, a, 14: ἑκούσιον μὲν δὴ φαίνεται [ἡ προαίρεσις], τὸ δ' ἑκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. Arist. unterscheidet die προαίρεσις nun weiter von ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις (was aber hier mehr den Wunsch, als den Willen bedeutet, da sich die βούλησις auch auf Unmögliches und auf solches soll richten können, was nicht in unserer Gewalt ist), δόξα (oder genauer: einer gewissen Art von δόξα z. B. der richtigen Vorstellung über das, was recht, was zu fürchten ist u. s. w., überhaupt über praktische Aufgaben); als ihr unterscheidendes Merkmal bezeichnet er die Ueberlegung (c. 5. 1113, a, 2: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν

Vorsatz aber ist es, von welchem die sittliche Beschaffenheit zunächst abhängt [1]. So bezieht sich auch alle Ueberlegung auf dasjenige, dessen Verwirklichung in unserer eigenen Hand liegt [2]. Die inneren Vorgänge freilich, durch welche die freie Willensthätigkeit zu Stande kommt, genauer zu bestimmen, und die im Begriff der Willensfreiheit liegenden Schwierigkeiten gründlicher zu lösen, hat Aristoteles nicht versucht; wie denn die letzteren überhaupt erst von den Stoikern deutlicher wahrgenommen werden, und in ihrem vollen Umfang erst der neueren Wissenschaft zum Bewusstsein gekommen sind.

Ehe wir es aber unternehmen, die Thätigkeiten, welche aus der freien Selbstbestimmung hervorgehen, an der Hand der aristotelischen Ethik zu untersuchen, müssen hier noch einige anthropologische Fragen erörtert werden, welche zwar auch bisher schon berührt wurden, welche sich aber doch jetzt erst vollständig übersehen lassen.

Wie Aristoteles in der Gesammtheit der lebenden Wesen eine stufenweise Entwicklung zu immer höherem Leben erkennt, so betrachtet er auch das Seelenleben des Menschen aus demselben Gesichtspunkt. Der Mensch vereinigt ja in sich alle Arten der Beseelung: zur ernährenden Seele kommt in ihm die empfindende und bewegende, und zu diesen beiden die vernünftige hinzu; sein Vor-

---

ἐστιν), und definirt demnach das προαιρετὸν als βουλευτὸν ὀρεκτὸν τῶν ἐφ' ἡμῖν, die προαίρεσις als βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν (ebd. Z. 9 f.); ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Dieselbe Bezeichnung wiederholt Eth. VI, 2. 1139, a, 23, vgl. V, 10. 1135, b, 10 (προελόμενοι μὲν [πράττομεν] ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσα ἀπροβούλευτα) wogegen der ὄρεξις im engeren Sinn, der blossen, vernunftlosen Begierde, De an. III, 11. 434, a, 12 vgl. Z. 5 f. das βουλευτικὸν abgesprochen wird.

[1] Τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν (a. a. O. c. 4. 1112, a, 1).

[2] Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν, a. a. O. c. 5. 1112, a, 30. Weiter zeigt Arist. hier (1112, b, 11 ff. vgl. VI, 10. VII, 9. 1151, a, 16), dass sich die Ueberlegung nicht auf die Zwecke, sondern auf die Mittel beziehe; nachdem wir uns einen Zweck gesetzt haben, untersuchen wir, ähnlich wie bei der mathematischen Analyse, die geeignetsten Mittel zu seiner Erreichung und fahren in dieser Zergliederung der Aufgabe so lange fort, bis wir vollständig wissen, was wir zu thun haben; mit dem, womit unsere Ueberlegung schliesst, hat unsere Thätigkeit zu beginnen. Vgl. Trendelenburg Historische Beiträge II, 381 f.

stellen geht von der sinnlichen Empfindung zur Einbildung und Erinnerung, weiterhin zur Reflexion und auf der höchsten Stufe zur reinen Vernunftanschauung fort, sein Thun von der sinnlichen Begierde zum vernünftigen Wollen; er ist nicht blos der Wahrnehmung und Erfahrung, sondern auch der Kunst und der Wissenschaft fähig, er erhebt sich in seiner sittlichen Thätigkeit über die Begierde, wie in dieser über die pflanzenartigen Verrichtungen der Ernährung und der Fortpflanzung. So fasst denn auch Aristoteles selbst seine ganze Seelenlehre in dem Satze zusammen: die Seele sei in gewissem Sinn alles Wirkliche, sofern sie Sinnliches und Geistiges verknüpfend die Form des Einen wie des Andern in sich trägt[1]; was natürlich zunächst von der menschlichen Seele gelten muss. Aber wie wir bei Plato den Mangel gefunden haben, dass er seine drei Seelentheile nicht zur inneren Einheit zu verbinden weiss, ja dass er diese Aufgabe sich ohne Zweifel noch gar nicht mit wissenschaftlicher Bestimmtheit gestellt hat[2], so ist das Gleiche auch bei Aristoteles zu vermissen. Schon das Verhältniss der empfindenden und ernährenden Seele könnte zu der Frage veranlassen, ob sich diese aus jener entwickle, oder ob beide gleichzeitig entstehen und gesondert neben einander bestehen, und wo in dem letzteren Fall der Zusammenhang zwischen ihnen, die Einheit des thierischen Lebens, zu suchen sei. Weit dringender jedoch wird dieses Bedenken hinsichtlich der Vernunft und ihres Verhältnisses zu den niederen Seelenkräften. Mögen wir nun den Anfang oder den Fortgang oder das Ende dieser Verbindung in's Auge fassen, überall zeigt sich ein ungelöster Dualismus, und nirgends erhalten wir eine genügende Antwort auf die Frage [1], wo denn nun eigentlich der Einheitspunkt des persönlichen Lebens, die alle Seelentheile zusammenhaltende und beherrschende Kraft zu suchen sei. Die Entstehung der Seele ist nach Aristoteles im Allgemeinen an die des Leibes gebunden, dessen Entelechie sie ist: er widerspricht nicht allein der Annahme einer Präexistenz, sondern er erklärt auch ausdrücklich, dass der Keim der Seele im männlichen Samen enthalten sei, und mit ihm vom Erzeugenden in das Erzeugte übergehe [2]. Andererseits weiss er aber diese Erklärung auf den vernünftigen Theil der Seele nicht anzuwenden, da dieser eben etwas anderes ist, als die Lebenskraft des Leibes; wiewohl daher auch sein Keim im Samen sich fortpflanzen soll, wird doch zugleich behauptet [3], er allein komme von aussen her in den Menschen und sei in sein körperliches Leben nicht verwickelt [4], so

---

[1] S. o. 136, 2.

[2] Erste Abth. S. 541. Neuestens hat mich nun zwar Volquardsen (Platon's Idee des persönlichen Geistes S. 68 f.) darüber belehrt, dass meine dortigen Bemerkungen ganz verfehlt seien, aber den Beweis für seine Behauptungen hat er sich doch gar zu leicht gemacht. Statt zu zeigen, wo und wie Plato dargethan hat, dass die Dreitheilung der Seele mit der Einheit des Seelenlebens vereinbar ist, versichert er einfach, der Philosoph „habe die Einheit des persönlichen Geistes, die Idee der Person, gelehrt und consequent durchgeführt," und statt meine bestimmten Nachweisungen ebenso eingehend zu widerlegen, begnügt er sich leichtweg „auf Rep. 436 zu verweisen, wo die Schwierigkeit, die Einheit hinreichend würdig zu begreifen (διορίζεσθαι) hervorgehoben, die Erörterung für einen andern Zusammenhang vorbehalten werde." Allein Plato kann die „Einheit des persönlichen Geistes," die er freilich nicht bezweifelt, recht wohl „gelehrt" haben, wenn er auch nicht gezeigt oder gefragt hat, wie sich mit dieser Einheit die Dreitheilung der Seele verträgt, welche er auch gelehrt hat; dass er sie andererseits „consequent durchgeführt" habe, könnte man eben nur dann sagen, wenn er nicht in dieser Dreitheilung eine ihr widerstreitende Bestimmung aufgenommen hätte; diesen Anstoss hätte daher Volquardsen mit geschichtlichen Nachweisen beseitigen müssen, wenn seine Versicherung etwas anderes sein soll, als ein leeres Gerede. Was aber die Stelle der Republik betrifft, so lautet sie (IV, 436, A) so: τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστον πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ, . . . ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν· ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου. Darin steht aber doch von dem, was V. darin findet, kein

---

Wort, sondern der einfache Sinn der Stelle ist: ob die Thätigkeiten der Vernunft des Muths und der Begierde der ganzen Seele oder einzelnen Theilen derselben zukommen, sei nicht leicht zu beantworten; und diese Erörterung wird nicht „für einen andern Zusammenhang vorbehalten," sondern im unmittelbar Folgenden die Frage dahin entschieden, dass die genannten Thätigkeiten nicht auf eine und dieselbe, sondern auf drei verschiedene Kräfte zurückzuführen seien. — Von ähnlicher Gründlichkeit ist, beiläufig bemerkt, fast alles, was V. gegen meine Darstellung der platonischen Philosophie anspruchsvoll genug vorbringt.

[1] Welche Aristoteles allerdings Plato entgegenzuhalten nicht versäumt hat; s. o. 387, 4.

[2] S. S. 377, 4. 374, 2. 409, 2. 411, 3. 412, 2. 439, 2.

[3] S. o. 439, 2. 3.

[4] Χωριστὸς (gen. an. II, 3. 737, a, 9 s. o. 439, 2), was hier so wenig, als etwa in der Darstellung der platonischen Ideenlehre (vgl. 1ste Abth. 424, 5), blos trennbar, sondern getrennt bedeutet, wie ja auch vorher (736, b, 28) dafür steht: οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

dass demnach von den späteren Theorieen nicht nur die traducianische, sondern auch die creatianische sich in gewissem Sinn auf Aristoteles berufen kann [1]. Aber wie es möglich ist, dass der Nus, welcher mit dem Körper schlechthin nichts zu thun haben soll, und bei welchem sich doch auch an keine räumliche Einwohnung denken lässt, mittelst des Samens auf das Erzeugte übergeht, wann und wie sein Keim mit demselben sich verbindet, wie endlich aus den niederen Seelentheilen und der Vernunft, trotz ihres verschiedenen Ursprungs, Ein persönliches Wesen werden kann, darüber giebt unser Philosoph nicht den mindesten Aufschluss.

Sehen wir weiter auf das Zusammensein der verschiedenen Seelenkräfte im Menschen, so ist schwer zu begreifen, wie Ein Wesen aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt sein kann, von welchen der eine leidentlichen Zuständen unterworfen, der andere des Leidens unfähig, jener an den Körper gebunden, dieser ohne ein körperliches Organ ist. Soll die Vernunft an dem Körperleben und der Veränderung der niederen Seelenkräfte, oder diese an der Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit der Vernunft theilnehmen? Für beide Annahmen könnte man aristotelische Aeusserungen anführen, aber keine von beiden lässt sich mit den sonstigen Voraussetzungen des Systems klar und widerspruchslos vereinigen. Einerseits werden in der »leidenden Vernunft« [2] die Eigenschaften der sterblichen Seelentheile auf die Vernunft übertragen, andererseits läugnet Aristoteles von der Seele überhaupt, und nicht blos von der Vernunft, dass ihr Bewegung und Veränderung zukomme [3], wie ja im Allgemeinen das Bewegende als solches, die stofflose Form, unbewegt sein soll [1]). Allein der Begriff der leidenden Vernunft ist nur eine Zusammendrängung der Widersprüche, um deren Lösung es sich eben hier handelt [2]); die Bewegungslosigkeit der unteren Seelentheile widerstreitet ausser anderen Aeusserungen [3]) auch dem, was so eben über ihren Unterschied von der Vernunft bemerkt wurde: denn wie können dieselben des Leidens fähig sein, wenn keine Bewegung und Veränderung in ihnen sein soll? jedes Leiden ist ja eine Veränderung [4]). Wo soll endlich in dieser Verbindung ungleichartiger Bestandtheile der eigentliche Schwerpunkt des Seelenlebens, die Persönlichkeit, liegen? In der Vernunft, scheint es, kann er nicht liegen, denn sie ist das Allgemeine im Menschen, was dem Wechsel der persönlichen Lebenszustände nicht unterworfen ist; sie entsteht und vergeht nicht, sie ist ohne Leiden und Veränderung, sie kann nicht irren und nicht fehlen; das Gefühl der Liebe

---

[1] Sein Creatianismus weicht aber freilich von dem späteren nicht blos darin ab, dass er nur den vernünftigen Seelentheil von aussen her in den Menschen kommen lässt, sondern auch darin, dass dieser nicht für den Zweck, dieses Individuum hervorzubringen, neu geschaffen, und nicht erst im Lauf der Entwicklung dem Embryo mitgetheilt, sondern gleich Anfangs im Samen fortgepflanzt wird.

[2] S. o. S. 439 ff.

[3] M. s. hierüber die Stellen, welche schon S. 378 angeführt wurden, De an. I, 3. 4. Aristoteles eröffnet diese Erörterung gleich c. 3, Anf. mit der Erklärung: es sei nicht allein unrichtig, dass das Wesen der Seele von der Art sei, um ein ἑαυτὸ κινοῦν sein zu können, ἀλλ' ἕν τι τῶν ἀδυνάτων τὸ ὑπάρχειν αὐτῇ κίνησιν. Von den Gründen, womit diess bewiesen wird, ist für unsern Philosophen schon der erste (406, a, 12) völlig durchschlagend: τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς, ἀλλοιώσεως, φθίσεως, αὐξήσεως, ἢ μίαν τούτων κινοῖτ' ἂν ἢ πλεί-

---

ους ἢ πάσας. εἰ δὲ κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, φύσει ἂν ὑπάρχοι κίνησις αὐτῇ· εἰ δὲ τοῦτο καὶ τόπος· πᾶσαι γὰρ αἱ λεχθεῖσαι κινήσεις ἐν τόπῳ. εἰ δ' ἐστὶν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖν ἑαυτὴν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι ὑπάρξει. Nachdem sodann die Unmöglichkeit einer Bewegung, und namentlich einer räumlichen Bewegung der Seele ausführlich dargethan ist, kommt Aristoteles c. 4. 408, a, 30 noch einmal auf unsere Frage zurück, und erklärt: dass die Seele selbst sich bewege sei unmöglich; nur κατὰ συμβεβηκὸς könne sie bewegt werden und sich selbst bewegen, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἐστὶ, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν. Es könnte zwar scheinen, dass sie sich bewege. φαμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν θαῤῥεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαί τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθείη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον .... βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδὶ (sie ist eine von den Sinnen zur Seele gehende Bewegung), ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς. Mit Beziehung auf die höheren Seelenvermögen zeigt Phys. VII, 3. 246, b, 24 ff., dass weder die Tugenden und Fehler noch das Denken eine ἀλλοίωσις der Seele seien, wenn sie auch durch eine ἀλλοίωσις hervorgebracht werden. Vgl. S. 438, 4.

[1] Vgl. S. 268, 3. 250, 1.

[2] S. o. S. 441 f.

[3] Wie namentlich der S. 447, 1 angeführten, nach welcher beim Begehren der begehrende Theil der Seele zugleich bewegt und bewegend, das ζῷον nur bewegt ist, und der S. 416, 3 mitgetheilten Beschreibung der Sinnesempfindung.

[4] S. o. 317, 2 ff.

und des Hasses, die Erinnerung, selbst die Verstandesthätigkeit [1]) kommt nicht ihr zu, sondern nur dem Menschen, welchem sie inwohnt [2]). In den niederen Seelenvermögen werden wir sie aber auch nicht suchen können, denn theils bestreitet Aristoteles, wie so eben gezeigt wurde, auch von ihnen, dass sie sich bewegen, er will als das eigentliche Subjekt der Gemüthsbewegungen und selbst des verständigen Denkens nicht die Seele, sondern den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen betrachtet wissen; theils behauptet er doch wieder, das eigentliche Wesen eines Jeden sei seine Vernunft [3]), auf die er auch wirklich jede Art der Ueberzeugung, nicht blos das Denken, zurückführt [4]), und wenn er die Seele nicht als Subjekt der Gemüthsbewegungen gelten lässt, so soll es doch der Leib gleichfalls nicht sein [5]). Besondere Schwierigkeiten macht aber in dieser Beziehung die Willensthätigkeit. Der Vernunft als solcher wird sie nicht angehören können, denn diese, für sich genommen, verhält sich nur theoretisch, nicht praktisch; selbst das praktische Denken wird von Aristoteles einem andern Seelentheil zugewiesen, als das theoretische [6]), die Bewegung und Handlung vollends kommt nur durch das Begehren zu Stande, welches seinerseits von der Einbildungskraft angeregt wird [1]. Die Begierde hinwiederum kann wohl eine Bewegung, aber keine vernünftige Bewegung hervorrufen [2], wie ja sie auch den Thieren zukommt, der Wille dagegen nur dem Menschen [3]. Der Wille muss demnach eine aus Vernunft und Begierde zusammengesetzte Thätigkeit sein [4]. Aber auf welcher Seite in dieser Verbindung das eigentliche Wesen des Willens, die Kraft der freien Selbstbestimmung liegt, ist schwer zu sagen. Einestheils wird der Vernunft die Macht zugeschrieben, die Begierde zu beherrschen, sie wird geradezu als bewegende Kraft und näher als dasjenige bezeichnet, von welchem die Willensentschlüsse ausgehen [5], die Unsittlichkeit wird als eine Verderbniss der Vernunft [6] behandelt. Anderntheils wird doch auch wieder geläugnet, dass sie für sich eine Bewegung hervorbringe, und behauptet, dass sie fehlerlos sei [1]; haben aber die Fehler ihren Sitz nicht in ihr, so kann auch der Wille, dem das Recht- und Unrechtthun angehört, nicht in ihr seinen Sitz haben. Wo er ihn aber dann haben soll, lässt sich nicht einsehen. Aristoteles wird hier offenbar von entgegengesetzten Rücksichten hin- und hergezogen, zwischen denen es ihm nicht gelingt, eine feste Stellung einzunehmen. Seine hohe Vorstellung von dem Geistigen in uns verbietet ihm, die Vernunft in das Körperleben zu verwickeln, Irrthum und Unsittlichkeit auf sie zurückzuführen, während andererseits doch nur der Vernunft die Herrschaft in der Seele übertragen werden kann. Aber das Eine lässt sich von dem Andern nicht trennen: indem Aristoteles nur das Gute in unserem Thun von der Vernunft herleitet, alles Verfehlte dagegen, jede auf das Getheilte und Körperliche sich beziehende Thätigkeit, allen Wechsel der Lebenszustände auf die niederen Seelenkräfte beschränkt, fällt ihm das menschliche Wesen in zwei Theile auseinander, zwischen denen das lebendige Band sich nicht zeigen will [2]. Aehnliche Schwierigkeiten würden sich übrigens auch in Betreff des Selbstbewusstseins herausstellen, wenn sich Aristoteles über dasselbe etwas eingehender geäussert hätte. Gerade das aber, dass er diess nicht gethan hat, dass er nirgends die Frage aufwirft, wie wir dazu kommen, im Wechsel der Lebenszustände und Lebensthätigkeiten das Ich als Beharrendes festzuhalten [1]), zeigt am Besten, wie unvollständig er sich noch der Aufgabe bewusst ist, die Einheit des persönlichen Lebens zu erklären.

---

[1]) Die διάνοια in dem S. 441, 4. 443, 4 erörterten Sinn, das diskursive Denken.

[2]) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 438, 4. 440, 4. 441, 1. 2. und so eben 457, 3 angeführt wurde, De an. III, 10. 433, a, 26: νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός, namentlich aber De an. I, 4. 408, a, 24: καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν (s. o. 439, 3). τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει. διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν.

[3]) Eth. N. X, 7. 1178, a, 2: δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο [der νοῦς], εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. IX, 4. 1166, a, 16. 22: τοῦ διανοητικοῦ χάριν ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ ... δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα. c. 8. 1168, b, 28: der Tugendhafte könnte vorzugsweise φίλαυτος genannt werden, sofern er dem wesentlichsten (κυριώτατον) Theil seiner selbst Alles zulieb thut. ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος ... καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος· καὶ πεπραγέναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἑκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα.

[4]) S. o. 438, 1.

[5]) Eth. N. X, 2. 1173, b, 10: wenn die Lust eine ἀναπλήρωσις wäre, müsste der Leib dasjenige sein, was Lust empfindet, was doch nicht der Fall ist.

[6]) Eth. N. VI, 2; s. o. 450, 1.

---

[1] M. vgl. die schon S. 450 f. benützten Stellen Eth. N. VI, 2. 1139, a, 35: διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική. De an. III, 10. 433, a, 22: ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως. c. 9. 432, b, 26: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστιν ὁ κινῶν· ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν νοεῖ πρακτὸν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθὲν, ἡ δὲ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν . . . ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής. καὶ ὅλως ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης.

[2] De an. III, 9, Schl., nach dem eben Angeführten: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.

[3] Vgl. S. 450, 4. 451, 1. 453, 1. 2.

[4] S. S. 450, 4. 451, 1 und Eth. N. VI, 2. 1139, a, 33: διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστιν ἕξεως ἡ προαίρεσις. b, 4: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. Wenn gegen die obige Darstellung bemerkt wird, der Wille gehöre der ὄρεξις an, und diese werde von Arist. als ein eigener Seelentheil betrachtet (SCHRADER Arist. de volunt. doctr. 12), so kann ich diess nicht zugeben, denn Arist. selbst bezeichnet den Antheil der Vernunft am Wollen deutlich genug, die Vernunft aber ist von der thierischen Seele, der die ὄρεξις angehört, wesentlich verschieden.

[5] M. s. ausser dem, was S. 451, 1. 450, 1, angeführt wurde, Eth. N. III, 5. 1113, b, 5: παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον (die Vernunft, das später sogenannte ἡγεμονικόν)· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον. De an. I, 5. 410, a, 12: τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ.

[6] Eth. N. VII, 7. 1150, a, 1 ff. c. 9. 1151, a, 17 f.

---

[1] Vgl. über das Erste S. 460, 1, über das Andere De an. III, 10 (S. 459, 2), und oben S. 185, 4. Eth. N. I, 13. 1102, b, 14: τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ τοῦ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ — so dass demnach beim Unenthaltsamen der Fehler nicht am vernünftigen Seelentheil liegt; ebd. IX, 8. 1169, a, 17: πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ, wo die Tugend gleichfalls im Gehorsam der übrigen Seelentheile gegen den Nus besteht, während dieser immer das Rechte wählt.

[2] Diess bliebe auch, wenn man mit Brandis (III, a, 105 f. II, b, 1042 f.) annehmen wollte, die Freiheit bestehe nach Aristoteles „in dem Vermögen des Geistes, aus sich und durch sich selber nach Maassgabe seiner ursprünglichen Anlage sich zu entwickeln." Denn welchem Theil der Seele sollte diese Entwicklung angehören? Die thätige Vernunft kann sich überhaupt nicht entwickeln, denn sie ist unveränderlich; die begehrende und empfindende Seele kann sich nicht mit Freiheit aus sich selbst entwickeln, denn sie wird von Anderem bestimmt, freie Thätigkeit ist nur, wo Vernunft ist. Die leidende Vernunft endlich, an welche man allein noch denken könnte, ist mit der gleichen Unbestimmtheit und dem gleichen Widerspruch behaftet, wie der Wille: man kann für sie gleichfalls zwischen Sinnlichkeit und Vernunft keinen festen Ort finden. Aber jene Bestimmung über die Freiheit scheint mir überhaupt eher Leibnitz anzugehören, als Aristoteles, und der hochverdiente neueste Bearbeiter der aristotelischen Lehre scheint mir diese im vorliegenden, wie in dem S. 283 f. besprochenen Falle, der unseres deutschen Philosophen zu nahe zu rücken. Der Hauptbeweis für seine Auffassung liegt in der Bemerkung:

Ist nun die Vernunft von aussen her in den Menschen gekommen, und ist ihre Verbindung mit den übrigen Seelenkräften und dem Leibe immer nur eine äusserliche geblieben, so lässt es sich nicht anders erwarten, als dass diese Verbindung, wie sie in der Zeit entstanden ist, so auch mit der Zeit sich wieder lösen werde [2]). Es gilt in dieser Beziehung von Aristoteles das Gleiche, wie von Plato. Auch er hat einen sterblichen und einen unsterblichen Seelentheil; beide haben sich beim Beginn des irdischen Lebens ver-

---

wenn die Selbstbestimmung in dem Herrschenden in uns, mithin zuletzt im Geist wurzle, und wenn der Geist die eigentliche Wesenheit des Menschen sei, so dürfe man wohl folgern, dass er bestimmt sein musste, durch freie Selbstbestimmung nach dem Maasse seiner ursprünglichen Bestimmtheit als individueller Wesenheit sich zu entwickeln. Allein der Geist oder die Vernunft bildet bei Aristoteles nur die eine Seite des Willens, ebenso unentbehrlich ist aber für diesen die Beziehung des Geistes auf die Sinnlichkeit, der Wille ist nicht reine Vernunft, sondern vernünftiges Begehren; wäre dem aber nicht so, wäre er ausschliesslich Sache des Nus, so könnte man nur schliessen, dass er so wenig einer Entwicklung als eines Irrthums fähig sei. Denn seiner ausgesprochenen Ansicht nach fällt alle Veränderung und Entwicklung auf die Seite der Sinnlichkeit, ja strenggenommen auf die des Leibes. Wo dann aber die Willensfreiheit ihren Sitz haben soll, lässt sich schwer sagen.

1) Er bemerkt wohl, dass wir uns aller unserer Thätigkeiten als solcher, und ebendamit auch unseres Seins bewusst seien (Eth. N. IX, 9. 1070, a, 29): ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν. τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν· τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν); dieses Bewusstsein denkt er sich aber unmittelbar mit der betreffenden Thätigkeit gegeben (bei der Wahrnehmung hat es seinen Sitz im Gemeinsinn; De somno 2. 455, a, 15); wie die Identität des Selbstbewusstseins in den verschiedenen Thätigkeiten zu erklären ist, welche er sogar auf verschiedene Seelentheile zurückführt, hat er nicht untersucht.

2) Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles bespricht in einer eigenen Abhandlung Schrader in den Jahrbb. f. Philologie Bd. 81 und 82 (1860) H. 2. S. 89—104.

einigt, beide werden sich am Ende desselben wieder trennen. Und auch in der weiteren Ausführung dieses Gedankens hatte sich Aristoteles früher ganz an Plato angeschlossen. In seinem Eudemus wiederholte er die platonischen Lehren über das vorweltliche Dasein der Seele, ihre Einkerkerung in den Körper, ihre Rückkehr zu einem höheren Dasein 1); er nahm mithin eine Fortdauer der Ein-

---

1) Ueber den Inhalt des Eudemus wurde schon S. 43 f. gesprochen. In Bezug auf unsere Frage berichtet zunächst Cic. Divin. I, 25, 53: Aristoteles erzähle, dass dem Eudemus, als er in Pherä schwer krank lag, ein Traumgesicht seine baldige Genesung, den nahen Tod des Tyrannen Alexander und seine nach fünf Jahren erfolgende Rückkehr nach Hause angekündigt habe. Wirklich sei er bald darauf genesen, und der Tyrann ermordet worden; nach Ablauf des fünften Jahrs aber sei Eudemus vor Syrakus gefallen; *ex quo ita illud somnium esse interpretatum, ut, cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.* Dass diess dem „Eudemus" entnommen ist, welcher darin den platonischen Krito 44, A f. nachbildet, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Aus demselben Gespräch führt Plut. cons. ad Apoll. c. 27, S. 115 eine längere Stelle an, worin u. A.: διόπερ . . . καὶ πρὸς τῷ μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι τοὺς τετελευτηκότας νομίζομεν, καὶ τὸ ψεύσασθαί τι κατ' αὐτῶν καὶ τὸ βλασφημεῖν οὐχ ὅσιον, ὡς κατὰ βελτιόνων ἡγούμεθα καὶ κρειττόνων ἤδη γεγονότων. Für diese Ueberzeugung beruft sich der Sprechende dann theils auf ihr unvordenkliches Alter und ihre weite Verbreitung, theils auf das bekannte Wort, welches er durch einen angeblichen Ausspruch des Silen an Midas bestätigt, dass das Beste sei, nicht geboren zu werden, das Nächstbeste, so früh, wie möglich, wieder zu sterben, mit dem Beisatz: δῆλον οὖν ὡς οὔσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν, οὕτως ἀπεφήνατο. Mit der von Cicero a. a. O. benützten Stelle können wir verbinden, was Sext. Math. IX, 21 beibringt (s. o. 272, 5), wenn es auch wahrscheinlich nicht im Eudemus, sondern in der Schrift von der Philosophie stand; mit Plutarch's Anführung, was David in Categ., Schol. in Arist. 24, b, 30 aus den διαλογικὰ, d. h. dem Eudemus, anführt: ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος ἐπειδὴ αὐτοφυῶς πάντες οἱ ἄνθρωποι καὶ σπένδομεν χοὰς τοῖς κατοιχομένοις καὶ ὄμνυμεν κατ' αὐτῶν, οὐδεὶς δὲ τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντι σπένδει ποτὲ μηδὲ ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ. Auf eine der platonischen im Phädo ähnliche Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele deutet die S. 373, 3 erwähnte Angabe des Philoponus und Olympiodor. Auf die Uebel des irdischen Lebens bezieht sich eine Aeusserung, welche Augustin c. Julian. IV, 15 aus Cicero mittheilt, und welche vermuthlich auch dem Eudemus angehörte. Aristoteles vergleicht hier die an den Leib gefesselte Seele mit einem Menschen, der (nach der grausamen Art tyrrhenischer Seeräuber) an einen Leichnam angekettet sei. Endlich erfahren wir aus Prokl. in Tim. 338, D, dass Arist. ἐν τοῖς διαλόγοις über die κάθοδοι und λήξεις τῆς ψυχῆς, ihr Herabsteigen zur Erde und die Wahl der Lebensloose, offenbar mit Plato im Wesentlichen übereinstimmend, gehandelt hatte. Da nun hiernach alle Angaben darin zusammentreffen, uns im Eu-

zelpersönlichkeit und des persönlichen Selbstbewusstseins nach dem Tod an, wenn er auch die Frage, inwiefern diess unter platonischen Voraussetzungen möglich sei [1], ohne Zweifel so wenig, wie Plato, näher untersuchte. Mit der selbständigen Ausbildung seines Systems musste ihm aber an diesen Annahmen Vieles zweifelhaft werden. Nachdem er die Beziehung von Leib und Seele als eine wesentliche, die Seele als Entelechie ihres Leibes begriffen hatte, nachdem er sich überzeugt hatte, dass jede Seele ihr eigenthümliches Organ brauche und keine ohne ein solches wirksam sein könne, musste ihm nicht allein die Seelenwanderung als eine Fabel erscheinen, sondern auch die Vorstellungen über Präexistenz und Unsterblichkeit liessen sich in der platonischen Form nicht mehr festhalten [2]. So weit die Seele in ihrem Dasein und Wirken an den Körper gebunden ist, muss sie mit ihm entstehen und untergehen; nur der körperfreie Geist kann das leibliche Leben überdauern und ihm vorangehen. Diesen haben wir aber nach Aristoteles allein in der Vernunft, und zwar in der von den niederen Seelenthätigkeiten nicht berührten Vernunft, dem thätigen Nus, zu suchen. Weder die empfindende noch die ernährende Seele kann ohne den Leib sein: sie entsteht in und mit ihm, und sie kann so wenig ohne ihn gedacht werden, als das Gehen ohne Füsse [3]. Auch die leidende Vernunft ist vergänglich, wie alles, was dem Leiden und der Veränderung unterworfen ist; die thätige allein ist ewig und unvergänglich, sie allein nicht blos trennbar, sondern ihrem Wesen nach schlechthin getrennt vom Körper [4]. Was ist nun aber die thätige Vernunft,

---

demus die platonische Unsterblichkeitslehre mit den einzelnen aus Plato's Schriften bekannten Zügen und Beweisgründen zu zeigen, muss ich es aufgeben, den Standpunkt dieses Gesprächs mit dem der späteren Schriften durchaus zu vereinigen (wie diess unsere 1ste Aufl. S. 497 f. und ähnlich Brandis S. 1179 f. Schrader a. a. O. 102, Anm. 48 versucht); das Richtige scheint mir vielmehr, so wie unser Text andeutet, im Eudemus, und ebenso in dem Fragment bei Sextus, die Spuren des platonischen Einflusses zu sehen, welchem Aristoteles zur Zeit seiner Abfassung noch folgte. Auch von einem höheren Ahnungsvermögen der schlummernden Seele weiss er ja in der Folge nichts mehr; s. o. S. 424.

[1] Worüber Abth. 1, S. 542 z. vgl.

[2] Vgl. S. 376 f.

[3] S. o. 439, 2. 374, 1.

[4] S. o. 440, 4. 456, 4 und Metaph. XII, 3. 1070, a, 24: εἰ δὲ καὶ ὕστερόν

welche den Tod allein überdauert? Sie ist nicht das Individuelle, sondern nur das Allgemeine im Menschen, alle persönlichen Lebensthätigkeiten dagegen werden theils den niederen Seelenkräften, theils dem Ganzen, aus Seele und Leib zusammengesetzten, zugewiesen, welches mit dem Tode zu sein aufhört. Denken wir uns die Vernunft vom Leibe getrennt, so ist in ihr weder Liebe noch Hass, weder Erinnerung noch verständiges Denken [1]; das Gleiche gilt selbstverständlich von allen Affekten und von den Gefühlen der Lust und Unlust, da diese sammt und sonders der empfindenden Seele angehören; und da auch der Wille nur durch die Verbindung der Vernunft mit der Begierde zu Stande kommt, wird auch er mit dem Untergang der niederen Seelentheile erlöschen müssen [2]. Der Geist oder die Denkkraft soll allerdings im Tode nicht untergehen, und da diese nur an der Denkthätigkeit ihr Dasein hat, muss auch die letztere von demselben nicht berührt werden, wie sie ja auch unter der Altersschwäche nicht leiden soll [3]; aber wie wir uns diese Fortdauer des Denkens nach seiner Trennung vom Leibe und von den niederen Seelenkräften denken sollen, darüber giebt uns der Philosoph auch nicht die geringste Auskunft. Selbst das Denken ist ja ohne die Phantasiebilder nicht möglich [4], von denen nach dem Untergang der empfindenden Seele nicht mehr die Rede sein kann;

τι ὑπομένει (ob von einer zusammengesetzten Substanz nach der Trennung ihrer Bestandtheile etwas übrig bleibt) σκεπτέον· ἐπ᾽ ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ᾽ ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.

[1] M. s. hierüber die S. 459, 2. 440, 4 angeführten Stellen De an. I, 4. 408, a, 24 ff. III, 5. 430, a, 22. In der ersten von diesen Stellen wird ausdrücklich das διανοεῖσθαι, φιλεῖν, μισεῖν, μνημονεύειν dem Nus abgesprochen und nur dem vernunftbegabten Wesen als solchem zugeschrieben mit dem Beisatz: διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ. οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν. Bei der zweiten hat man bezweifelt, dass die Worte οὐ μνημονεύομεν δὲ auf das Leben nach dem Tode, und nicht vielmehr auf das ausserzeitliche, dem Zeitleben vorangehende Dasein des Nus zu beziehen seien. Sie beziehen sich aber auf sein körperloses Leben überhaupt, und mithin sowohl auf jenes als auf dieses. Dass nach dem Tode keine Erinnerung möglich ist, folgt schon aus der Natur dieser Thätigkeit, welche ja der empfindenden Seele angehört und an das sinnliche Organ geknüpft ist; s. S. 421, 6. 422, 3. 457, 3.

[2] Vgl. S. 446, 3. 4. 447, 3. 459 f. u. a. St.

[3] S. o. 439, 3.

[4] S. o. 445, 5.

und wenn der Leib, welchen die Seele als Einzelseele voraussetzt[1], wenn die Wahrnehmung, die Einbildung, die Erinnerung, die Reflexion, wenn die Gefühle der Lust und Unlust, die Gemüthsbewegungen, die Begierde und der Wille, wenn das ganze aus Seele und Leib bestehende Wesen als dieses Ganze aufgehört hat zu sein, so lässt sich schlechterdings nicht absehen, wo der Geist, dieses einzige Uebrigbleibende, noch seinen Ort haben, wie hier noch von einem persönlichen Leben die Rede sein könnte. Ja auch Aristoteles selbst scheint ein solches nicht anzunehmen, wenn er die Vorstellung, als ob die Gestorbenen glücklich sein könnten, ausdrücklich abwehrt, und ihren Zustand mit dem der Empfindungslosigkeit vergleicht[2]. Dass er eine persönliche und individuelle Fortdauer gelehrt habe [1]), lässt sich unter diesen Umständen nicht sagen; gelehrt hat er vielmehr nur die Fortdauer des denkenden Geistes, alle Bedingungen des persönlichen Daseins dagegen hat er ihm hiebei entzogen, und inwiefern dieser Geist noch als der eines einzelnen Menschen betrachtet werden kann, was die körperfreie Vernunft allerdings trotz ihrer Ewigkeit und Leidenslosigkeit doch wieder sein soll [2]), darüber hat er sich nicht ausgesprochen, ja er hat die Frage, allem Anschein nach, gar nicht aufgeworfen. Es wiederholt sich auch hier jener Mangel, welcher sich von der platonischen Schule her durch die ganze Anthropologie des Aristoteles hindurchzieht. So wenig uns seine Metaphysik einen klaren und widerspruchslosen Aufschluss über die Individualität gab, ebensowenig giebt uns seine Psychologie einen solchen über die Persönlichkeit. Wie es dort unentschieden blieb, ob der Grund des Einzeldaseins in der Form oder im Stoff liege, so bleibt es hier im Dunkeln, ob die Persönlichkeit in den höheren oder den niederen Seelenkräften, in dem unsterblichen oder dem sterblichen Theil unserer Natur liegt; und das Richtige ist nur, dass uns bei jeder von beiden Annahmen Schwierigkeiten in den Weg treten, zu deren Beseitigung der Philosoph nichts gethan, und die er daher ohne Zweifel gar nicht bemerkt hat. Die Vernunft als solche (der νοῦς ποιητικός), scheint es, kann nicht der Sitz der Persönlichkeit sein, denn sie ist das Ewige Allgemeine und Unveränderliche im Menschen; sie wird von dem Wechsel des Zeitlebens, von Tod und Geburt nicht berührt; sie lebt unwandelbar in sich selbst, ohne äussere Eindrücke zu empfangen oder in ihrer Thätigkeit aus sich herauszutreten. Auf die Seite der Sinnlichkeit fällt dagegen alle Mannigfaltigkeit und alle Bewegung, alle Wechselwirkung zwischen der Welt und dem Menschen, alle

---

[1] Vgl. S. 258, 4.

[2] Auf Eth. N. III, 4. 1111, b, 22 (βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας) kann man sich hiefür allerdings nicht berufen, denn unter der ἀθανασία haben wir hier nicht die Unsterblichkeit nach dem Tode, sondern die Freiheit vom Tode, das Nichtsterben zu verstehen. Ebenso handelt es sich ebd. c. 11. 1115, a, 26 nur um die gewöhnliche Meinung. Dagegen ist Eth. N. I, 11 für unsere Frage von Bedeutung. Arist. fragt hier, ob ein Gestorbener glücklich sein könne, und antwortet darauf (1100, a, 13): ἢ τοῦτό γε παντελῶς ἄτοπον ἄλλως τε καὶ τοῖς λέγουσιν ἡμῖν ἐνέργειάν τινα τὴν εὐδαιμονίαν; εἰ δὲ μὴ λέγομεν τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα μηδὲ Σόλων τοῦτο βούλεται u. s. w. worin doch unstreitig liegt, dass die Gestorbenen keiner Thätigkeit fähig seien. In der Folge wendet er dann allerdings ein: δοκεῖ γὰρ εἶναί τι τῷ τεθνεῶτι καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν, εἴπερ καὶ τῷ ζῶντι μὴ αἰσθανομένῳ δέ, und S. 1101, b, 1 sagt er: ἔοικε γὰρ ἐκ τούτων, εἰ καὶ διϊκνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὁτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τοὐναντίον, ἀφαυρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μή, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαίμονας τοὺς μὴ ὄντας (die, welche es nicht sind) μηδὲ τοὺς ὄντας ἀφαιρεῖσθαι τὸ μακάριον. Indessen kann seine Meinung hiebei nicht die sein, dass die Gestorbenen ein Gefühl der Seligkeit oder Unseligkeit haben, welches durch das Wohlergehen oder Unglück ihrer Nachkommen (denn davon ist die Rede) vermehrt werde; — diess wird ja auch hier ausdrücklich ausgeschlossen, und mit der sonstigen Lehre des Philosophen wäre es unvereinbar; — sondern es handelt sich um die ästhetische Würdigung des menschlichen Lebens, um die Frage, inwiefern das Bild der Glückseligkeit, welches das Leben eines Menschen darbietet, durch den Schatten oder das Licht verändert wird, welches von den Schicksalen seiner Nachkommen aus darauf fällt, ähnlich wie (1100, a, 20) von der Ehre oder Beschimpfung aus, die ihm selbst nach seinem Tode widerfährt. Wie wenig Aristoteles an ein wirkliches persönliches Fortleben nach dem Tode gedacht hat, sieht man auch aus Eth. N. IX, 8. 1169, a, 18. Der Tugendhafte, sagt er hier, werde für Freunde und Vaterland Vieles thun, κἂν δέῃ ὑπεραποθνήσκειν . . . ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἕλοιτ' ἂν ἢ πολὺν ἠρέμα, καὶ

βιῶσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πρᾶξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς. τοῖς δ' ὑπεραποθνήσκουσι τοῦτ' ἴσως συμβαίνει· αἱροῦνται γὰρ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς. Plato hätte es in diesem Fall sicherlich nicht unterlassen, neben dem unmittelbaren Werth der schönen Handlung auch auf die jenseitige Vergeltung zu verweisen; bei Aristoteles findet sich von dieser nirgends eine Spur. Das Gleiche gilt von Eth. III, 12. 1117, b, 10: ὅσῳ ἂν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχῃ πᾶσαν καὶ εὐδαιμονέστερος ᾖ, μᾶλλον ἐπὶ τῷ θανάτῳ λυπηθήσεται· τῷ τοιούτῳ γὰρ μάλιστα ζῆν ἄξιον, καὶ οὗτος μεγίστων ἀγαθῶν ἀποστερεῖται εἰδώς.

1) Schrader a. a. O. 101 f.

2) S. o. 441, 3.

Veränderung und Entwicklung, mit Einem Wort alle Lebendigkeit und Bestimmtheit des persönlichen Daseins. Und doch kann die Persönlichkeit eines vernünftigen Wesens und seine freie Selbstbestimmung nicht in seiner sinnlichen Natur liegen. Wo sie aber dann liege, darnach fragen wir vergebens: wie die Vernunft von aussen her zu der sinnlichen Seele hinzutritt und beim Tode sich wieder von ihr abtrennt, so fehlt es beiden auch während des Lebens an der inneren Einheit, und was der Philosoph über die leidende Vernunft und den Willen sagt, ist in seiner unsicheren Haltung nicht geeignet, zwischen den ungleichartigen Theilen des menschlichen Wesens die wissenschaftliche Vermittlung zu bilden.

11. Die praktische Philosophie. A. Die Ethik.

Wenn die bisher besprochenen Untersuchungen in der Erkenntniss des Wirklichen als solcher ihr Ziel fanden, so ist es bei anderen in letzter Beziehung auf eine Thätigkeit abgesehen, welcher das Wissen als Hülfsmittel dienen soll; und diese Thätigkeit besteht entweder in einem Hervorbringen oder in einem Handeln 1). Die wissenschaftlichen Untersuchungen der letzteren Art fasst Aristoteles unter dem Namen der Politik zusammen 2), unterscheidet jedoch zugleich die eigentliche Staatslehre von der Ethik 3), welche

---

1) S. o. S. 123, 4 und über das Verfahren dieser Wissenschaft 118, 5. Dass es sich aber auch bei ihr keineswegs blos um den praktischen Nutzen handelt, erhellt u. A. aus Polit. III, 8, Anf.: δεῖ δὲ μικρῷ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν τίς ἑκάστη τούτων τῶν πολιτειῶν ἐστίν· καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῷ δὲ περὶ ἑκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾶν μηδέ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν. Ist es also auch der praktischen Philosophie als praktischer um's Handeln zu thun, so hat sie doch zugleich als Philosophie das rein wissenschaftliche Interesse des Erkennens.

2) S. o. S. 127. Auch ἡ περὶ τἀνθρώπινα φιλοσοφία (Eth. N. X, 10. 1181, b, 15) wird die praktische Philosophie genannt.

3) Wenn über das Verhältniss dieser beiden S. 127, in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Annahme, gesagt wurde, die Ethik handle von der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen, die Politik vom Staat, so kann ich diess auch nach dem, was Nickes De polit. Arist. libr. S. 5 f. und Brandis S. 1885 bemerken, nicht für unrichtig halten. Arist. unterscheidet allerdings Eth. X, 10 die zwei Theile der „Politik“ so, dass der zweite die Mittel anzugeben habe, durch welche das in dem ersten gewonnene Wissen von der Tugend in's Leben eingeführt werde, und er begründet die Nothwendigkeit dieser weiteren Unter-

jener naturgemäss vorangeht. Indem wir uns der letzteren zuwenden, fragen wir zuerst, wie das Ziel aller menschlichen Thätigkeit von Aristoteles bestimmt wird; wir lassen uns sodann die Natur der sittlichen Thätigkeit von ihm darstellen und die einzelnen Tugenden vorführen; um hieran endlich mit dem Philosophen die Untersuchung über die Freundschaft anzureihen, welche das Zwischenglied zwischen der Ethik und der Politik bildet [1].

---

suchung damit, dass die Reden (oder das Wissen, λόγοι) allein nicht ausreichen, um die Menschen tugendhaft zu machen; so dass sich demnach die Ethik und die Politik wie der reine und der angewandte Theil einer und derselben Wissenschaft verhalten sollen. Sofern aber jene Mittel nach Arist. eben nur im Gemeinleben zu finden sind, während in der Darstellung der sittlichen Thätigkeiten als solcher, wie sie die Ethik giebt, auf dieses noch nicht näher eingegangen wurde, entspricht die obige Bestimmung doch dem sachlichen Verhältniss der beiden Werke, und auch Aristoteles unterscheidet Eth. VI, 8. 1141, b, 23 zwischen zweierlei praktischem Wissen, dem auf den Einzelnen und dem auf das Gemeinwesen bezüglichen. ἔστι δὲ, sagt er, καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς, und nachdem er die Theile der Politik (τῆς περὶ πόλιν, sc. ἐπιστήμης) unterschieden hat, fährt er fort: δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα. Die φρόνησις ist aber das auf's ethische Verhalten bezügliche Wissen, die Ethik nichts anderes, als die Darstellung der Grundsätze, welche die φρόνησις feststellt, wesshalb sie Eudemus (s. S. 126, 6) geradezu mit diesem Namen bezeichnet. — Dass die sog. grosse Ethik die Politik der Ethik unterordne (Brandis a. a. O.), ist nicht richtig: sie bezeichnet die letztere gleich an ihrem Anfang als ein μέρος τῆς πολιτικῆς mit dem Beisatz, das Ganze werde mit Recht nicht Ethik, sondern Politik genannt. — Wenn Nickes a. a. O. in der Ethik nur eine Untersuchung über das höchste Gut sehen will, so ist diese Bestimmung, wofern bei derselben nur an die Ausmittlung und Aufzählung der Bestandtheile des höchsten Guts gedacht wird, zu eng: die Ethik selbst fasst ihren Inhalt X, 10, Anf. unter den vier Titeln: vom höchsten Gut, den Tugenden, der Freundschaft und der Lust, zusammen, und so zeigt ja auch der Augenschein, dass sie nicht blos eine Beschreibung des höchsten Guts, sondern eine Darstellung der gesammten sittlichen Thätigkeit ist; sollen wir andererseits in die Erörterung über das höchste Gut die Einzeluntersuchung über alle Bedingungen und Bestandtheile desselben mit aufnehmen, so wäre jene Bestimung zu weit: gerade sein wichtigster Bestandtheil, die theoretische Thätigkeit, wird in der Ethik nicht eingehender besprochen.

[1] Ueber die dreifache Bearbeitung der aristotelischen Ethik wurde schon S. 72 gesprochen. Ich halte mich im Folgenden an die allein ächte nikomachische Ethik (die auch immer gemeint ist, wo die „Ethik“ ohne weiteren Beisatz angeführt wird), indem ich die Parallelstellen aus den beiden andern nur

1. Das Ziel aller menschlichen Thätigkeit 1) **ist das Gute**, und näher dasjenige Gute, was sich durch diese Thätigkeit gewinnen lässt; denn nur mit ihm hat es die Ethik zu thun, die Idee des Guten dagegen, in dieser Allgemeinheit, geht sie nichts an 2). Ihr letzter Zweck aber wird nur in dem höchsten Gut, d. h. in dem liegen können, was nicht um eines Anderen sondern schlechthin um seiner selbst willen angestrebt wird, und für sich allein genügt, um dem Leben den höchsten Werth zu verleihen 3). Dass nun dieses

---

da angebe, wo sie eine bemerkenswerthe Erläuterung oder Abweichung enthalten.

1) M. vgl. hierüber Teichmüller, die Einheit d. arist. Eudämonie (Bulletin de la Classe d. sci. hist. philol. et polit. de l'Académie de St. Petersbourg T. XVI, N. 20 ff. S. 305 ff.), welcher den Unterschied zwischen den Bestandtheilen und den äusseren Bedingungen der Glückseligkeit mit Recht hervorhebt, seinen Vorgängern aber freilich mit allzu polemischem Eifer, in einer nicht selten kleinlichen und unbilligen Weise entgegentritt.

2) Eth. I, 1, Anf.: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν, οὗ πάντ' ἐφίεται. Schon hier (1094, a, 18) u. c. 2. 1095, a, 16 wird aber dieses Gute als πρακτὸν, πρακτὸν ἀγαθὸν bezeichnet. Ausführlicher kommt dann Arist. c. 4 auf die platonische Idee des Guten (s. 1ste Abth. 448 ff.) zu sprechen; und nachdem er ihr mehrere andere Einwürfe entgegengehalten hat (s. o. S. 219), sagt er 1096, b, 30: diese Erörterung gehöre aber eigentlich einer anderen Wissenschaft an; εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτὸ, δῆλον ὡς οὐχ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. Auch das sei nicht richtig, dass die Idee des Guten wenigstens als Urbild den leitenden Gesichtspunkt für die κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν an die Hand gebe. Dabei u. A.: ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὑτοῦ τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθὸν u. s. w., als ob die Philosophie des Sittlichen dem Handwerk zu dienen bestimmt wäre — was sie freilich auch bei Aristoteles (wie zu Teichmüller's Beruhigung, a. a. O. 315 f., hiemit ausdrücklich bemerkt sei) nicht ist, was sie aber eben sein müsste, wenn er das Recht haben sollte, Plato einen Einwurf entgegenzuhalten, den man ebensogut gegen seine eigenen Bestimmungen kehren könnte, denn für sein Handwerk wird der Weber oder der Zimmermann auch aus den aristotelischen Untersuchungen über die Glückseligkeit wohl keine grossen Vortheile ziehen können.

3) Eth. I, 1. 1094, a, 18: εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν) δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν (das Gute schlechthin) καὶ τὸ ἄριστον. c. 5: für jede Thätigkeit ist das Gute das, οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται, das τέλος. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθὸν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα . . . τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται . . . τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε

die Glückseligkeit ist, steht ausser Zweifel 1); worin sie aber bestehe, ist streitig 2): die Einen geben dem Genuss, Andere der praktischen Thätigkeit, eine dritte Klasse giebt dem wissenschaftlichen Leben den Vorzug 3). Die erste von diesen Ansichten scheint nun unserem Philosophen kaum eine Widerlegung zu verdienen; denn

---

δι' ἄλλο αἱρετὸν τῶν καὶ καθ' αὑτὰ καὶ διὰ τοῦθ' αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. Und nachher: τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ . . . τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. (Aehnlich Plato Phileb. 22, 13.) X, 6. 1176, b, 3. 30. Vgl. I, 12, wo ausgeführt wird, dass die Glückseligkeit, eben als ein Vollkommenes, nicht ein ἐπαινετὸν, sondern ein τίμιον, ein κρεῖττον τῶν ἐπαινετῶν sei.

1) Arist. setzt diess Eth. I, 2. 1095, a, 17. Rhet. I, 5, Anf. als allgemein anerkannt voraus; eingehender zeigt er es Eth. I, 5. 1097, a, 34 ff. nach den vor. Anm. angegebenen Gesichtspunkten. Am Schluss der letzteren Stelle machen aber die Worte 1097, b, 17 ff. συναριθμουμένην δὲ — αἱρετώτερον ἀεί Schwierigkeit. Der zunächst liegende Sinn derselben, dass die Glückseligkeit durch jedes zu ihr hinzukommende, wenn auch das kleinste Gut, anwachse und an Werth gewinne (so Brandis S. 1344), giebt einen allzu schiefen Gedanken; denn wie könnte (fragt Teichmüller a. a. O. S. 312 mit Recht) das Vollendete noch anwachsen, die Glückseligkeit, welche alle Güter in sich schliesst, durch weitere Zusätze vermehrt werden? Teichmüller will desshalb den Satz apagogisch fassen: die Glückseligkeit ist das Begehrenswertheste, wenn sie nicht summirt wird; summirt aber (d. h. als Summe betrachtet) würde sie begehrenswerther sein mit dem kleinsten der Güter dazu; also darf sie nicht als eine Summe von einzelnen Gütern betrachtet werden. Allein συναριθμουμένην kann nicht bedeuten: als Summe betrachtet, wie ja auch das μὴ συναριθμουμένην offenbar das Gleiche ausdrücken will, wie das vorangehende μονούμενον, und im Zusammenhang der Stelle handelt es sich nicht darum, ob die Glückseligkeit eine Summe von Gütern, sondern ob sie das Wünschenswertheste ist, oder nicht. Mir ist das Wahrscheinlichste, dass die Worte: συναριθμουμένην — αἱρετώτ. ἀεί ein späterer Zusatz sind. Die vorangehenden: ἔτι δὲ u. s. w. sind in diesem Fall einfach zu erklären: sie ist wünschenswerther als Alles, sofern sie selbst unter diesem „Allen“ nicht mitgezählt wird, sie ist wünschenswerther als alles Andere auser ihr selbst.

2) Hierüber Eth. I, 2. 1095, a, 20 ff. c. 9, Anf. Rhet. a. a. O. 1360, b, 14 ff., wo die Dinge, welche man gewöhnlich zur Glückseligkeit rechnet, zunächst für den Gebrauch des Redners, ausführlich aufgezählt und besprochen werden.

3) Alle Ansichten über die Glückseligkeit, hatte Arist. schon Eth. I, 2. 1095, a, 28 gesagt, wolle er nicht untersuchen, sondern nur die verbreitetsten und scheinbarsten. Als solche nennt er nun diese drei, c. 3, Anf.: τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονὴν, διὸ καὶ βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προὔχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός.

so wenig er läugnen will, dass die Lust ein Gut sei, so verächtlich erscheint ihm doch ein Leben, welches nur dem Genusse gewidmet wäre; das höchste Gut kann die Lust, wie er bemerkt, schon desshalb nicht sein, weil sie für sich allein nicht genügt, weil nicht jede Lust begehrenswerth ist, weil Vieles ganz abgesehen von der Lust, welche daraus hervorgeht, seinen selbständigen Werth hat, weil Genuss und Unterhaltung eine blosse Erholung, blos um der Thätigkeit willen da sind, weil der sinnlichen Genüsse auch der Schlechteste fähig ist, dem wir keine Glückseligkeit zuschreiben können, ein wirkliches Gut dagegen nur das ist, was der Tugendhafte als solches anerkennt[1]. Ebensowenig wird die Ehre oder der Reichthum für das höchste Gut gelten können: jene haftet nicht sowohl an denen, welchen sie erwiesen wird, als an denen, die sie erweisen, und ihr Werth liegt wesentlich darin, dass sie das Bewusstsein der Trefflichkeit giebt, welche demnach mehr, als die Ehre selbst, werth ist[2]; der Reichthum ohnedem wird nicht um seiner selbst willen begehrt, so dass ihm mithin schon das erste Merkmal eines Guts im höheren Sinn fehlt[3]. Die Glückseligkeit des Menschen wird vielmehr nur in seiner Thätigkeit[4], und näher in derjenigen Thätigkeit bestehen können, welche ihm als Menschen eigenthümlich ist[5]. Was für eine Thätigkeit aber ist diess? Nicht die allof Hüman [illegible]

---

[1] Eth. I, 3. 1095, b, 19. X, 2. 1172, b, 26. 1173, b, 28 bis zum Schluss des Kap. c. 6. 1176, b, 12—1177, a, 9.

[2] Eth. I, 3. 1095, b, 22 ff.

[3] A. a. O. 1096, a, 5.

[4] Aristoteles kommt wiederholt darauf zu sprechen, dass die Glückseligkeit nicht in dem blossen Besitz gewisser Vorzüge, einer blossen ἕξις (über diesen Begriff s. m. S. 194, 1) oder κτῆσις, sondern in einer wirklichen Thätigkeit bestehe. So schon Eth. I, 3. 1095, b, 31. c. 6. 1098, a, 3; bestimmter c. 9. 1098, b, 31: διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ εὖ πράξει. Wie es in Olympia nicht genügt, stark und schön zu sein, um den Sigeskranz zu erhalten, sondern man muss darum kämpfen, so erlangt man auch im Leben das Gute und Schöne nur durch die That. Mit Beziehung auf diese Stellen X, 6. 1176, a, 33: εἴπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις [ἡ εὐδαιμονία]· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἂν . . . καὶ τῷ δυςτυχοῦντι τὰ μέγιστα . . . ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον. IX, 9. 1169, b, 29: ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τίς ἐστιν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι.

[5] Eth. I, 6. 1097, b, 24: worin die Glückseligkeit bestehe, werden wir

gemeine Lebensthätigkeit, welche selbst den Pflanzen, nicht die sinnliche Thätigkeit, welche auch den Thieren zukommt, sondern allein die Thätigkeit der Vernunft [1]). Die Vernunftthätigkeit aber, sofern sie richtig vollzogen wird, nennen wir Tugend. In der tugendhaften Thätigkeit besteht demnach die eigenthümliche Glückseligkeit des Menschen, oder sofern es mehrere solche Thätigkeiten giebt, besteht sie in der höchsten und in sich vollendetsten derselben [2]). Diess ist aber die theoretische oder die reine Denkthätigkeit. Denn sie gehört dem edelsten Geistesvermögen an und richtet sich auf das Höchste; sie ist den geringsten Unterbrechungen ausgesetzt und gewährt den höchsten Genuss; sie ist am Wenigsten abhängig von fremder Unterstützung und äusseren Hülfsmitteln; sie hat ihren Gegenstand und ihren Zweck in sich selbst und wird rein um ihrer selbst willen geschätzt; in ihr kommt der Mensch zur Ruhe, während er in der kriegerischen wie in der politischen Thätigkeit, und im praktischen Leben überhaupt, rastlos Zielen nachjagt, die ausser seiner Thätigkeit selbst liegen. Die Vernunft ist das Göttliche in uns, sie ist das wahre Wesen des Menschen: die reine Vernunftthätigkeit allein kann seiner Natur vollkommen entsprechen, sie allein ihm unbedingte Befriedigung gewähren und sein Dasein über die

---

erfahren, εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ ... καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ.

1) A. a. O. Z. 33 ff.

2) Eth. I, 6. 1098, a, 7: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου ... προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. X, 6. 1176, b, 2: die Thätigkeiten sind theils um eines Andern theils um ihrer selbst willen von Werth; Letzteres in dem Fall, wenn nichts weiter, ausser der Thätigkeit selbst, von ihnen erwartet wird. Nur eine Thätigkeit dieser letzteren Art kann (s. o.) die Glückseligkeit sein. τοιαῦτα δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις. τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν [sc. ἐστίν]. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι. In diesen jedoch kann die Glückseligkeit nicht bestehen (s. o. 472, 1); sie besteht vielmehr (1177, a, 9) ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, sie ist (I, 10. 1099, b, 26) ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις, oder genauer (I, 13, Anf.): ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν.

Grenzen der Menschheit zur Göttlichkeit erheben [1]). Ihr zunächst steht die sittliche Thätigkeit, welche daher den zweiten wesentlichen Bestandtheil der Glückseligkeit ausmacht; sofern aber im Denken das Göttliche im Menschen sich bethätigt, kann es auch als ein über-

---

1) Eth. X, 7, Anf.: εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ... εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται. Nachdem diess sodann in der oben angegebenen Weise ausgeführt ist, fährt A. 1177, b, 16 fort: εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα, ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου ... ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον u. s. w. (s. o. 111, 4). X, 8. 1178, b, 1: Zum Handeln bedarf man vieler Hülfsmittel, τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρός γε τὴν θεωρίαν· ᾗ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται δ' οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. Die Götter gelten vorzugsweise für selig; aber welche Handlungen könnte man ihnen zuschreiben? Sollen sie kaufen und verkaufen, um ihre Gerechtigkeit, Gefahren bekämpfen, um ihre Tapferkeit, Geld verschenken, um ihre Freigebigkeit, schlechte Begierden überwinden, um ihre Selbstbeherrschung an den Tag zu legen? Schlafen, wie Endymion, werden sie auch nicht. τῷ δὴ ζῶντι u. s. w. (s. o. 277, 2) .... τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν [sc. μᾶλλον ὑπάρχει], οὐ κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. Metaph. XII, 7. 1072, b, 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Vgl. S. 278, 4. Nur scheinbar widerspricht diesen Aeusserungen Pol. VII, 2. 1324, a, 25. c. 3. 1325, b, 14 ff., denn hier wird nicht die theoretische Thätigkeit als solche mit der praktischen, sondern das Leben dessen, der ohne Gemeinschaft mit Andern der Wissenschaft leben will, mit dem Leben im Staate verglichen, und wenn hiebei das praktische Leben für das vorzüglichere erklärt wird, so wird diese Bezeichnung im weiteren Sinne genommen, und die in sich befriedigte, auf nichts Aeusseres gerichtete theoretische Thätigkeit ausdrücklich als die vollkommenste πρᾶξις bezeichnet. Vgl. auch Pol. VII, 15. 1334, b, 14.

menschliches, die ethische Tugend dagegen als das eigenthümlich menschliche Gut bezeichnet werden [1].

So gewiss aber diess die wesentlichen und unerlässlichen Bestandtheile der Glückseligkeit sind, so wenig will doch Aristoteles weitere Vorzüge von ihrem Begriff ausschliessen, welche theils aus der sittlichen und vernünftigen Thätigkeit hervorgehen, theils aber auch unabhängig von ihr sind [2]. Einmal schon insofern, als die Glückseligkeit überhaupt eine gewisse Vollendung des Lebens voraussetzt. Ein Kind kann so wenig glückselig als tugendhaft sein, weil es noch keines sittlich vernünftigen Handelns fähig ist [3]. Eine blos vorübergehende Glückseligkeit ferner kann auch nicht genügen: Eine Schwalbe macht keinen Sommer [4]; und will man auch nicht mit Solon erst die Gestorbenen glückselig nennen, so wird man doch sagen müssen, dass wir jedenfalls die Glückseligkeit nur in einem zu einer gewissen Reife gekommenen Leben suchen dürfen: die Glückseligkeit ist die tugendhafte Thätigkeit der Seele in einem vollendeten Leben [5]. — Weiter aber bedarf der Mensch zur vollen Glückseligkeit auch gewisser äusserer Güter. Die Glückseligkeit selbst freilich ist etwas anderes, als das Glück [6]. Der wackere

---

[1] Eth. X, 7 (s. vor. Anm.). c. 8, Anf.: δευτέρως δ' [εὐδαίμων] ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν [βίος]· αἱ γὰρ κατ' αὐτὴν ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί . . . συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ . . . συνηρτημέναι δ' αὗται (die ethischen Tugenden) καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί. καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατ' αὐτὰς καὶ ἡ εὐδαιμονία. Ebd. 1178, b, 5 (s. vor. Anm.). Dass es sich aber hiebei nur um eine Verschiedenheit des Ausdrucks handelt, und dass man nicht mit Ritter (III, 327) sagen kann, bei der Bestimmung der menschlichen Glückseligkeit komme der theoretische Verstand nicht in Anschlag, die schwankende Darstellung des Arist. halte diess nur nicht überall fest, wird aus allem Bisherigen erhellen.

[2] Denn dass diese Dinge, sofern sie vom Sittlichen unabhängig sind, den Namen von Vorzügen nicht verdienen, ist eine seltsame Einwendung von Teichmüller a. a. O. 337 f. Arist. selbst nennt sie doch oft genug Güter; was aber ein Gut ist, wird auch wohl ein Vorzug sein.

[3] Eth. I, 10. 1100, a, 1.

[4] Ebd. I, 6, Schl.

[5] Ebd. I, 11. 1191, a, 14: τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; ἢ προςθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτω καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον; vgl. S. 466, 2. X, 7. 1177, b, 24: ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον· οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.

[6] Polit. VII, 1. 1323, b, 26. Eth. VII, 14. 1153, b, 21.

Mann wird selbst Armuth, Krankheit und Unglück zu sittlich schönem Verhalten benützen; der wirklich Glückselige kann insofern niemals elend werden. Aber doch wird ihn andererseits Niemand mehr glücklich preisen, wenn die Schicksale eines Priamus über ihn kommen [1], und kann sich der Tugendhafte auch mit wenigen Glücksgütern begnügen [2], so kann er sie doch in vielen Beziehungen nicht entbehren: ohne Reichthum Macht und Einfluss lässt sich Vieles nicht ausführen; edle Geburt Schönheit und Freude von Kindern gehören zu einem vollkommenen Lebensglück; der Freundschaft bedarf der Glückliche noch mehr als der Unglückliche; die Gesundheit ist Allen unschätzbar — es ist überhaupt zu einem durchaus befriedigten Dasein neben den Gütern der Seele auch noch eine gewisse Ausrüstung mit denen des Leibes und mit äusseren Vorzügen (χορηγία, εὐετηρία, εὐημερία) erforderlich [3], und dass diese dem Tugendhaften von den Göttern von selbst bescheert werde, lässt sich nicht voraussetzen [4]. Die Gaben des Glücks sind daher an und für sich genommen wirklich ein Gut, wenn sie gleich für den Einzelnen oft ein Uebel werden [5].

---

1) Eth. I, 11. 1101, a, 6 (s. u. 480, 1) vgl. VII, 14. 1153, b, 17. Polit. VII, 13. 1332, a, 19.

2) Eth. X, 9. 1179, a, 1: οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες καὶ ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά — Privatleute, wird bemerkt, seien in der Regel die glücklichsten. Vgl. Polit. VII, 1. 1323, a, 38 ff.

3) M. s. Eth. I, 9. 1099, a, 31 ff. c. 3. 1096, a, 1. c. 11. 1101, a, 14. 22. VII, 14. 1153, b, 17. VIII, 1, Anf. IX, 9. 11 (Stellen, auf die wir später noch zurückkommen). X, 8. 1178, a, 23 ff. c. 9, Anf. Polit. VII, 1. 1323, a, 24. c. 13. 1331, b, 41, auch Rhet. I, 5. 1360, b, 18 ff.

4) Zwar sagt Aristoteles Eth. X, 9 g. E. c. 10, Anf., wer vernünftig lebe, sei auch den Göttern der Liebste, da sie sich dessen erfreuen, was ihnen verwandt sei; wenn die Götter für die Menschen sorgen, werden sie sich eines solchen am Meisten annehmen, und wenn irgend etwas ihr Geschenk sei, müsse es die Glückseligkeit sein. Wir wissen jedoch bereits, dass eine specielle Vorsehung in seinem System keinen Raum findet; jene Fürsorge der Götter muss daher, wenn wir diesen Ausdruck aus der populären in die wissenschaftliche Sprache übertragen, mit der natürlichen Wirkung des vernünftigen Lebens zusammenfallen, was aber die äusseren Güter betrifft, so behandelt er sie folgerichtig anderwärts als Sache des Zufalls; so gleich Eth. X, 10. 1099, b, 20 ff. VII, 14. 1173, b, 17. Polit. VII, 1. 1323, b, 27. c. 13. 1332, a, 29.

5) Eth. V, 2. 1129, b, 1 ff. vgl. c. 13, Schl.

Auch die Lust endlich wird von Aristoteles mit zur Glückseligkeit gerechnet, und gegen die Vorwürfe, welche ihr Plato und Speusippus gemacht hatten [1]), in Schutz genommen [2]). Es gründet sich diess auf eine andere Ansicht von ihrem Wesen. Plato hatte die Lust dem Gebiete des Werdenden, des unbestimmten und begrifflosen Seins zugezählt; dem Aristoteles ist sie statt dessen vielmehr die naturgemässe Vollendung jeder Thätigkeit, das Resultat, welches mit der vollkommenen Thätigkeit ebenso unmittelbar gesetzt ist, als die Schönheit und Gesundheit mit der vollkommenen Beschaffenheit des Körpers, nicht ein Werden und eine Bewegung, sondern das Ziel, in dem jede Lebensbewegung zur Ruhe kommt [3]). Je edler eine Thätigkeit ist, um so höhere Lust ist mit ihr verknüpft: das Denken und das sittliche Handeln gewährt die reinste Lust [1], und die Seligkeit Gottes ist nichts anderes, als die Lust, welche aus der vollkommensten Thätigkeit entspringt [2]. Das allgemeine Streben nach Lust ist dessbalb nach Aristoteles ganz nothwendig und von dem Lebenstriebe nicht verschieden [3]. Das höchste Gut selbst soll die Lust allerdings nicht sein [4]; es wird ferner unter den verschiedenen Arten derselben ein Unterschied gemacht, und jeder Lust nur so viel Werth beigelegt, als der sie erzeugenden Thätigkeit zukommt; nur die Lust des tugendhaften Mannes wird für eine wahre und wahrhaft menschliche erklärt [5]. Aber doch ist Aristoteles weit entfernt, die Lust überhaupt aus dem Begriff der Glückseligkeit auszuschliessen, oder ihr nur den untergeordneten Werth einzuräumen, welchen Plato allein für sie übrig gelassen hatte.

---

[1]) S. 1ste Abth. S. 380. 663, 5. Ob Aristoteles auch die Cyniker mitberücksichtigt, lässt sich nicht entscheiden; aus Eth. X, 1 könnte man es schliessen; vgl. 1ste Abth. 218, 6.

[2]) M. s. die eingehende Erörterung Eth. X, 1—5. VII, 12—15. Ich begnüge mich, aus derselben das Folgende anzuführen. X, 2. 1173, a, 15: λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὡρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον· καὶ τὸ ἧττον (Plato Phileb. 27, E ff. 30, E f. u. a. St. s. 1ste Abth. S. 380); das Gleiche gilt aber auch von den Tugenden oder der Gesundheit. Weiter wird behauptet, die Lust sei eine Bewegung und ein Werden; aber wenn sie eine Bewegung wäre, müsste sie in einem allmähligen zeitlichen Verlaufe bestehen, und desshalb, wie jede Bewegung, eine bestimmte Geschwindigkeit haben, wenn ein Werden, müsste sie ein bestimmtes Erzeugniss hervorbringen, was beides nicht der Fall ist: sie wird durch eine Bewegung erzeugt, aber sie selbst ist keine Bewegung (a. a. O. Z. 29 ff. c. 3. 1174, a, 19 ff.). Ferner: jede Lust sei mit einer Unlust verbunden, die Lust sei Sättigung, und diese setze einen Mangel voraus; aber es giebt auch Genüsse, die mit keiner Unlust verbunden sind und auf keiner Sättigung beruhen; welche letztere ohnedem immer nur Ursache der Lust, nicht die Lust selbst ist (a. a. O. 1173, b, 7 ff., wo aber Z. 12 statt τεμνόμενος offenbar δεόμενος zu lesen ist. VII, 15. 1154, b, 15). Es werden endlich die schlechten Lüste angeführt; aber aus ihrem Vorkommen folgt doch nicht, dass alle Lust schlecht ist (X, 2. 1173, b, 20 ff. c. 5. 1175, b, 24 ff. VII, 13 f. 1153, a, 17—35. b, 7—13).

[3]) Eth. X, 3, Anf.: Die Lust gleicht der Anschauung, welche in jedem Zeitpunkt vollendet ist: ὅλον γάρ τί ἐστι καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. c. 4. 1174, a, 20: κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονὴ, ὁμοίως δὲ διάνοιαν καὶ θεωρίαν . . . τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. 1174, b, 31: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα (als diese bestimmte Form der Thätigkeit selbst, wie etwa die Tugend), ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. Sie dauert daher so lange, als die betreffende Thätigkeit sich gleich bleibt, wechselt aber ebenso auch und ermattet mit der Thätigkeit selbst, die beim Menschen nun einmal keine un-

In welchem Verhältniss stehen nun aber diese verschiedenen Bedingungen der Glückseligkeit? Dass der unentbehrlichste Bestandtheil derselben, und derjenige, worin ihr Wesen ursprünglich zu suchen ist, nur die wissenschaftliche und sittliche Thätigkeit sein könne, sagt Aristoteles selbst oft genug. Was namentlich das Ver-

---

unterbrochene sein kann (vgl. VII, 15. 1154, b, 20 ff.). c. 5. 1075, a, 20: ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονὴ, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή· ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν· τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. Diess wird dann im Folgenden weiter ausgeführt und namentlich hervorgehoben, dass jede Thätigkeit durch die aus ihr entspringende Lust an Kraft und Dauer gewinne, durch die aus einer andern hervorgehende dagegen gestört werde. VII, 14. 1153, b, 14; s. u. 479, 4. Ungenauer heisst es Rhet. I, 11, Anf.: ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον. Denn theils betrachtet Aristoteles, wo er sich strenger ausdrückt, die Seele überhaupt nicht als bewegt, theils ist die Lust, nach dem eben Angeführten, nicht eine Bewegung, sondern nur Folge einer Bewegung. Diese Definition hat dann wieder M. Mor. II, 7. 1205, b, 6 im Auge.

[1] Metaph. XII, 7. 1072, b, 16. 24. Eth. X, 2. 1174, a, 4. c. 4. 1174, b, 20. c. 7. 1177, a, 22. b, 20. I, 9. 1099, a, 7—29. VII, 13. 1153, a, 20.

[2] Metaph. a. a. O. Eth. VII, 15. 1154, b, 25; s. o. 278, 4.

[3] VII, 14. 1153, b, 25—32. X, 2. 1172, b, 35 ff. c. 4 f. 1175, a, 10—21. IX, 9. 1170, a, 19.

[4] S. o. 471 f.

[5] X, 2, 1173, b, 20 ff. c. 4, Anf. c. 5. 1175, a, 21 ff. b, 24. 36 ff. 1176, a, 17. c. 7. 1177, a, 28. I, 9. 1099, a, 11. VII, 14. 1153, b, 29 ff. und oben, Anm. 1.

hältniss der Thätigkeit zur Lust betrifft, so erklärt er sich über den unbedingten Vorzug der ersteren so bestimmt, als man es nur wünschen mag. Ein dem Genusse gewidmetes Leben erscheint ihm des Menschen unwürdig, nur die praktische Thätigkeit will er für eine menschliche und die theoretische für eine mehr als menschliche gelten lassen [1]; die Lust soll nicht der Zweck und Beweggrund unseres Thuns sein, sondern nur eine nothwendige Folge der naturgemässen Thätigkeit; könnten beide getrennt werden, so würde ein tüchtiger Mensch die Thätigkeit ohne Lust der Lust ohne Thätigkeit unbedingt vorziehen [2]; in Wahrheit jedoch besteht die Tugend eben darin, dass man die Lust von der Tugend gar nicht zu trennen weiss, dass man sich in der tugendhaften Thätigkeit unmittelbar befriedigt fühlt, und keines weiteren, äusserlichen Zusatzes von Vergnügen bedarf [3]. Nach dieser Seite lässt sich also die Reinheit und Entschiedenheit der aristotelischen Ethik nicht in Anspruch nehmen. Mit mehr Schein liesse sich seinen Aeusserungen über die äusseren Güter der Vorwurf machen, dass er den Menschen hier zu sehr von blos natürlichen und zufälligen Vorzügen abhängig mache. Aber doch verlangt er auch jene nur darum und nur so weit, als sie unentbehrliche Bedingungen eines vollendeten Lebens und Werkzeuge der sittlichen Thätigkeit sind [4], womit er unstreitig Recht hat. Dagegen ist er weit entfernt, den Menschen zum Spielball des Glückes machen zu wollen: er ist überzeugt, dass Glückseligkeit und Unseligkeit von seinem geistigen und sittlichen Zustand abhängen, dass in ihm allein eine Grundlage für dauernde Befriedigung zu finden ist, dass die Glückseligkeit des Tugendhaften durch äussere Schicksale nicht leicht erschüttert und auch durch die schwersten Erfahrungen nicht in Unseligkeit verwandelt wird [1]; er bezweifelt so wenig, wie Plato [2], dass die wesentlichen Güter die der Seele, die leiblichen und äusseren dagegen nur um ihretwillen von Werth sind [3], ja er erklärt ausdrücklich, da die wahre Selbstliebe nur in

---

[1] S. o. 471 ff.

[2] Eth. X, 2, Schl.: οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾷν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναὶ, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. c. 6, s. o. 478, 2.

[3] Ebd. I, 9. 1099, a, 7: ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς . . τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς. οὐδὲν δὴ προςδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινὸς, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν . . . εἰ δ' οὕτω, καθ' αὑτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι . . . ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα . . . ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις. Polit. VII, 13. 1332, a, 22: τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.

[4] Eth. VII, 14. 1153, b, 16: οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προςδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυς-

---

τυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς (Cyniker vgl. 1ste Abth. 215, 3. 223, 1, vielleicht aber auch Plato, s. ebd. 562 f.), ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. 1154, b, 11: Inwiefern haben gewisse leibliche Genüsse einen Werth? ἢ οὕτως ἀγαθαὶ αἱ ἀναγκαῖαι, ὅτι καὶ τὸ μὴ κακὸν ἀγαθόν ἐστιν; ἢ, μέχρι του ἀγαθαί; Ebd. I, 9 f. 1099, a, 32: ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου u. s. f. b, 27: τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν (ausser der Tugend) τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς. Polit. VII, 1. 1323, b, 40: βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων. Vgl. S. 475 f. Eth. Eud. I, 2, Schl.

[1] Eth. I, 11. 1100, b, 7: τὸ μὲν ταῖς τύχαις ἐπακολουθεῖν οὐδαμῶς ὀρθόν· οὐ γὰρ ἐν ταύταις τὸ εὖ ἢ κακῶς, ἀλλὰ προςδεῖται τούτων ὁ ἀνθρώπινος βίος, καθάπερ εἴπαμεν, κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας, αἱ δ' ἐναντίαι τοῦ ἐναντίου . . . περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὗται δοκοῦσιν εἶναι. 1101, a, 5: ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. οὐδὲ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος: nur viele und schwere Unfälle können seine Glückseligkeit zerstören, aus solchen wird er sich dann aber auch nur schwer wieder erheben.

[2] Gess. V, 743, E. Gorg. 508, D f. vgl. 1ste Abth. S. 379 f.

[3] Eth. I, 8. 1098, b, 12: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά. Polit. VII, 1. 1323, a, 24: der Glückselige muss die genannten drei Klassen von Gütern sämmtlich besitzen; es fragt sich nur, in welchem Maass und Verhältniss. Die Meisten sind in Betreff der Tugend sehr genügsam (τῆς ἀρετῆς ἔχειν ἱκανὸν εἶναι νομίζουσιν ὁποσονοῦν), mit Reichthümern Macht und Ehre dagegen nicht zu sättigen. Ihnen ist aber zu entgegnen, ὅτι κτῶνται καὶ φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς, ἀλλ' ἐκεῖνα ταύταις, καὶ τὸ ζῆν εὐδαιμόνως . . . ὅτι μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολὴν, ἢ τοῖς ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλείω τῶν χρησίμων, ἐν δὲ τούτοις ἐλλείπουσιν. Der äussere Besitz hat, wie jedes Werkzeug, sein natürliches Maass am Gebrauch: über

dem Streben nach höheren Gütern bestehe, so trage sie auch kein Bedenken, für Freunde und Vaterland alle äusseren Vortheile und das Leben selbst zu opfern; in allen solchen Fällen bleibe ja doch der höchste Gewinn, der des sittlich schönen Handelns, dem Handelnden; denn Eine schöne und grosse That sei mehr werth und gewähre höheres Glück, als ein langes Leben, dem nie etwas Grosses gelungen ist [1]). So findet er es auch besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, weil wir in jenem Fall nur an Leib und Habe, in diesem an der Sittlichkeit Schaden nehmen [2]). Wir sehen den Philosophen so durchaus an dem Gesichtspunkt festhalten, von welchem er bei der Untersuchung über das höchste Gut ausgieng. Die Glückseligkeit besteht wesentlich und ursprünglich in der vernunftgemässen Thätigkeit, in der Ausübung einer vollendeten Tugend; alles Uebrige ist für eine Bedingung derselben und für ein Gut zu halten nur insofern es mit jener zusammenhängt, als ihre natürliche Folge, wie die Lust, oder als ihr Hülfsmittel, wie die leiblichen und äusseren Güter; muss aber vorkommenden Falls zwischen diesen verschiedenen Gütern gewählt werden, so müssen alle andern den geistigen und sittlichen, als den allein unbedingten, nachstehen [3]).

---

diese Grenze hinaus wird er nutzlos oder schädlich; geistige Güter dagegen sind um so mehr werth, je grösser sie sind. Ist die Seele mehr werth, als der Leib und das Aeussere, so müssen auch die Güter der Seele mehr werth sein, als leibliche und äussere. ἔτι δὲ τῆς ψυχῆς ἕνεκεν ταῦτα πέφυκεν αἱρετὰ καὶ δεῖ πάντας αἱρεῖσθαι τοὺς εὖ φρονοῦντας, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ἕνεκεν τὴν ψυχήν. Dass die Tugend und Einsicht es ist, von deren Grad derjenige der Glückseligkeit abhängt, beweist die Seligkeit Gottes, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, und eben desshalb unterscheiden wir die εὐδαιμονία von der εὐτυχία.

[1]) Eth. IX, 8. 1169, a, 6 ff., wo u. A., ausser der S. 466 f. angeführten Hauptstelle, Z. 9: τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη τὰ δέοντα [?] καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν. Z. 31: εἰκότως δὴ δοκεῖ σπουδαῖος εἶναι, ἀντὶ πάντων αἱρούμενος τὸ καλόν.

[2]) Eth. V, 15. 1138, a, 28: sowohl das Unrechtleiden als das Unrechtthun ist ein Uebel, denn jenes ist ein ἔλαττον dieses ein πλέον ἔχειν τοῦ μέσου, aber schlimmer ist das Unrechtthun, denn dieses, nicht aber jenes, ist μετὰ κακίας.

[3]) So sahen wir ja auch schon S. 479, und werden noch weiter in der Tugendlehre finden, dass Arist. als eine wahre Tugend immer nur die gelten lässt, welche ihren Zweck in der sittlichen Thätigkeit selbst sucht; vgl. Eth. IV, 2, Anf.: αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ... ὁ δὲ διδοὺς ... μὴ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ἀλλὰ διά τιν' ἄλλην αἰτίαν, οὐκ ἐλευθέριος ἀλλ' ἄλλος τις ῥηθήσεται.

Ist nun hiemit die Tugend als die wesentliche Bedingung der Glückseligkeit erkannt, so ist ebendamit der Ethik die Aufgabe gestellt, den Begriff der Tugend zu untersuchen, und ihre Bestandtheile darzustellen [1]; wobei es sich aber natürlich nur um geistige Vollkommenheit handeln kann [2]. Diese ist nun, wie die geistige Thätigkeit selbst, von zweifacher Beschaffenheit: die dianoëtische und die ethische. Jene bezieht sich auf die Vernunftthätigkeit als solche, diese auf die Beherrschung des vernunftlosen Seelentheils durch den vernünftigen, jene hat ihren Sitz im Denken, diese im Willen [3]. Die letztere zunächst ist es, mit der es die Ethik zu thun hat [4].

2. Die ethische Tugend. Um den Begriff der ethischen Tugend zu finden, bezeichnet Aristoteles zunächst den Ort, wo sie im Allgemeinen zu suchen ist. Sie ist nicht ein Affekt oder ein

---

1) Eth. I, 13: ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον· τάχα γὰρ οὕτως ἂν βελτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν.

2) Mit dem Wort ἀρετὴ bezeichnet der Grieche bekanntlich nicht blos sittliche Vorzüge, sondern jede einer Person oder Sache anhaftende Vollkommenheit. So auch Aristoteles, z. B. Metaph. V, 16. 1021, b, 20 ff. Eth. II, 5, Anf. u. ö. Hier jedoch, bei der Frage über die Glückseligkeit des Menschen, können nur Vorzüge der Seele in Betracht kommen; Eth. a. a. O. 1102, a, 13: περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.

3) Nachdem Arist. Eth. I, 13 den Unterschied des Vernünftigen und Vernunftlosen in der Seele besprochen, und ein zweifaches Vernünftiges unterschieden hat, dasjenige, welchem die Vernünftigkeit ursprünglich, und das, welchem sie abgeleiteterweise zukommt, das Denkvermögen und das Begehrungsvermögen (s. o. 451, 1), fährt er 1103, a, 3 fort: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. Auf diese Unterscheidung kommt er dann Eth. II, 1, Anf. VI, 2, Anf. u. ö. zurück. Die ethische Tugend ist mithin, wie diess auch im Weiteren festgehalten wird, eine Sache des von der Vernunft beherrschten Begehrens, d. h. des Willens (s. o. S. 450).

4) Diess erhellt nicht blos aus dem Namen dieser Wissenschaft und aus einzelnen Erklärungen, welche die πρᾶξις als Zweck derselben bezeichnen, wie die S. 123, 4 angeführten, Eth. II, 2. 1104, a, 1 u. a., sondern es ergiebt sich auch aus der ganzen Anlage der nikomachischen Ethik, welche eine andere sein müsste, wenn es darin auf eine gleichmässige Behandlung der dianoëtischen und der ethischen Tugend abgesehen wäre. Weiteres hierüber, und über die Besprechung der dianoëtischen Tugenden im 6ten B., tiefer unten.

blosses Vermögen, sondern eine bestimmte Beschaffenheit unseres Innern, eine ἕξις ¹). Die Affekte als solche sind nicht Gegenstand des Lobs oder des Tadels, um ihretwillen werden wir weder gut noch schlecht genannt; sie sind etwas Unwillkührliches, bei der Tugend dagegen handelt es sich um die Willensthätigkeit; sie bezeichnen gewisse Bewegungen, die Tugend und Schlechtigkeit dagegen etwas Zuständliches. Ebenso ist das blosse Vermögen nicht Gegenstand der sittlichen Beurtheilung; das Vermögen ist uns angeboren, die Tugend und Schlechtigkeit nicht ²). Auch dadurch endlich unterscheiden sich diese von einem blossen Vermögen, und ebenso von der Wissenschaft (und Kunst), dass die letzteren immer auf Entgegengesetztes zugleich gehen, sie nur auf Eines ³): wer das Gute kann und weiss, der kann und weiss auch das Schlechte, wer das Gute will, der kann das Schlechte nicht zugleich wollen. Andererseits ist aber die Tugend ebensosehr von dem äusseren Verhalten als solchem zu unterscheiden. Wer sittlich handeln will, der muss nicht allein das Rechte thun, sondern er muss es auch in der rechten Gesinnung thun ⁴); diese allein, nicht der äussere Erfolg, giebt der Handlung ihren sittlichen Werth ⁵), und ebendesshalb ist

---

1) Ueber das Verhältniss dieser drei Begriffe erklärt sich Eth. II, 4, Anf. so: ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή· λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργὴν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαρὰν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη, δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι, ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς. Ueber die ἕξις vgl. m. S. 194, 1.

2) A. a. O. 1105, b, 28 ff., wo zum Schlusse: ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἡ ἀρετὴ, εἴρηται. Vgl. o. 1. 1103, b, 21 f.

3) Eth. V, 1. 1129, a, 11: οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπί τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεων. δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι (s. o. S. 152, 3), ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγιείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον.

4) Eth. II, 3. 1105, a, 28: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ. b, 5: τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ᾖ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ οἱ σώφρονες πράττουσιν. VI, 13. 1144, a, 13 ff. Aristoteles unterscheidet desshalb zwischen dem Gerechtsein und Gerechthandeln a. a. O. VI, 10, Anf. u. ö. (s. u.)

5) Ebd. IV, 2. 1120, b, 7: οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἕξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν.

die Tugend und die sittliche Einsicht etwas Schweres, weil es dabei nicht auf diese bestimmte That, sondern auf die Beschaffenheit des Handelnden ankommt [1].

Näher bestimmt sich diese Beschaffenheit als eine Beschaffenheit des Willens; und eben diess ist es, wodurch sich das sittliche Gebiet nach unten und nach oben abgrenzt, die ethische, auf's Handeln gerichtete Tugend sich von dem unterscheidet, was blosse Naturanlage und darum nicht sittlich, und dem, was blosses Wissen und darum ohne Beziehung auf's Handeln ist. Die Grundlage und Voraussetzung der Sittlichkeit sind gewisse natürliche Eigenschaften: um sittlich handeln zu können muss man ein Mensch sein, an Seele und Leib so und so beschaffen [2], mit einer natürlichen Empfänglichkeit für die Tugend [3]; denn jeder Tugend gehen bestimmte natürliche Beschaffenheiten (φυσικαὶ ἕξεις), bestimmte Triebe und Neigungen voran, in denen die sittlichen Eigenschaften schon gewissermassen angelegt sind [4]. Diese Naturanlage jedoch ist noch nichts Sittliches, sie findet sich nicht allein bei Kindern, sondern sogar bei Thieren [5]; wenn daher Aristoteles auch von physischen

---

1) Ebd. V, 13, Anf.: οἱ δ' ἄνθρωποι ἐφ' ἑαυτοῖς οἴονται εἶναι τὸ ἀδικεῖν, διὸ καὶ τὸ δίκαιον εἶναι ῥᾴδιον. τὸ δ' οὐκ ἔστιν· συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥᾴδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ γνῶναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα οὐδὲν οἴονται σοφὸν εἶναι, ὅτι περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν οὐ χαλεπὸν ξυνιέναι. ἀλλ' οὐ ταῦτ' ἐστὶ τὰ δίκαια ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλὰ πῶς πραττόμενα καὶ πῶς νεμόμενα δίκαια. Diess zu wissen sei aber nicht leicht. Aus demselben Grunde, fügt A. bei, sei es falsch, wenn man meine, der Gerechte könne auch ungerecht handeln; denn diese bestimmten äusseren Handlungen könnte er allerdings verrichten, ἀλλὰ τὸ δειλαίνειν καὶ τὸ ἀδικεῖν οὐ τὸ ταῦτα ποιεῖν ἐστὶ, πλὴν κατὰ συμβεβηκὸς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντα ταῦτα ποιεῖν.

2) Polit. VII, 13. 1332, a, 38.

3) Eth. II, 1. 1103, a, 23: οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταὶ, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. Polit. a. a. O.: ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος.

4) Eth. VI, 13. 1144, b, 4: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. (M. Mor. I, 35. 1197, b, 38. II, 3. 1199, b, 38. c. 7. 1206, b, 9.) Vgl. Polit. VII, 7, über die ungleiche Vertheilung der sittlichen und geistigen Anlagen an die verschiedenen Völker.

5) H. an. I, 1. 488, b, 12. VIII, 1. IX, 1; s. o. 398, 3. Eth. N. a. a. O. s. u. 485, 2.

Tugenden redet, so unterscheidet er doch von diesen ausdrücklich die Tugend im eigentlichen Sinn [1]; diese entsteht nur dadurch, dass zum natürlichen Trieb die vernünftige Einsicht hinzukommt, und ihn leitet [2]. Die Naturanlage und die Wirkung der natürlichen Triebe hängt nicht von uns ab, die Tugend dagegen ist in unserer Gewalt; jene ist uns angeboren, diese entsteht allmählig durch Uebung [3]. Aristoteles geht in diesem Grundsatz, alle unwillkührlichen Stimmungen und Neigungen aus dem sittlichen Gebiet auszuschliessen, so weit, dass er ihn sogar auf die Anfänge des Sittlichen selbst ausdehnt; er erklärt nicht blos Affekte, wie Furcht, Zorn, Mitleid u. s. f. für etwas, wegen dessen wir weder gelobt noch getadelt werden [4], sondern er will auch die Mässigung der Begierden (die ἐγκράτεια) von der Tugend, die Unmässigkeit von der Schlechtigkeit im engeren Sinne noch unterscheiden [5], und ebenso die Schamhaftigkeit mehr nur für einen Affekt, als für eine Tugend gelten lassen [6]. An allen diesen Zuständen vermisst er die Allgemeinheit des Bewusstseins,

---

1) τὸ κυρίως ἀγαθὸν — ἡ κυρία ἀρετὴ Eth. N. a. a. O.

2) A. a. O. 1144, b, 8: καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι . . . ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή.

3) Eth. II, 1. 1103, a, 17: ἡ δ' ἠθικὴ ἀρετὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται . . . ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν. Die Sehkraft z. B. erhalten wir nicht erst durch die Anschauungen, sondern sie geht ihnen voran. τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον: man wird tugendhaft durch sittliches, lasterhaft durch unsittliches Handeln. X, 10. 1179, b, 20 (ohne Zweifel mit Rücksicht auf den platonischen Meno 70, A. 99, E, worauf sich auch I, 10, Anf. bezieht): γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει, οἱ δ' ἔθει, οἱ δὲ διδαχῇ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. Ueber die Freiwilligkeit als Merkmal der ethischen Tugend ebd. II, 4. 1106, a, 2. III, 1, Anf. c. 4, Anf. und oben S. 451 f.

4) Eth. II, 4. 1105, b, 28. s. o. S. 483.

5) A. a. O. VII, 1. 1145, a, 17. 35. Ebd. c. 9. 1150, b, 35. 1151, a, 27. Die Mässigung soll nach diesen Stellen zwar eine σπουδαία ἕξις, aber keine ἀρετὴ sein.

6) Ebd. IV, 15. II, 7. 1108, a, 30: sie sei zwar löblich, aber keine Tugend, sondern eine μεσότης ἐν τοῖς πάθεσι.

das Handeln aus Grundsatz, sittlich ist ihm nur, was mit vernünftiger Einsicht, unsittlich, was dieser zuwider geschieht.

So wenig aber die Tugend der Einsicht entbehren kann, so wenig darf sie doch als ethische mit der Einsicht verwechselt werden. Wie der Wille überhaupt aus Vernunft und Begierde zusammengesetzt ist [1], so gehört auch die sittliche Willensbeschaffenheit demselben Gebiet an. Alle ethische Tugend bezieht sich auf die Lust und die Unlust, denn sie hat es mit Handlungen und Gemüthsbewegungen zu thun, aus denen diese Gefühle hervorgehen: Lust und Unlust sind die unmittelbarsten Triebfedern des Begehrens [2], der Maasstab für unsere Handlungen [3], auf welchen sich auch die Beweggründe des Guten und des Nutzens in gewissem Sinne zurückführen lassen [4]. Aristoteles bestreitet daher den sokratischen Satz, dass die Tugend im Wissen bestehe[1]. Was er dieser Ansicht entgegenhält, ist im Allgemeinen, dass sie den unvernünftigen Theil der Seele, das pathologische Moment der Tugend vernachlässige[2]. Indem er sodann näher auf ihre Begründung eingeht, weist er nach, dass sie auf unrichtigen Voraussetzungen beruhe. Sokrates hatte für seine Behauptung geltend gemacht, dass es unmöglich sei, das Schlechte mit der Ueberzeugung von seiner Schlechtigkeit und Schädlichkeit zu thun[3]; Aristoteles zeigt dagegen, dass hiebei der Unterschied zwischen dem rein theoretischen und dem praktischen Wissen übersehen werde. Für's Erste nämlich, bemerkt er, ist zu unterscheiden zwischen dem Besitz des Wissens als einer blossen Fertigkeit, und demselben als einer Thätigkeit; ich kann wissen, dass eine gewisse Handlung gut oder schlecht ist, aber dieses Wissen kann im einzelnen Fall in mir ruhen, so dass ich das Schlechte nicht mit dem gegenwärtigen Bewusstsein seiner Schlechtigkeit thue. Zweitens aber ist auch, den Inhalt dieses Wissens betreffend, zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Grundsatz und seiner praktischen Anwendung. Wenn nämlich jede Handlung in der Unterordnung bestimmter Verhältnisse unter eine allgemeine Regel besteht[4], so lässt es sich wohl denken, dass der Handelnde zwar die sittliche Regel in ihrer Allgemeinheit kennt und sich vergegenwärtigt, aber die Anwendung auf den einzelnen Fall unterlässt, und sich hier statt des moralischen Grundsatzes von der sinnlichen Begierde bestimmen lässt[5]. Hatte daher Sokrates behauptet, dass Niemand freiwillig böse sei, so kehrt dagegen Aristoteles seinen Satz, dass der Mensch Herr seiner Handlungen sei, und macht eben dieses, die Freiwilligkeit des Thuns, zum unterscheidenden Merkmal des praktischen Verhaltens gegenüber vom theoretischen [1]). Und in ähnlicher Weise wird die praktische Thätigkeit auch von der künstlerischen unterschieden. Bei der Kunst ist die Hauptsache das Wissen, oder die Fähigkeit bestimmte Werke hervorzubringen, beim Handeln das Wollen, dort handelt es sich darum, dass die Werke, hier zugleich wesentlich darum, dass der Handelnde selbst von einer bestimmten Beschaffenheit sei, dort ist daher der besser, welcher absichtlich, hier der, welcher unabsichtlich fehlt [3]).

---

[1] Ueber den Willen s. m. S. 450. 459 f.

[2] Hierüber vgl. m. auch S. 446.

[3] Eth. II, 2. 1104, b, 8: περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα ... ἔτι δ' εἰ ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας. Verlangen nach Lust und Scheu vor der Unlust seien die Quellen aller sittlichen Fehler, denen ebendesshalb durch Strafen entgegengewirkt werde; ἰατρεῖαι γάρ τινές εἰσιν, αἱ δὲ ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων πεφύκασι γίνεσθαι ... ὑπόκειται ἄρα ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική, ἡ δὲ κακία τοὐναντίον ... τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ πάντα μὲν ταῦτα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν· κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζῴοις καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται ... κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δ' ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ ... ὥστε ... περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός. II, 5. 1106, b, 16: λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν [ἀρετήν]· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις. Ebd. Z. 24. III, 1, Anf.; s. o. 452, 6. VII, 12. 1152, b, 4. 1172, b, 21. X, 7; s. o. 474, 1. Phys. VII, 3. 247, a, 23: καὶ τὸ ὅλον τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις εἶναι συμβέβηκεν· ἢ γὰρ κατ' ἐνέργειαν τὸ τῆς ἡδονῆς ἢ διὰ μνήμην ἢ ἀπὸ τῆς ἐλπίδος. Pol. VIII, 5. 1340, a, 14.

[4] Dieser Eth. II, 2 (vor. Anm.) ausgesprochene Satz könnte auffallen, da ja Aristoteles selbst (s. S. 471 f.) zwischen der Lust und dem Guten sehr bestimmt unterscheidet. Er ist aber nach Maassgabe dessen zu verstehen, was S. 446. 479, 3 bemerkt wurde. Der Gedanke des Guten wirkt nur mittelst des Gefühls auf den Willen, indem das Gute als ein Begehrenswerthes, Lust und Befriedigung Gewährendes vorgestellt wird.

---

[1] Eth. N. VI, 13. 1144, b, 17 ff. VII, 5. 1146, b, 31 ff. vgl. c. 3, Anf. X, 10. 1179, b, 23. Eud. I, 5. 1216, b. VII, 13, Schl. M. Mor. I, 1. 1182, a, 15. c. 35. 1198, a, 10.

[2] Diess wird, nach den Andeutungen von Eth. N. VI, 13. c. 2. 1139, a, 31, besonders M. M. I, 1 ausgeführt. Vgl. S. 486, 3.

[3] S. Abth. I, 97 f.

[4] Vgl. S. 447, 2.

[5] Eth. N. VII, 5, wo es sich zunächst um die Erklärung der Unmässigkeit handelt. — Ein anderes Merkmal zur Unterscheidung des Handelns vom Wissen, dessen aber Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, ist uns schon S. 124, 4. 445, 2 vorgekommen.

Die sittliche Thätigkeit ist mithin dem Aristoteles zusammengesetzt aus der blos natürlichen des Triebs und der vernünftigen der Einsicht; oder genauer, sie besteht darin, dass der unvernünftige, aber für vernünftige Bestimmung empfängliche Theil der Seele, die Begierde, der Vernunft gehorche [4]): die letzte Quelle des sittlichen Handelns ist das vernunftmässige Begehren oder der Wille, und die wesentlichste Eigenschaft des Willens ist die Freiheit, mit der er sich zwischen den sinnlichen und den vernünftigen Antrieben entscheidet [5]). Die vollendete Sittlichkeit ist aber nur da, wo die Freiheit selbst zur Natur geworden ist. Die Tugend ist eine bleibende Willensbeschaffenheit, eine durch freie Thätigkeit erworbene Gewöhnung; die Sittlichkeit stammt aus der Sitte, das ἦθος aus dem ἔθος [6]). Fragt man daher, wie die Tugend entstehe, so ist zu antworten: weder von Natur noch durch Unterricht, sondern durch Uebung; denn so gewiss auch die natürliche Anlage die nothwendige Bedingung und das ethische Wissen die naturgemässe Frucht der Tugend ist, so kann doch das eigentliche Wesen derselben, diese bestimmte Willensrichtung, nur durch die fortgesetzte tugendhafte Thätigkeit zu Stande kommen [7]), durch welche das, was zuerst

---

1) S. o. S. 451 ff.

2) Eth. II, 3 (s. A. 7). VI, 5. 1140, b, 22. Metaph. VI, 1. 1025, b, 22.

3) Eth. VI, 5. 1140, b, 22 vgl. V, 1. 1129, a, 13. Metaph. V, 29, Schl.

4) Eth. I, 13 g. E.

5) M. s. ausser dem eben Bemerkten S. 451.

6) S. o. S. 483. 485, 3.

7) Nachdem Arist. Eth. II, 1 (s. o. 485, 3) gezeigt hat, dass man nur durch das Thun des Sittlichen sittlich werde, wirft er c. 3 die Frage auf, ob man sich mit dieser Behauptung nicht in einen Zirkel verwickle, denn um das Sittliche zu thun, müsse man, wie es scheine, schon sittlich sein; und er antwortet darauf: dem sei nicht so; bei einem Kunstwerk genüge es, dass es selbst von einer bestimmten Beschaffenheit sei, τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά

Sache des freien Entschlusses war, zu einer unabänderlichen Bestimmtheit des Charakters wird [1]. Selbst das Verstehen der ethischen Lehren soll nach Aristoteles durch die Uebung im tugendhaften Handeln bedingt sein: wer solche Vorträge hören will, muss bereits zur Tugend gewöhnt sein, der sittlichen Erkenntniss muss der sittliche Wille vorangehen [2]. Die Tugend setzt desswegen immer schon eine gewisse geistige Reife voraus: Kinder und Sklaven haben keine Tugend im strengen Sinn, weil sie keinen oder erst einen unvollkommenen Willen haben, und auch zum Betreiben der Ethik sollen junge Leute nicht taugen, weil sie noch zu wenig moralische Festigkeit besitzen [3].

Alles dieses betrifft indessen erst die Form des sittlichen Handelns, über seinen Inhalt wissen wir noch nichts: die Tugend ist die sittliche Beschaffenheit des Willens, aber welche Beschaffenheit des

---

πως ἔχῃ δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ . . . πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (sc. ἔχειν) τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται. X, 10. 1179, b, 23 (nach dem S. 485, 3 Angeführten): ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μήποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα· οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἷόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ· δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν. Etwas mehr wird Polit. VII, 13. 1338, a, 38 ff. der Belehrung eingeräumt. Auch hier werden als die drei Entstehungsgründe der Tugend φύσις ἔθος λόγος genannt, von dem letzteren aber bemerkt: πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. Erheblich ist aber diese Verschiedenheit nicht. — Dass die sittliche Uebung der Einsicht vorangehen müsse, hatte schon Plato gelehrt (s. 1ste Abth. S. 408 f.), an welchen die eben angeführten aristotelischen Aeusserungen lebhaft erinnern. Aristoteles weicht nur dadurch von ihm ab, dass er die sittliche Tugend überhaupt auf diese Entstehungsweise beschränkt, während jener von dieser gewohnheitsmässigen die höhere Tugend des Philosophen unterschieden hatte.

1) A. a. O. II, 3 (s. vor. Anm.): zur Tugend gehört das βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχειν. Vgl. De mem. c. 2. 452, a, 27: ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος, und das S. 452, 3 Angeführte.

2) Eth. I, 1. 2. 1094, b, 27 ff. 1095, a, 4. VI, 13. 1144, b, 30.

3) A. a. O. I, 1 mit dem Beisatz: διαφέρει δ' οὐθὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός. c. 10. 1100, a, 1. Polit. I, 13. 1260, a, 12 ff. 31.

Willens ist sittlich? Hierauf antwortet Aristoteles zunächst ganz im Allgemeinen: diejenige, durch welche der Mensch nicht allein selbst gut wird, sondern auch seine eigenthümliche Thätigkeit recht verrichtet ¹); genauer jedoch bemerkt er, dass eine richtige Thätigkeit immer die sei, welche das Zuviel und Zuwenig vermeidet, und somit die richtige Mitte einhält ²); fehlerhaft umgekehrt diejenige, welche von dieser Mittellinie nach der einen oder der anderen Seite hin abweicht ³). Wo aber dieses Richtige liege, diess kann nicht blos aus dem Gegenstand unseres Handelns, sondern es muss vor Allem nach unserer eigenen Natur bestimmt werden ⁴); die Aufgabe unserer sittlichen Thätigkeit kann nur die sein, im Verhältniss zur menschlichen Eigenthümlichkeit die richtige Mitte zu treffen, in Gemüthsbewegungen und Handlungen dasjenige Maass nicht zu überschreiten und nicht hinter ihm zurückzubleiben, welches durch die Natur des Handelnden, des Gegenstands und der Verhältnisse angezeigt ist ⁵).

---

1) A. a. O. II, 5: ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ᾖ ἀρετὴ, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν . . . εἰ δὴ τοῦτ᾽ ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ᾽ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ᾽ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

2) A. a. O. 1106, b, 8: εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (. . . ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης) . . . ἡ δ᾽ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική.

3) Ueber die sprachliche Bezeichnung dieses Richtigen und Verfehlten bemerkt Aristoteles, dass nicht selten für das Eine oder das Andere kein eigener Name üblich sei; Eth. II, 7. 1107, b, 1. 7. 30. 1108, a, 5. 16. III, 10. 1115, b, 25. c. 14. 1119, a, 10. IV, 1. 1119, b, 34. c. 10 f. 1125, b, 17. 26. c. 12. 1126, b, 19. c. 13. 1127, a, 14.

4) A. a. O. 1106, a, 26: ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ᾽ ἔλαττον τὸ δ᾽ ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ᾽ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ᾽ ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ᾽ ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἓν καὶ ταὐτὸν πᾶσι, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὃ μήτε πλεονάζει μήτε ἐλλείπει. τοῦτο δ᾽ οὐχ ἓν οὐδὲ ταὐτὸν πᾶσιν. Wenn z. B. in der Nahrung zwei Kotylen wenig und zehen viel seien, so seien sechs zwar das μέσον κατὰ τὸ πρᾶγμα, aber doch könne dieses Maass dem Einen zu viel, dem Andern zu wenig sein. οὕτω δὴ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ᾽ αἱρεῖται, μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς.

5) A. a. O. 1106, b, 16 (nach dem A. 2 Angeführten): λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν [ἀρετήν]· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαῤῥῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ

Dass sich aber auch diese Bestimmung noch sehr im Allgemeinen halte, und dass wir uns nun weiter nach den Mitteln umsehen müssen, die richtige Mitte und ebendamit den richtigen Maasstab für unsere Handlungen (den ὀρθὸς λόγος) zu finden, giebt Aristoteles selbst zu [1]; hier weiss er uns dann aber nur auf die praktische Einsicht zu verweisen, deren Geschäft eben darin besteht, im einzelnen gegebenen Fall das Richtige auszumitteln, und er definirt demnach die Tugend als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche die unserer Natur angemessene Mitte hält, gemäss einer vernünftigen Bestimmung, wie sie der Einsichtige geben wird [2].

Aus diesem Gesichtspunkt behandelt nun Aristoteles die einzelnen Tugenden, ohne dass er es unternähme, sie von einem bestimmten Princip aus abzuleiten. Selbst diejenigen Anknüpfungspunkte für eine solche Ableitung, welche im Bisherigen lagen, hat er nicht benützt. Nachdem er den Begriff der Glückseligkeit untersucht und in der Tugend das wesentliche Mittel zur Glückseligkeit erkannt hatte, konnte er den Versuch machen, die verschiedenen Thätigkeiten zu bestimmen, die zur Erreichung jenes Ziels dienen, und so die Haupttugenden zu finden. Er hat diess jedoch nicht gethan [3], und so bleibt auch uns nur übrig, auf einen strengeren Zusammenhang verzichtend zu berichten, wie er sich über die von ihm aufgezählten Tugenden äussert.

ἐλεῆσαι καὶ ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον, καὶ ἀμφότερα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον .... μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου. Vgl. folg. Anm.

[1] Eth. VI, 1: Man soll, wie früher (II, 5) bemerkt, das μέσον, nicht die ὑπερβολὴ oder ἔλλειψις wählen, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει. Bei Allem ἐστί τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καί τις ἐστὶν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἅς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές ... διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθὲς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.

[2] Ebd. II, 6, Anf.: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

[3] Nach einem kurzen Rückblick auf die bisherigen Erörterungen über die Tugend (III, 8) fährt Arist. III, 9 fort: ἀναλαβόντες δὴ περὶ ἑκάστης [ἀρετῆς], εἴπωμεν τίνες εἰσὶ καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς· ἅμα δ' ἔσται δῆλον καὶ πόσαι εἰσίν. καὶ πρῶτον περὶ ἀνδρείας.

Dass nun für's Erste überhaupt mehrere Tugenden anzunehmen seien, zeigt Aristoteles im Gegensatz gegen Sokrates, welcher sie alle auf die Einsicht zurückgeführt hatte. Wiewohl nämlich die vollendete Tugend, wie auch er zugiebt, ihrem Wesen und Grunde nach Eine ist, und mit der Einsicht alle andern Tugenden gegeben sind¹), so ist doch die natürliche Voraussetzung der Tugend, die sittliche Anlage, in Verschiedenen verschieden; der Wille des Sklaven z. B. ist anderer Art, als der des Freien, der des Weibes und des Kindes anderer Art, als der des gereiften Mannes; ebendamit muss aber auch die sittliche Thätigkeit und die sittliche Aufgabe der Einzelnen verschieden sein, und es wird nicht blos jeder Einzelne die eine Tugend besitzen, die andere noch nicht, sondern es werden auch an jede Menschenklasse eigenthümliche Anforderungen gemacht werden müssen ²). Aristoteles selbst jedoch spricht nur kurz, und nicht in der Ethik, sondern in der Lehre vom Hauswesen, über die Tugenden der einzelnen Menschenklassen; in der Ethik betrachtet er die Tugend in der vollendeten Gestalt, die sie beim Manne hat, wie ihm ja dieser überhaupt allein der vollkommene Mensch ist, und sucht ihre einzelnen Bestandtheile zu beschreiben.

Die Reihe der Tugenden, welche er hiebei aufzählt, eröffnet die Tapferkeit ³). Tapfer ist, wer einen rühmlichen Tod und nahe

---

1) Eth. VI, 13. 1144, b, 31: οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. Nun scheine es freilich, die Tugenden können von einander getrennt sein; οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ᾽ οὔπω εἰληφὼς ἔσται. Dem sei jedoch nicht so: τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ᾽ ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθὸς, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν.

2) S. vor. Anm. und Polit. VI, 13. 1260, a, 10: πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ᾽ ἐνυπάρχει διαφερόντως ... ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαῖον ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς· ὑποληπτέον δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ᾽ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ᾽ ὅσον ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὑτοῦ ἔργον. διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν, ... τῶν δ᾽ ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός u. s. w. Wird hier auch nicht gesagt, dass eine Tugend ohne die anderen vorhanden sein könne, und wird diess andererseits Eth. VI, 13 nur von den physischen Tugenden zugegeben, so wird doch die unvollkommene Tugend des Sklaven oder des Weibes immer auch eine unvollständige, ein theilweiser Besitz der Tugend, ohne die alle in sich fassende Einsicht, und mithin auch der Besitz gewisser Tugenden ohne die andern sein müssen.

3) Eth. III, 9—12.

Todesgefahr nicht fürchtet, oder allgemeiner, wer das, was er soll, um des rechten Zwecks willen in der rechten Weise und zur rechten Zeit aushält oder fürchtet [1]. Die Ausschreitungen, zwischen denen die Tapferkeit in der Mitte steht, sind: einerseits die Unempfindlichkeit und Tollkühnheit, andererseits die Feigheit [2]. Der Tapferkeit verwandt, aber nicht mit ihr zu verwechseln, ist der bürgerliche Muth, derjenige Muth, welcher aus Zwang, aus Zorn, oder aus dem Wunsche, einem Schmerz zu entgehen [3], der, welcher aus Bekanntschaft mit dem anscheinend Furchtbaren oder aus Hoffnung auf einen günstigen Erfolg herrührt [4]. Als zweite Tugend folgt die Selbstbeherrschung [5], deren Begriff aber Aristoteles auf die Einhaltung des richtigen Maasses in den Genüssen des Tastsinns, in der Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebs, beschränkt; hierauf die Freigebigkeit [6], als die richtige Mitte zwischen Geiz und

---

1) c. 9. 1115, a, 33: ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεὴς καὶ ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγυια ὄντα. c. 10. 1115, b, 17: ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαῤῥῶν, ἀνδρεῖος· κατ' ἀξίαν γὰρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος ... καλοῦ δὴ ἕνεκα ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν. Vgl. Rhet. I, 9. 1366, b, 11.

2) C. 10. 1115, b, 24 ff.

3) Wie beim Selbstmord, welchen daher Arist. als ein Zeichen von Feigheit behandelt; III, 11. 1116, a, 12 vgl. IX, 4. 1166, b, 11.

4) C. 11 (wo aber 1117, b, 20 die Worte ἢ καὶ zu streichen sind). Der wahren Tapferkeit steht unter diesen die πολιτικὴ ἀνδρεία am Nächsten (1116, a, 27), ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται· δι' αἰδῶ γὰρ καὶ διὰ καλοῦ ὄρεξιν (τιμῆς γάρ) καὶ φυγὴν ὀνείδους αἰσχροῦ ὄντος. Aber doch unterscheidet Aristoteles beide, weil bei der πολιτικὴ ἀνδρεία immerhin die Heteronomie stattfindet, dass die tapfere That nicht um ihrer selbst willen gethan wird.

5) Σωφροσύνη, c. 13—15, im Gegensatz zur ἀκολασία und zu einer Unempfindlichkeit, die keinen besonderen Namen habe, weil sie unter Menschen nicht vorkomme (c. 14. 1119, a, 9 vgl. VII, 11, Anf. — bei den Asceten der späteren Zeit hätte Aristoteles vielleicht diesen Fehler gefunden, von dem er sagt: εἰ δέ τῳ μηθέν ἐστιν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἑτέρου, πόῤῥω ἂν εἴη τοῦ ἄνθρωπος εἶναι); vgl. VII, 8. 1150, a, 19 ff. und was später aus B. VII über die ἐγκράτεια und ἀκρασία auszuführen sein wird. Rhet. a. a. O. Z. 13. Wenn A. diese Erörterung mit den Worten eröffnet: μετὰ δὲ ταύτην (die Tapferkeit) περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί, so bezieht sich diess auf die platonische Tugendlehre; er selbst hat keinen Grund, die Tapferkeit in anderem Sinn, als die ethische Tugend überhaupt, dem vernunftlosen Seelentheil zuzuschreiben.

6) Oder richtiger: die Liberalität, die ἐλευθεριότης.

Verschwendung 1), das sittliche, des freien Mannes würdige Verhalten im Geben und Nehmen äusserer Güter 2), nebst der verwandten Tugend der Grossartigkeit im Aufwand 3). Ferner die Seelengrösse 4), bei deren Schilderung dem Philosophen vielleicht sein grosser Zögling vorgeschwebt hat, die Ehrliebe 5), die Sanftmuth 6), die geselligen Tugenden 7) der Liebenswürdigkeit 8), Schlicht-

---

1) Ἀνελευθερία und ἀσωτία. Der schlimmere und unheilbarere unter diesen Fehlern ist der Geiz Eth. IV, 3. 1121, a, 19 ff.

2) Eth. IV, 1—3. In welchem edeln Geist Aristoteles diesen Gegenstand behandelt, zeigt u. A. c. 2, Anf.: αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα. καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τοῦ καλοῦ ἕνεκα καὶ ὀρθῶς . . . καὶ ταῦτα ἡδέως ἢ ἀλύπως· τὸ γὰρ κατ' ἀρετὴν ἡδὺ ἢ ἄλυπον, ἥκιστα δὲ λυπηρόν. ὁ δὲ διδοὺς οἷς μὴ δεῖ, ἢ μὴ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ἀλλὰ διά τιν' ἄλλην αἰτίαν, οὐκ ἐλευθέριος ἀλλ' ἄλλος τις ῥηθήσεται. οὐδ' ὁ λυπηρῶς· μᾶλλον γὰρ ἕλοιτ' ἂν τὰ χρήματα τῆς καλῆς πράξεως, τοῦτο δ' οὐκ ἐλευθερίου.

3) Die μεγαλοπρέπεια, a. a. O. c. 4—6, welche 1122, a, 23 mit den Worten ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη definirt wird; sie steht in der Mitte zwischen der μικροπρέπεια auf der einen, der βαναυσία und ἀπειροκαλία auf der andern Seite. Von der ἐλευθεριότης unterscheidet sie sich dadurch, dass es ihr nicht blos um gute und anständige, sondern zugleich um grossartige Verwendung des Geldes zu thun ist (IV, 4. 1122, b, 10 ff. wo aber Z. 18 mit Cod. L^b M^b zu lesen sein wird: καὶ ἔστιν ἔργου μεγαλοπρέπεια ἀρετὴ ἐν μεγέθει „die Grossartigkeit des Werkes besteht in einer im Grossen sich darstellenden Trefflichkeit,“ und Z. 12: ἐν τούτοις δὲ τὸ μέγα τοῦ μεγαλοπρεποῦς οἷον μέγεθος „das Grosse hierin ist es, was die Grösse in der Grossartigkeit bildet“ — οἷον μέγεθος, weil der vom Räumlichen hergenommene Ausdruck doch nur uneigentlich auf's Sittliche angewandt wird; noch bequemer wäre es aber, die Worte οἷον μέγ. zu streichen: Grösse hierin ist Sache des μεγαλοπρεπής). Rhet. I, 9. 1366, b, 18.

4) Μεγαλοψυχία, als Mittleres zwischen Kleinmüthigkeit (μικροψυχία) und Aufgeblasenheit (χαυνότης) IV, 7—9. Rhet. a. a. O. Μεγαλόψυχος ist (1123, b, 2) ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν, diese Tugend setzt daher immer wirkliche Trefflichkeit voraus.

5) Diese Tugend wird Eth. IV, 10 als die Mitte zwischen φιλοτιμία und ἀφιλοτιμία beschrieben, welche sich zur μεγαλοψυχία verhalte, wie die ἐλευθεριότης zur μεγαλοπρέπεια, für die es aber keine eigene Bezeichnung gebe.

6) Die μεσότης περὶ ὀργάς, IV, 11. Arist. nennt diese Tugend πρᾳότης, die entsprechenden Fehler ὀργιλότης und ἀοργησία, bemerkt aber dabei, alle diese Bezeichnungen seien erst von ihm hiefür ausgeprägt. Ein πρᾶος ist demnach ihm zufolge ὁ ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον. Ebd. über den ἀκρόχολος und den χαλεπός.

7) Welche Arist. selbst IV, 14, Schl. als solche zusammenfasst.

8) Um mit diesem Wort die anonyme Tugend zu bezeichnen, welche Eth. IV, 12 einerseits der Gefallsucht und Schmeichelei, andererseits der Ungesel-

heit 1), Heiterkeit 2) im Umgang; wozu noch die Temperamentstugenden 3) der Schamhaftigkeit 4) und der Nemesis 5) hinzukommen 6).

Am Ausführlichsten handelt aber Aristoteles von der Gerechtigkeit, welcher er das ganze fünfte Buch seiner Ethik gewidmet hat 7): bei der engen Verbindung, in welcher die Ethik mit der Politik steht, musste der Tugend besondere Beachtung geschenkt werden, auf welcher die Erhaltung des Gemeinwesens am Unmittelbarsten beruht. Den Begriff der Gerechtigkeit fasst er aber hier nicht in dem weiteren Sinn, in welchem sie die gesammte auf's menschliche Gemeinleben bezügliche Tugend 8) bezeichnet, sondern er versteht dar-

---

ligkeit und Unverträglichkeit entgegengesetzt, und durch das ὁμιλεῖν ὡς δεῖ beschrieben wird, den geselligen Takt. Arist. bemerkt dort, sie gleiche am Meisten der φιλία, unterscheide sich aber von ihr dadurch, dass sie nicht auf Neigung oder Abneigung gegen bestimmte Personen beruhe. Eud. III, 7. 1233, b, 29 wird sie ohne Weiteres φιλία genannt.

1) Die gleichfalls anonyme Mitte zwischen der Aufschneiderei (ἀλαζονεία) und der Selbstverkleinerung (εἰρωνεία, deren Extrem beim βαυκοπανοῦργος), IV, 13.

2) Εὐτραπελία oder ἐπιδεξιότης (IV, 14); Gegensätze: βωμολοχία und ἀγριότης. Auch hier handelt es sich um den geselligen Takt (vgl. 1128, b, 31: ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ), aber in der bestimmten Beziehung auf Erheiterung der Gesellschaft.

3) Μεσότητες ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη (II, 7. 1108, a, 30), wofür Eud. III, 7, Anf. μεσότητες παθητικαὶ sagt.

4) Oder vielleicht besser: Verschämtheit, αἰδώς. M. s. darüber Eth. IV, 15. II, 7 (s. o. 485, 6). Der Schamhafte steht nach diesen Stellen in der Mitte zwischen dem Schaamlosen und dem Blöden (καταπλὴξ); eine Tugend im eigentlichen Sinn soll aber die Schamhaftigkeit nicht sein, sondern mehr ein löblicher Affekt, der sich nur für's jugendliche Alter schicke, denn der gereifte Mann solle nichts thun, dessen er sich zu schämen hätte.

5) Diese aber nur II, 7. 1108, a, 35 ff., wo sie als μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας beschrieben wird; sie bezieht sich auf Freude und Schmerz über das, was Anderen widerfährt, und besteht in dem λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εὖ πράττουσιν.

6) Ebendahin rechnet Eud. III, 7 auch noch die φιλία, σεμνότης, ἀλήθεια und ἁπλότης, εὐτραπελία.

7) M. vgl. über dieselbe: H. Fechner Ueber den Gerechtigkeitsbegriff d. Arist. (Lpz. 1855) S. 27—56. Hildenbrand Gesch. u. System d. Rechts- und Staatsphilosophie I, 281—331, der auch weitere Literatur giebt. Prantl in Bluntschli's Staatswörterbuch I, 351 ff.

8) Τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ — die ἀρετὴ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον, von der gesagt wird, sie sei οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετὴ, οὐδ' ἡ ἐναντία ἀδικία μέρος κακίας ἀλλ'

unter in engerer Bedeutung diejenige Tugend, welche sich auf die Vertheilung von Gütern bezieht, das Einhalten der richtigen Mitte[1]) oder des richtigen Verhältnisses in der Zutheilung von Vortheilen und Nachtheilen[2]). Dieses Verhältniss wird aber verschiedener Art sein, je nachdem es sich um die Vertheilung bürgerlicher Vortheile und gemeinsamen Besitzes an die Einzelnen handelt, mit welcher es die austheilende Gerechtigkeit, oder um die Aufhebung und Verhinderung von Rechtsverletzungen, mit welcher es die ausgleichende Gerechtigkeit zu thun hat[3]). In beiden Fällen hat die Vertheilung der Güter nach dem Gesetz der Gleichheit zu erfolgen[4]); aber dieses Gesetz selbst verlangt in dem ersten Falle, dass nicht Jeder gleich viel erhalte, sondern Jeder so viel als er verdient; die Vertheilung geschieht daher hier nach einer geometrischen Proportion: wie sich die Würdigkeit des A zu der des B verhält, so verhält sich das, was A an Ehre oder Vortheilen erhält, zu dem, was

---

ὅλη κακία . . . ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον, ἡ δὲ τῆς κακίας (Eth. V, 3. 1129, b, 17. 25 ff. 1130, a, 8. c. 5. 1130, b, 18).

1) Denn diese ist auch hier, wie bei jeder Tugend, der höchste Maasstab; vgl. Eth. V, 6, Anf.: ἐπεὶ δ' ὅ τ' ἄδικος ἄνισος καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, δῆλον ὅτι καὶ μέσον τί ἐστι τοῦ ἀνίσου· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον . . . εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον. c. 9, Anf.

2) Als das Unterscheidende der ἀδικία in diesem engeren Sinn wird c. 4 das πλεονεκτεῖν, und zwar περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους bezeichnet; sie besteht (c. 10. 1134, a, 33) in dem πλέον αὐτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἁπλῶς κακῶν. Von der Gerechtigkeit dagegen heisst es c. 9. 1134, a, 1: καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὐτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον. Sie ist (Rhet. I, 9. 1366, b, 9) ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσιν. Recht und Gerechtigkeit finden daher ihre Stelle nur unter solchen Wesen, für die es ein Zuviel und Zuwenig im Besitze der Güter giebt, wie für die Menschen, nicht bei denen, welche darin auf kein Maass beschränkt sind, wie die Götter, und nicht bei denen, welche, wie die unheilbar Schlechten, keines Besitzes von Gütern fähig sind; Eth. V, 13. 1137, a, 26.

3) Wir würden genauer sagen: je nachdem es sich um das öffentliche oder das Privatrecht handelt.

4) Das δίκαιον in diesem Sinn wird dem ἴσον, das ἄδικον dem ἄνισον gleichgesetzt, wogegen im weiteren Sinn jenes mit dem νόμιμον, dieses mit dem παράνομον zusammenfällt (V, 5 wozu, den Text betreffend, TRENDELENBURG Hist. Beitr. II, 357 ff. BRANDIS S. 1421 f. z. vgl.).

B erhält 1). In dem anderen Falle dagegen, bei der Ausgleichung der Störungen, welche eine Rechtsverletzung hervorgebracht hat, und bei Verträgen, kommt die persönliche Würdigkeit des Einzelnen nicht in Betracht: Jeder, der Unrecht gethan hat, hat so viel Nachtheil zu erleiden, als er sich unrechtmässigen Vortheil angemasst hat, es wird ihm von seinem Gewinn so viel entzogen, als der Verlust dessen beträgt, der das Unrecht erlitten hat 2). Ebenso fragt man bei Kauf und Verkauf, Anlehen, Vermiethung u. s. w. nur nach dem Werth der Sache. Hier gilt daher die Regel der arithmetischen Gleichheit: dem, welcher zu viel hat, wird so viel genommen, dass beide Theile sich gleich stehen 3). Bei Tauschverträgen besteht diese

---

1) Auf diese Bestimmungen weist Pol. III, 9. 1280, a, 16 zurück. Das Gleiche liesse sich übrigens auch umgekehrt von der Vertheilung der öffentlichen Lasten sagen: auch hier hat Jeder den seiner Leistungsfähigkeit entsprechenden Theil zu übernehmen. Indessen berührt Arist. diesen Punkt nicht, er müsste denn Eth. V, 7. 1131, b, 20 bei dem ἔλαττον und μεῖζον κακὸν daran denken.

2) Unter dem Vortheil oder Gewinn (κέρδος) und dem Nachtheil oder Verlust (ζημία) will aber Arist. in diesem Zusammenhang, wie er Eth. V, 7. 1132, a, 10 bemerkt, nicht blos das verstanden wissen, was man gewöhnlich so nennt; weil er vielmehr unter dem Begriff der ausgleichenden Gerechtigkeit mit der Strafrechtspflege auch die bürgerliche und mit beiden das Vertragsrecht zusammenfasst, muss er, um so Verschiedenartiges unter gemeinsame Ausdrücke zu bringen, die herkömmliche Bedeutung der Worte erweitern, und so stellt er denn alles Unrecht, was Jemand zufügt, mit unter das κέρδος, alles, was Jemand erleidet, unter die ζημία.

3) A. a. O. c. 5—7, wo u. A. c. 5. 1130, b, 30: τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας, ... ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἑκούσιά ἐστι τὰ δ' ἀκούσια, ἑκούσια μὲν τὰ τοιάδε οἷον πρᾶσις, ὠνὴ, δανεισμὸς, ἐγγύη, χρῆσις, παρακαταθήκη, μίσθωσις· ἑκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἑκούσιος. τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα, οἷον κλοπὴ, μοιχεία, φαρμακεία, προαγωγεία, δουλαπατία, δολοφονία, ψευδομαρτυρία, τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία, δεσμὸς, θάνατος, ἁρπαγὴ, πήρωσις, κακηγορία, προπηλακισμός. c. 6. 1131, b, 27: τὸ μὲν γὰρ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν ἀεὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐστὶ τὴν εἰρημένην· καὶ γὰρ ἀπὸ χρημάτων κοινῶν ἐὰν γίγνηται ἡ διανομὴ, ἔσται κατὰ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὰ εἰςενεχθέντα· καὶ τὸ ἄδικον τὸ ἀντικείμενον τῷ δικαίῳ τούτῳ παρὰ τὸ ἀνάλογόν ἐστιν. τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικήν. οὐθὲν γὰρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικὴς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ . . . ἀλλὰ πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος u. s. w. Die ἰσότης γεωμετρικὴ hatte schon Plato (Gorg. 508, A) der πλεονεξία entgegengesetzt.

Gleichheit in der Gleichheit des Werthes [1]; der allgemeine Werthmesser ist eigentlich das Bedürfniss, von dem aller Tausch ausgeht, das Zeichen, durch welches das Bedürfniss dargestellt wird, ist das Geld [2]. Die Gerechtigkeit besteht nun eben darin, dass diese Verhältnisse richtig behandelt werden, die Ungerechtigkeit in dem entgegengesetzten Verfahren: die Gerechtigkeit fordert, dass man sich selbst nicht mehr Vortheile und nicht weniger Nachtheile, dem Andern nicht mehr Nachtheile und nicht weniger Vortheile zukommen lasse, als jedem von beiden gebühren, ungerecht ist es, wenn man das Gegentheil thut [1]; ein gerechter oder ungerechter Mensch ist derjenige, dessen Wollen auf die eine oder die andere Handlungsweise gerichtet ist. Dieses beides nämlich fällt nicht schlechthin zusammen: man kann das Ungerechte thun, ohne doch ungerecht zu handeln [2], und man kann ungerecht handeln, ohne desshalb schon ungerecht zu sein [3]; wesshalb Aristoteles zwischen Beschädigung, Unrecht und Ungerechtigkeit unterscheidet [4].

---

[1] Nachdem Aristoteles a. a. O. in der angegebenen Weise sowohl über die austheilende als über die ausgleichende Gerechtigkeit gesprochen hat, kommt er c. 8 auf die Ansicht, dass die Gerechtigkeit in der Wiedervergeltung bestehe (denn diess bedeutet das ἀντιπεπονθός hier jedenfalls, gesetzt auch die Pythagoreer hätten durch irgend eine Künstelei die Wiedervergeltung zugleich dem umgekehrten Verhältniss, dem ἀντιπεπονθὸς im mathematischen Sinn, gleichgesetzt). Er verwirft diese Bestimmung, sofern sie von der Gerechtigkeit überhaupt gelten soll, da sie weder auf die austheilende noch auch strenggenommen auf die strafende Gerechtigkeit passe; nur die κοινωνίαι ἀλλακτικαὶ beruhen auf dem ἀντιπεπονθὸς, welches aber hier nicht κατ' ἰσότητα, sondern κατ' ἀναλογίαν eintrete; τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις (1132, b, 31 ff.): nicht dieselben, sondern verschiedene aber dem Werth nach gleiche Gegenstände werden gegen einander umgetauscht, und die Norm für jedes solche Tauschgeschäft liegt in der Formel: wie sich die Waare des Einen zu der des Andern verhält, so hat sich das, was Jener bekommt, zu dem, was dieser bekommt, zu verhalten. Vgl. IX, 1, Anf. Offenbar wird aber hiemit die frühere Behauptung, dass die ausgleichende Gerechtigkeit nach arithmetischer Proportion verfahre, für diese ganze Klasse von Rechtsgeschäften thatsächlich aufgegeben. Auch hinsichtlich der Strafgerechtigkeit passt sie aber nicht, denn auch hier findet eine geometrische Proportion statt: wie sich die That des A zu der des B verhält, so verhält sich die Behandlung, welche A erleidet, zu der, welche B erleidet. Nur der Schadenersatz wird einfach nach arithmetischer Gleichheit, ja auch dieser gewöhnlich nur nach der Werthgleichheit, also bereits nach einer blossen Analogie bestimmt; dass Aristoteles zwischen Schadenersatz und Strafe nicht unterscheidet, und die Strafe (von der uns allerdings auch noch anderweitige Zwecke vorkommen werden) hier nur als einen den unrechtmässigen Gewinn des Verbrechers ausgleichenden Verlust behandelt, ist einer von den Mängeln seiner Rechtslehre. Ueber andere Schwächen derselben, unter denen das obenansteht, dass es hier überhaupt an einer schärferen Fassung des Rechtsbegriffs und an einer wissenschaftlichen Ableitung der natürlichen Rechte aus dem Wesen der freien Persönlichkeit fehlt, s. m. Hildenbrand a. a. O. S. 293 ff.

[2] A. a. O. 1133, a, 19: πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγή· ἐφ' ὃ τὸ νόμισμ' ἐλήλυθε καὶ γίνεταί πως μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ . . . δεῖ ἄρα ἑνί τινι πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει . . . οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην, daher auch der Name νόμισμα von νόμος. Vgl. b, 10 ff. IX, 1. 1164, a, 1. Weiter s. m. über das Geld Polit. I, 9. 1257, a, 31 ff.

Weiter kommt für die Beurtheilung dessen, was gerecht ist, der Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Rechtsverhältnisse, des natürlichen und des gesetzlichen Rechts in Betracht.

---

[1] S. o. 496, 2 und a. a. O. c. 9. 1134, a, 6. Weil die Gerechtigkeit so in der Wahrung des Rechts Anderer besteht, wird sie ein ἀλλότριον ἀγαθὸν genannt c. 3. 1130, a, 3. c. 10. 1134, b, 2.

[2] Eth. V, 10. 1135, a, 15: ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ, ὅταν ἑκών τις αὐτὰ πράττῃ· ὅταν δ' ἄκων, οὔτ' ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός ... ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὥρισται τῷ ἑκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ ... ὥστ' ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ' οὔπω ἐὰν μὴ τὸ ἑκούσιον προςῇ.

[3] Schon c. 9 (s. o. 496, 2) war der δίκαιος als πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου definirt; c. 10, Anf. wird gefragt: ἐπεὶ δ' ἔστιν ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι, ὁ ποῖα ἀδικήματα ἀδικῶν ἤδη ἄδικός ἐστιν ἑκάστην ἀδικίαν, οἷον κλέπτης ἢ μοιχὸς ἢ λῃστής; und es wird geantwortet, wenn Jemand z. B. einen Ehebruch nur aus Leidenschaft, nicht διὰ προαιρέσεως ἀρχὴν begehe, so sei zu sagen: ἀδικεῖ μὲν οὖν, ἄδικος δ' οὐκ ἔστιν, οἷον οὐδὲ κλέπτης, ἔκλεψε δὲ, οὐδὲ μοιχὸς, ἐμοίχευσε δέ. Vgl. folg. Anm. und S. 452, 3.

[4] A. a. O. 1135, b, 11, nachdem alle Handlungen in freiwillige und unfreiwillige und die ersteren wieder in vorsätzliche und unvorsätzliche getheilt sind (s. o. 452 f.): τριῶν δὴ οὐσῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις, (die βλάβη hatte schon Plato in einer Stelle, die Aristoteles hier vielleicht vor Augen hat, Gess. IX, 861, E, vom ἀδίκημα unterschieden, vgl. 1ste Abth. 543, 3) τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἁμαρτήματά ἐστιν (oder genauer, Z. 16, theils ἀτυχήματα theils ἁμαρτήματα, ἁμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν) ... ὅταν δὲ εἰδὼς μὲν, μὴ προβουλεύσας δὲ, ἀδίκημα (Rechtsverletzung aus Affekt, wie Zorn u. dgl.) ... ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός ... ὁμοίως δὲ καὶ δίκαιος, ὅταν προελόμενος δικαιοπραγῇ· δικαιοπραγεῖ δὲ, ἂν μόνον ἑκὼν πράττῃ. Auch die Unfreiwilligkeit soll aber nur solches entschuldigen, ὅσα μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἁμαρτάνουσι, nicht das Unrecht, was in einer durch strafbaren Affekt bewirkten Besinnungslosigkeit begangen wird.

Ein Rechtsverhältniss im vollen Sinn findet nur unter Gleichen und Freien statt [1]); und ebendadurch unterscheidet sich das politische Recht von dem väterlichen, dem häuslichen und dem Herrenrecht [2]). Das politische Recht seinerseits hat zwei Bestandtheile: das natürliche Recht, welches für alle Menschen in gleicher Weise verbindlich ist, und das gesetzliche, auf willkührlicher Satzung beruhende, oder auf besondere Fälle und Verhältnisse bezügliche; denn wie ungleich und veränderlich auch alle menschliche Einrichtungen sein mögen, so darf man doch darum ein natürliches Recht nicht läugnen, da die Möglichkeit einer Abweichung vom Naturgemässen dieses selbst nicht aufhebt [4]). Gerade im natürlichen Recht liegt vielmehr die einzige Abhülfe für die Mängel, welche auch dem besten Gesetz desshalb anhaften, weil das Gesetz mit seinen allgemeinen Bestimmungen nur die Regel, nicht aber die Ausnahmsfälle in's Auge fassen kann [5]). Tritt ein solcher Ausnahmsfall ein, so wird es nöthig,

---

1) C. 10. 1134, a, 25: τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δέ ἐστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν. Wo diese Bedingungen fehlen, ist nicht das πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ τὶ δίκαιον (eine besondere Art des Rechts, im Unterschied von dem ἁπλῶς δίκαιον) καὶ καθ' ὁμοιότητα. Jenes ist (b, 13) immer κατὰ νόμον καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος· οὗτοι δ' ἦσαν ἐν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι.

2) A. a. O. 1134, b, 8: τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸν τούτοις ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς· τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ μὴ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὑτοῦ ... διὸ μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

3) A. a. O. 1134, b, 18: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικὸν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται διαφέρει, ... ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθέκαστα νομοθετοῦσιν. Vgl. c. 12. 1136, b, 33. Das natürliche Recht ist ein allgemeines ungeschriebenes Gesetz (νόμος κοινὸς, ἄγραφος), das positive (νόμος ἴδιος) wird im Unterschied hievon als das geschriebene Gesetz bezeichnet (Rhet. I, 10. 1368, b, 7 vgl. c. 14. 1375, a, 16. c. 15. 1375, a, 27. 1376, b, 23. Eth. N. VIII, 15. 1162, b, 21), genauer jedoch werden auch in ihm geschriebene und ungeschriebene (der Sitte und Gewohnheit angehörige) Bestandtheile unterschieden Rhet. I, 13. 1373, b, 4 vgl. Eth. N. X, 10. 1180, a, 35.

4) Eth. V, 10. 1134, b, 24 ff. vgl. Rhet. I, 13. 1373, b, 6 ff., wo sich Arist. für das φύσει κοινὸν δίκαιον unter Anführung bekannter sophokleïscher und empedokleïscher Verse auf die allgemeine Uebereinstimmung beruft.

5) Aehnlich schon Plato; s. 1ste Abth. S. 579, 2.

zur Wahrung des natürlichen Rechts vom Gesetz abzugehen. Diese Berichtigung des positiven Rechts durch das Naturrecht ist die Billigkeit [1]. Einige andere Fragen, zu welchen die Untersuchung über die Gerechtigkeit unserem Philosophen Anlass giebt [2], müssen wir hier um so mehr übergehen, da bei denselben kein reines Ergebniss zu Tage kommt.

---

[1] Eth. V, 14, wo u. A. 1137, b, 11: τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. Und nachdem das Obige ausgeführt ist, Z. 24: διὸ δίκαιον μέν ἐστι καὶ βέλτιον τοῦ τινὸς δικαίου (hierüber S. 500, 1), οὐ τοῦ ἁπλῶς δὲ (was hier, wie Polit. III, 6. 1279, a, 18, und auch Eth. V, 10. 1134, a, 25, = φυσικὸν δίκαιον) ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἁπλῶς (hiefür könnte man παρὰ τὸ ἁπλ. vermuthen, doch lassen sich die Worte auch erklären, wenn man zu ihnen nicht διὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, sondern διὰ τὸ ἁπλῶς ὁρίσασθαι oder Aehnliches ergänzt) ἁμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Der ἐπιεικὴς ist demnach (Z. 35) ὁ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος u. s. w., und die ἐπιείκεια ist δικαιοσύνη τις καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις.

[2] Ob es möglich sei, freiwillig Unrecht zu leiden und sich selbst Unrecht zu thun, und ob bei einer ungerechten Vertheilung der Vertheilende oder der Empfänger das Unrecht begehe. Arist. beschäftigt sich mit diesen Fragen Eth. V, c. 11. 12 und 15. Was ihn an ihrer befriedigenden Beantwortung verhindert, ist theils die Beschränkung der Ungerechtigkeit auf die πλεονεξία, theils der weitere damit zusammenhängende Mangel, dass er zwischen den veräusserlichen Rechten, hinsichtlich deren das *volenti non fit injuria* gilt, und den unveräusserlichen, und ebenso zwischen der civilrechtlichen und der strafrechtlichen Seite der Rechtsverletzungen nicht bestimmter unterscheidet. Von einem Theil dieser Erörterungen hat man übrigens bezweifelt, ob sie von Aristoteles herrühren. Kap. 15 ist nämlich der Untersuchung von der Gerechtigkeit in einer Art angehängt, wie diess von Aristoteles selbst unmöglich geschehen sein kann. Spengel (Abh. d. Bair. Akad. philos.-philol. Kl. III, 470) will desshalb c. 14 zu c. 10 versetzen; was aber theils an sich kaum angeht, theils auch nicht ausreichen würde, denn c. 13 stände dann immer noch störend zwischen c. 12 und 15. Fischer (De Eth. Nicom. u. s. w. S. 13 ff.) und Fritzsche (Ethica Eudemi 117. 120 ff.) halten c. 15 für ein Bruchstück aus dem 4ten Buch der eudemischen Ethik. Brandis S. 1438 f. will uns zwischen dieser und anderen Möglichkeiten (dass es z. B. eine vorläufige aristotelische Aufzeichnung sei) die Wahl lassen. Mir scheinen alle Schwierigkeiten zu verschwinden, wenn wir c. 15, mit Ausnahme des letzten Sätzchens, zwischen c. 12 und 13 stellen. Dass die Frage, die es bespricht, schon vorher erledigt sei, ist nicht richtig: c. 11 war untersucht worden, ob das, was man freiwillig leidet, hier, ob das, was man sich selbst zufügt, ein Unrecht sein könne. Diese Untersuchung wird c. 12, Auf. ausdrücklich noch in Aussicht gestellt, und sie wird c. 15 zwar nicht besser, aber auch nicht schlechter geführt, als die verwandten c. 11. 12.

Durch diese Erörterungen über die hauptsächlichsten Tugenden wird nun die frühere allgemeine Bestimmung über das Wesen der Tugend bestätigt. Bei ihnen allen handelt es sich um das Einhalten der richtigen Mitte zwischen zwei Fehlern. Aber worin besteht diese richtige Mitte? Dafür hat uns der Philosoph weder in der vorangegangenen allgemeinen Untersuchung noch bei der Darstellung der einzelnen Tugenden einen sicheren Maasstab an die Hand gegeben. Dort verweist er uns auf die Einsicht, die uns das Rechte finden lehre [1], hier lässt er die richtige Mitte durch den Gegensatz gegen die fehlerhaften Einseitigkeiten an's Licht treten; aber welche Handlungsweise fehlerhaft sei, darüber wird schliesslich doch wieder nur der Einsichtige, und nur nach Maassgabe der Vorstellung entscheiden können, welche er sich über die richtige Mitte gebildet hat. Alle ethische Maassbestimmung also, und mit ihr alle ethische Tugend, ist durch die Einsicht bedingt. Auch für das Verständniss der ethischen Tugend wird sich daher die Frage nach dem Wesen der Einsicht nicht umgehen lassen; und so beschäftigt sich denn Aristoteles im sechsten Buch seiner Ethik mit demselben, indem er es durch Vergleichung mit verwandten Eigenschaften erläutert und die praktische Bedeutung der Einsicht auseinandersetzt [2]. Zu dem Ende unterscheidet er zunächst, wie wir bereits wissen, eine doppelte Vernunftthätigkeit, die theoretische und die praktische, diejenige, welche sich auf das Nothwendige, und die, welche sich auf das willkührlich Bestimmbare bezieht [1]. Indem er sodann weiter das Verhältniss der Begriffe: Vernunft, Wissen, Weisheit, Einsicht und Kunst untersucht [2], kommt er zu dem Ergebniss: alles Wissen beziehe

---

[1] S. o. 491, 2.

[2] Gewöhnlich giebt man dem Abschnitt über die dianoëtischen Tugenden eine selbständigere Bedeutung. Die Ethik, glaubt man, solle alle Tugenden überhaupt darstellen; diese seien theils ethische, theils dianoëtische; von jenen handle B. II—V, von diesen B. VI. Mag aber auch vielleicht schon Eudemus (nach Eth. Eud. II, 1. 1220, a, 4—15) seinen Gegenstand so behandelt haben, so scheint doch die Absicht des Aristoteles eine andere zu sein. Die Ethik ist bei ihm nur ein Theil der Politik (s. o. 468 f. 127, 2), von der sie bei Eudemus (I, 8. 1218, b, 13) als eigene Wissenschaft unterschieden wird; ihr Endzweck soll (s. o. 123, 4) nicht in der γνῶσις, sondern in der πρᾶξις liegen (Eth. Eud. I, 1. 1214, a, 10 hat dafür: nicht blos im Erkennen, sondern auch im Handeln), und ebendesshalb ihr Verständniss durch Lebenserfahrung und Charakterbildung bedingt sein (Eth. N. I, 1. 1095, a, 2 ff. s. o. 489, 2. 3). Dieser praktischen Abzweckung der Ethik würde es (wie diess nach M. Mor. I, 35. 1197, b, 27 schon in der älteren peripatetischen Schule eingewendet worden zu sein scheint, hier aber ungenügend widerlegt wird) nicht entsprechen, sich mit der Erkenntnissthätigkeit um ihrer selbst willen, und abgesehen von ihrer Bedeutung für's menschliche Handeln, zu beschäftigen, was auch nach VI, 7. 1141, a, 28 nicht Sache der Politik sein kann. Die Darstellung unseres 6ten Buchs wäre auch wirklich, wenn sie eine vollständige Beschreibung der dia-

---

noëtischen Tugend sein wollte, sehr ungenügend. Gerade über die höchsten Thätigkeiten des erkennenden Geistes äussert sie sich am Kürzesten. Dagegen wird man ihre Haltung vollkommen begreifen, wenn man annimmt, ihr eigentlicher Zweck liege in der Untersuchung über die φρόνησις, und der andern dianoëtischen Tugenden werde hier nur desshalb erwähnt, um das Gebiet der φρόνησις gegen das ihrige abzugrenzen, und das Eigenthümliche derselben an ihrem Gegensatz gegen jene klar zu machen. Von der φρόνησις aber hat Aristoteles, wie er c. 1 (s. o. 491, 3) selbst sagt, desswegen zu reden, weil er die ethische Tugend als ein dem ὀρθὸς λόγος entsprechendes, durch das Urtheil des φρόνιμος zu bestimmendes Verhalten definirt hat, weil mithin diese Erörterung zur vollständigen Darstellung der ethischen Tugend selbst gehörte. Vgl. in dieser Beziehung auch VI, 13 (oben 492, 1). X, 8. 1178, a, 16: συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.

[1] S. S. 450, 1. 3.

[2] Eth. VI, 3, Anf.: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις (was hier in Ermanglung eines bezeichnenderen Worts mit „Einsicht“ übersetzt wird), σοφία, νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. Ob Aristoteles diese sämmtlichen fünf Stücke oder nur einige derselben als Tugenden betrachtet wissen will, ist bei unserer Ansicht über den Zweck der vorliegenden Erörterung ziemlich unerheblich. Indessen kann ich der Ansicht von Prantl (Ueber die dianoëtischen Tugenden d. nikom. Ethik. Münch. 1852) nicht beitreten, der nur die σοφία und die φρόνησις als dianoëtische Tugenden gelten lassen will, jene als Tugend des λόγον ἔχον, insofern es auf das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gerichtet sei, diese, nebst den ihr untergeordneten (der εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη, δεινότης), sofern es auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν gehe; vom νοῦς dagegen sagt er, bei ihm, als dem Unmittelbaren, sei noch gar keine Rede von Tugend, von der ἐπιστήμη und τέχνη, sie seien keine Tugenden, aber es gebe eine ἀρετὴ ἐπιστήμης, die σοφία, und eine ἀρετὴ τέχνης, in höchster Instanz gleichfalls die σοφία. Und die letztere heisst allerdings c. 7. 1141, a, 12 ἀρετὴ τέχνης, aber nur um den unbestimmteren Sprachgebrauch, wornach σοφία für jede, auch die künstlerische Meisterschaft steht, von dem bestimmteren auszuscheiden, nach welchem sie eine besondere dianoëtische Vollkommenheit, die in der Erkenntniss des Nothwendigen sich bewährende, bezeichnet. In dieser engeren Bedeutung genommen ist die Weisheit nicht ἀρετὴ τέχνης, denn die τέχνη hat es ja gerade mit dem ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν zu thun. Auch abgesehen hievon scheint mir aber Prantl's Ansicht

sich auf ein Nothwendiges, welches in demselben durch vermitteltes Denken, oder mit anderen Worten, durch Beweisführung erkannt werde 1); demselben Gebiet gehöre die Vernunft (νοῦς) im engeren Sinn an, als das Vermögen, die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten, die Voraussetzungen alles Wissens, in unmittelbarem Erkennen zu ergreifen 2); in der Vereinigung von Vernunft und Wissen, in

---

nicht richtig; theils weil Aristoteles c. 2, Anf. ausdrücklich die dianoëtischen Tugenden als Gegenstand der folgenden Erörterung bezeichnet, und nirgends andeutet, dass in dieser Beziehung zwischen den fünf Stücken, die er c. 3 aufzählt, ein Unterschied sei; theils weil der aristotelische Begriff der Tugend auf alle fünf passt. Denn wenn jede löbliche Eigenschaft eine Tugend ist (Eth. I, 13, Schl.: τῶν δὲ ἕξεων τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν) so sind die ἐπιστήμη und die τέχνη unzweifelhaft ἕξεις ἐπαινεταί (als Beispiel der ἕξις wird gerade die ἐπιστήμη hervorgehoben Kateg. c. 8. 8, a, 29. 11, a, 24), und wenn anderswo (Top. V, 3. 131, b, 1) als das eigenthümliche Merkmal der ἀρετὴ angegeben wird: ὃ τὸν ἔχοντα ποιεῖ σπουδαῖον, so passt diess gleichfalls auf beide. Das Gleiche gilt aber auch von dem νοῦς, sobald man nur unter demselben nicht diesen bestimmten Theil der Seele, sondern eine bestimmte Beschaffenheit derselben versteht, wie man diess muss, wo der νοῦς neben der ἐπιστήμη u. s. f. steht; c. 12, Anf. wird er auch wirklich ausdrücklich als ἕξις bezeichnet; ist er aber eine ἕξις, so muss er auch eine ἕξις ἐπαινετὴ, eine ἀρετὴ sein.

1) A. a. O. c. 3; vgl. S. 111, 1. 168 f.

2) A. a. O. c. 6 u. ö. s. S. 135, 4. 170 ff. Ein erweiterter Sprachgebrauch ist es, wenn dem νοῦς Eth. VI, 12 auch die Erkenntniss des Einzelnen, wiefern sie eine unmittelbare und vernunftmässige ist, beigelegt wird. 1143, a, 35: καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθέκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Wie der Nus in theoretischer Beziehung die Principien aufstellt, von denen alles Wissen ausgeht, so bestimmt er nach dieser Stelle als praktische Vernunft die Zwecke, denen unser Handeln zustrebt, indem er im Gebiete des ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν das von uns zu erreichende Ziel festsetzt, welches im praktischen Syllogismus (s. o. 447, 2) durch den Untersatz ausgedrückt wird. Dieses Ziel ist aber immer ein bestimmter einzelner Erfolg. Da die praktische Thätigkeit mit der Vorstellung dieses Erfolgs beginnt, ist diese Vorstellung eine unmittelbare; zugleich ist sie aber eine von der zwecksetzenden Vernunft ausgehende; sie ist somit eine unmittelbare Vernunftvorstellung, und sie wird als solche dem νοῦς, als dem Vermögen der unmittelbaren Vernunfterkenntniss zugewiesen; dass aber für diese der Ausdruck αἴσθησις gebraucht ist, kann nicht auffallen: dieser Ausdruck steht auch sonst (z. B. Eth. IX, 9. 1170, a, 29 ff. Polit. I, 2. 1253, a, 17) ganz allgemein für „Bewusstsein", selbst eine so sinnliche Bezeichnung, wie θιγγάνειν, wird ja aber vom Nus ge-

der Erkenntniss des Höchsten und Werthvollsten bestehe die Weisheit [1]). Diese drei Begriffe bezeichnen daher das rein theoretische Verhalten, die Erkenntniss des Wirklichen und seiner Gesetze, dessen was nicht anders sein kann, und desshalb nicht Gegenstand der menschlichen Wirksamkeit ist, wogegen es die Kunst und die Einsicht gerade mit diesem zu thun habe [2]), jene sofern es sich dabei um eine Hervorbringung, diese, sofern es sich um eine That handelt [3]). Für die Leitung des sittlichen Verhaltens bleibt mithin aus den sämmtlichen Erkenntnissthätigkeiten nur die Einsicht. Ihr Werk ist die praktische Ueberlegung [4]); und da es nun diese nicht mit allgemeinen Sätzen, sondern mit ihrer Anwendung auf gegebene Fälle zu thun hat, so ist ihr die Kenntniss des Einzelnen noch unentbehrlicher, als die des Allgemeinen [5]). Ihren Sitz hat sie in der

---

braucht (s. o. 278, 2. 281, 3). Wenn anderswo (c. 9. s. u. 505, 5) der Nus gerade dadurch von der φρόνησις unterschieden wird, dass sich jener auf die allgemeinsten Begriffe beziehe, diese auf das ἔσχατον als das πρακτὸν, so ist der νοῦς hiebei offenbar in engerer Bedeutung genommen, als in unserer Stelle, wie ja derselbe Ausdruck andererseits in noch weiterer Beziehung alle theoretische und praktische Vernunftthätigkeit, auch die des vermittelten Denkens, umfasst. Die Schwierigkeiten und Dunkelheiten in der Lehre vom Nus werden durch ein solches Schwanken des Sprachgebrauchs freilich nicht wenig erhöht. M. vgl. zu dem Vorstehenden Trendelenburg's lichtvolle Erläuterung der Stelle Histor. Beitr. II, 375 ff.

1) C. 7. 1141, a, 16 (nach Beseitigung des gewöhnlichen unbestimmteren Sprachgebrauchs von σοφία): ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Weiteres S. 198, 1.

2) C. 7. 1141, a, 20 fährt Aristoteles fort: es wäre verkehrt, die φρόνησις und die πολιτικὴ für das Höchste zu halten, man müsste denn auch den Menschen für das edelste Wesen in der Welt halten. Jene habe es mit dem zu thun, was für den Menschen das Beste sei, dagegen ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. c. 8, Anf.: ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι, βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. Weiteres S. 111, 1. 124, 4. 140, 1.

3) Hierüber s. m. S. 445, 2. 124, 2. 3.

4) C. 8, Anf. s. Anm. 2 und S. 454, 2.

5) C. 8. 1141, b, 14—22 vgl. Metaph. I, 1. 981, a, 12 ff. Ebendesshalb, wird hier bemerkt, gewähre in der Regel die Erfahrung ohne Wissen (die Kenntniss des Einzelnen ohne die des Allgemeinen) grösseres praktisches Geschick, als das Wissen ohne Erfahrung. Aus demselben Grunde fehlt die φρό-

praktischen Vernunft [1]; ihrem Gegenstand nach bezieht sie sich theils auf den Einzelnen und sein Wohl, theils auf das Gemeinwesen; jenes die Einsicht im engeren Sinn, dieses die Politik, welche sich dann wieder im Besondern in die Oekonomik, die Gesetzgebungskunst und die Staatskunst theilt [2]. In dem sicheren Auffinden der richtigen Mittel für die Zwecke, welche die Einsicht bezeichnet, besteht die Klugheit [3]; in dem richtigen Urtheil über die Dinge, mit welchen es die praktische Einsicht zu thun hat, der Verstand [4]; sofern sich dieses Urtheil auf das bezieht, was Andern gegenüber billig ist, nennen wir Jemand wohlmeinend [5]. Wie sich daher alle

---

νησις jungen Leuten (Eth. VI, 9. 1142, a, 11 ff). Das gleiche Merkmal unterscheidet endlich die φρόνησις von der ἐπιστήμη und dem Nus; a. a. O. Z. 23: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστὶν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον d. h. sie geht auf das Einzelne, aber nicht als Einzelnes, sondern wiefern sich die allgemeine Regel darin darstellt, der es (wie schon S. 447 gezeigt ist,) beim Handeln unterworfen werden muss. Vgl. TRENDELENBURG Hist. Beitr. II, 381 f.

[1] Aristoteles sagt diess zwar hier nicht ausdrücklich, aber schon nach dem, was S. 450, 1 angeführt wurde, steht es ausser Zweifel. Das εὖ βουλεύεσθαι soll ja das Hauptmerkmal des φρόνιμος sein, das βουλεύεσθαι ist aber Sache des praktischen Denkens. PRANTL's Meinung (a. a. O. S. 15), dass die φρόνησις eine Tugend des δοξαστικὸν sei, wird auch durch die Stelle, worauf er sich beruft, c. 10. 1142, b, 8 ff., und schon durch c. 3. 1139, b, 15 ff. widerlegt.

[2] C. 8 f. 1141, b, 23—1142, a, 10; vgl. S. 126, 6. 468, 3.

[3] Die εὐβουλία a. a. O. c. 10 vgl. oben S. 454, 2. Die εὐβουλία darf nach dieser Darstellung weder mit dem Wissen verwechselt werden, da bei diesem kein Suchen und Ueberlegen mehr stattfindet, noch mit der εὐστοχία und ἀγχίνοια, die ohne viele Ueberlegung das Richtige finden, noch mit der δόξα, die gleichfalls kein Suchen ist, sondern sie ist eine bestimmte Beschaffenheit des Verstandes (διάνοια — vgl. über dieselbe S. 443, 4) nämlich die ὀρθότης βουλῆς ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε. Hiebei ist aber noch das ἁπλῶς εὖ βεβουλεῦσθαι von dem πρός τι τέλος εὖ βεβουλεῦσθαι zu unterscheiden. Nur jenes verdient unbedingt εὐβουλία zu heissen, welche daher als ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν definirt wird.

[4] Σύνεσις a. a. O. c. 11. Ihr Verhältniss zur φρόνησις wird S. 1143, a, 6 so angegeben: περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστὶν, οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸν σύνεσις καὶ φρόνησις· ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. Sie besteht ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς.

[5] Die γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ist nach c. 11.

Vollkommenheit der theoretischen Vernunft in der Weisheit zusammenfasst, so führen alle der praktischen Vernunft angehörige Tugenden auf die Einsicht zurück 1). Die natürliche Grundlage der Einsicht bildet jene Geistesschärfe, die uns befähigt, für einen gegebenen Zweck die geeigneten Mittel zu finden und durchzuführen 2). Dient diese Fähigkeit guten Zwecken, so wird sie zur Tugend, im entgegengesetzten Fall zum Fehler; so dass es demnach eine und dieselbe Wurzel ist, aus welcher die Einsicht des Tugendhaften und die Verschlagenheit des Schlechten hervorgehen 3). Wie aber unsere Zwecke beschaffen sind, diess hängt zunächst von unserem Willen ab, und wie unser Wille beschaffen ist, von unserer Tugend; und insofern ist die Einsicht durch die Tugend bedingt 4). Ebenso aber umgekehrt die Tugend durch die Einsicht 5); denn wie die Tu-

---

1143, a, 19 ff. ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς κρίσις ὀρθή, ebenso ist die συγγνώμη = γνώμη κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή. Auch jedes andere richtige Verhalten zu Andern hat es aber (c. 12. 1143, a, 31) mit dem Billigen zu thun.

1) Aristoteles schliesst desshalb c. 12. 1143, b, 14 die Erörterung über die dianoëtischen Tugenden mit den Worten: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία . . . εἴρηται, so dass er selbst die zwei Hauptklassen der dianoëtischen Tugenden in ihnen repräsentirt zu sehen scheint. Von der Mehrzahl der übrigen unterscheiden sie sich (c. 12. 1143, b, 6 vgl. c. 9. 1142, a, 11 ff.) auch dadurch, dass der νοῦς die σύνεσις und die γνώμη auch gewissermassen Naturgaben sind, die σοφία und φρόνησις nicht.

2) A. a. O. c. 13. 1144, a, 23: ἔστι δή τις δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν.

3) A. a. O. Z. 26: ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλὸς, ἐπαινετή ἐστιν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία. VII, 11. 1152, a, 11: διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον . . . καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν. Vgl. Anm. 4. Dass die gleiche Begabung recht geleitet grosse Tugend, irregeführt grosse Fehler erzeuge, bemerkt schon Plato Rep. VI, 491, E.

4) A. a. O. 1144, a, 20: τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως . . . ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις (seine eigenthümliche Beschaffenheit) τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς (dem Auge wird die Einsicht auch b, 10 verglichen) οὐκ ἄνευ ἀρετῆς ... διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. Vgl. c. 5. 1140, b, 17: τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν καὶ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ (sc. φαίνεται αὐτῷ) δεῖν τούτου ἕνεκεν καὶ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν. VII, 9. 1151, a, 14 ff.

5) A. a. O. b, 1—32. Vgl. vor. Anm. u. S. 485, 2.

gend den Willen auf gute Ziele lenkt, so lehrt ihn die Einsicht diese Ziele mit den richtigen Mitteln verfolgen [1]. Die ethische Tugend und die Einsicht bedingen sich mithin gegenseitig: jene giebt dem Willen die Richtung auf's Gute, diese sagt uns, welche Handlungen gut sind [2]. Der Zirkel, welcher hierin zu liegen scheint, lässt sich allerdings durch die Bemerkung [3] beseitigen, die Tugend und die Einsicht werden und wachsen mit einander, beide allmählig, durch Uebung; jede einzelne tugendhafte Handlung fördere zugleich die Einsicht und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend [4]; frage man aber nach dem letzten Keim ihrer Entwicklung, so sei auf die Erziehung zu verweisen, in welcher die Einsicht des älteren Geschlechts die Tugend des jüngeren hervorbringe. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass bei dieser Lösung eine von Aristoteles offen gelassene Lücke zwar in seinem Geist, aber immer nur durch uns ausgefüllt wird.

Wie nun die Einsicht die obere Grenze der ethischen Tugend bildet, so stehen an ihrer unteren Grenze diejenigen Thätigkeiten, welche nicht aus dem Willen, sondern aus einem Naturtrieb hervorgehen, ohne doch darum der Herrschaft des Willens gänzlich entnommen zu sein. Solcher Art sind aber die Affekte. Auf die Erörterung über die Einsicht folgt daher in der aristotelischen Ethik ein Abschnitt, welcher das richtige und fehlerhafte Verhalten zu den Gemüthsbewegungen bespricht. Aristoteles nennt jenes die Mässigkeit, dieses die Unmässigkeit; und er unterscheidet beide von den sittlichen Eigenschaften der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) und Zügellosigkeit [5] durch das Merkmal, dass die Beherrschung oder Herrschaft der Begierden bei diesen auf einer grundsätzlichen Willensrichtung, bei jenen nur auf der Stärke oder Schwäche des Willens beruht. Wenn sich nämlich alle sittliche Thätigkeit um das Verhältniss der Vernunft und der Begierde, um Lust und Unlust dreht [1]), und wenn in dieser Beziehung durchaus dem Richtigen ein Verfehltes, dem Guten ein Schlechtes gegenübersteht, so stellt sich dieser Gegensatz in einem dreifachen Art- und Gradunterschied dar. Denken wir uns einerseits eine vollendete Tugend, der keine Schwäche und kein Fehler mehr anklebt, andererseits einen gänzlichen Mangel an sittlichem Bewusstsein, so haben wir dort eine göttliche und heroïsche Vollkommenheit, wie sie unter Menschen kaum vorkommt, hier eine thierische Rohheit, wie sie gleichfalls selten ist [2]). Ist der Wille als solcher gut oder fehlerhaft beschaffen, ohne dass doch diese Beschaffenheit eine so umwandelbare und vollständige wäre, wie in dem eben angenommenen Fall, so erhalten wir die sittliche Tugend und Schlechtigkeit [3]). Lässt man sich endlich vom Affekt hinreissen, ohne doch das Schlechte wirklich zu wollen, so ist diess als Unmässigkeit und Weichlichkeit, widersteht man solchen Affekten, so ist es als Mässigkeit und Ausdauer zu bezeichnen. Die Mässigkeit und Unmässigkeit beziehen sich auf dieselben Gegenstände, wie die Selbstbeherrschung und die Zügellosigkeit, auf die körperliche Lust und Unlust, aber sie unterscheiden sich dadurch von jenen, dass das Verfehlte in der Behandlung dieser Dinge hier nur aus dem Affekt, dort aus der Willensbeschaffenheit hervorgeht. Unmässig ist, wer im Streben nach körperlichem Genuss, weichlich, wer im Fliehen der körperlichen Unlust, nicht aus üblem Willen, sondern aus Schwäche, das rechte Maass überschreitet, mässig und ausdauernd, wer es einhält [4]); von dem Tugendhaften im eigentlichen Sinn

---

[1] A. a. O. 1145, a, 4: οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

[2] 1144, b, 30: δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. X, 8; s. o. S. 502, 2, Schl.

[3] Trendelenburg Histor. Beitr. II, 385 f.

[4] Trendelenburg verweist hiefür passend auf M. Mor. II, 3. 1200, a, 8: οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων.

[5] Oben 493, 5.

---

[1]) S. o. S. 486.

[2]) Eth. VII, 1, Anf.: τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἴδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν . . . καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετὴ, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, ἡ δ' ἕτερόν τι γένος κακίας u. s. w. Auf die θηριότης kommt A. dann noch c. 6. 1148, b, 19. 1149, a, 20. c. 7. 1149, b, 27 ff. zu sprechen. Zu den thierischen Begierden rechnet er 1148, b, 29 die ἀφροδίσια τοῖς ἄῤῥεσι, womit aber nach dem Zusammenhang doch nur die passive, nicht die aktive Präderastie gemeint ist.

[3]) S. vor. Anm. und was sogleich über das Verhältniss der σωφροσύνη und ἀκολασία zur ἐγκράτεια und ἀκρασία bemerkt werden wird, nebst S. 488 f.

[4]) A. a. O. c. 6: ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἰσὶν οἵ τ' ἐγκρατεῖς καὶ καρτερικοὶ καὶ οἱ ἀκρατεῖς καὶ μαλακοὶ, φανερόν. Näher jedoch beziehen sich diese

(dem σώφρων) unterscheidet sich aber der letztere dadurch, dass er mit den fehlerhaften Begierden noch zu kämpfen hat, von

---

Eigenschaften, ebenso wie die σωφροσύνη und ἀκολασία, auf körperliche Lust und Unlust; nur uneigentlich, und daher immer mit einem bestimmten Beisatz, sagt man χρημάτων ἀκρατεῖς καὶ κέρδους καὶ τιμῆς καὶ θυμοῦ. τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν ἡδονῶν διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων ... ἀλλὰ παρὰ προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται, οὐ κατὰ πρόςθεσιν, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ᾽ ἁπλῶς μόνον. Auf die gleichen Gegenstände bezieht sich die μαλακία. Der ἀκρατὴς daher und der ἀκόλαστος, der ἐγκρατὴς und σώφρων, εἰσὶ μὲν περὶ ταὐτὰ, ἀλλ᾽ οὐχ ὡσαύτως εἰσὶν, ἀλλ᾽ οἱ μὲν προαιροῦνται οἱ δ᾽ οὐ προαιροῦνται. διὸ μᾶλλον ἀκόλαστον ἂν εἴποιμεν, ὅστις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἠρέμα διώκει τὰς ὑπερβολὰς καὶ φεύγει μετρίας λύπας, ἢ τοῦτον ὅστις διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν σφόδρα. c. 8, Anf.: In Betreff der genannten Gegenstände ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους, ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ ἥττους· τούτων δ᾽ ὁ μὲν περὶ ἡδονὰς ἀκρατὴς ὁ δ᾽ ἐγκρατής, ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δὲ καρτερικός . . . ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ᾽ ὑπερβολὰς ἢ διὰ προαίρεσιν, δι᾽ αὑτὰς καὶ μηδὲν δι᾽ ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος ... ὁ δ᾽ ἐλλείπων ὁ ἀντικείμενος, ὁ δὲ μέσος σώφρων. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας μὴ δι᾽ ἧτταν ἀλλὰ διὰ προαίρεσιν. Der μαλακὸς dagegen (welcher 1150, b, 1 als ἐλλείπων πρὸς ἃ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται definirt wird) flieht den Schmerz unvorsätzlich. ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός. c. 9. 1151, a, 11: Der ἀκόλαστος begehrt übermässige körperliche Genüsse aus Grundsatz (διὰ τὸ πεπεῖσθαι), indem diese Begierde in seiner ganzen sittlichen Beschaffenheit begründet ist (διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἷος διώκειν αὐτάς) ... ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃν ὥστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ᾽ εἶναι τοιοῦτον οἷον πεπεῖσθαι διώκειν ἀνέδην δεῖν τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀκρατής, βελτίων τοῦ ἀκολάστου, οὐδὲ φαῦλος ἁπλῶς· σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. ἄλλος δ᾽ ἐναντίος, ὁ ἐμμενετικὸς καὶ οὐκ ἐκστατικὸς διά γε τὸ πάθος. (Aehnlich schon c. 4. 1146, b, 22.) c. 11. 1152, a, 15: der Unmässige handelt zwar ἑκὼν, πονηρὸς δ᾽ οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥσθ᾽ ἡμιπόνηρος. Er gleicht einem Staat, der gute Gesetze hat, der sie aber nicht hält, der πονηρὸς einem solchen, in dem die Gesetze gehalten werden, aber schlecht sind. Er unterscheidet sich daher von dem ἀκόλαστος durch das Merkmal, dass er über sein Thun Reue empfindet, (vgl: Eth. III, 2, oben 452, 6) und desswegen auch nicht so unverbesserlich ist, wie jener, wesshalb Aristoteles die Unmässigkeit mit der Epilepsie, die ἀκολασία mit der Wassersucht und Schwindsucht vergleicht (c. 8. 1150, a, 21. c. 9, Anf.). Von der Unmässigkeit werden wieder zwei Arten unterschieden, die ἀσθένεια und die προπέτεια, die mit Ueberlegung verbundene und die unüberlegte, aus heftigem Temperament entsprungene, und letztere wird als heilbarer bezeichnet (c. 8. 1150, b, 19 ff. c. 11. 1152, a, 18. 27). Zu der Unbeständigkeit des Unmässigen bildet das andere Extrem der Hartnäckige und Eigensinnige (ἰσχυρογνώμων, ἰδιογνώμων c. 10. 1151, b, 4). Den Ausschreitungen der Unmässigkeit stehen als minder tadelnswerth die des denen jener frei ist [1]. Inwiefern aber überhaupt ein Handeln aus Unmässigkeit und eine Ueberwältigung des besseren Wissens durch die Begierde möglich sei, ist schon früher erörtert worden [2].

3. **Die Freundschaft.** Auf die Darstellung dessen, was zur Tugend des Einzelnen gehört, folgt, wie schon früher bemerkt wurde, eine Abhandlung über die Freundschaft, in welcher eine so sittlich schöne Auffassung dieses Verhältnisses, ein so tiefes Gefühl seiner Unentbehrlichkeit, eine so reine und uneigennützige Denkweise, ein so liebenswürdiges Gemüth, ein solcher Reichthum an feinen und treffenden Urtheilen sich ausspricht, dass der Philosoph seiner eigenen Gesinnung kein herrlicheres Denkmal setzen konnte. Die Aufnahme dieses Gegenstands in die Ethik begründet Aristoteles theils mit der Bemerkung, dass auch sie zur Darstellung der Tugend gehöre [3], theils und vor Allem mit ihrer Bedeutung für's menschliche Leben. Der Freunde bedarf Jeder [4]: der Glückliche, um sein Glück zu erhalten und sich desselben durch Mittheilung zu erfreuen [5], der Bedrängte zu Trost und Unterstützung; der Jüngling zur Berathung, der Greis zur Hülfleistung, der Mann zu gemeinsamem Wirken. Die Freundschaft ist ein Gebot der Natur: sie verknüpft durch ein natürliches Band die Eltern mit den Kindern, den Bürger mit dem Bürger, den Menschen mit dem Menschen [6].

Zorns (c. 7. c. 8. 1150, a, 25 ff. vgl. V, 10. 1135, b, 20—29 und S. 449, 4), und als noch entschuldbarer die Uebertreibungen edler Triebe (c. 6. 1148, a, 22 ff.) gegenüber. Ueber Zorn, Furcht, Mitleid, Neid u. s. f. vgl. m. auch Rhet. II, 2. 5—11; einiges Nähere hierüber K. 13.

1) C. 11. 1151, b, 34: ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.

2) S. 487 f. nach Eth. VII, 5.

3) ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς; VIII, 1, Anf.

4) Das Folgende nach Eth. VIII, 1. 1155, a, 4—16.

5) A. a. O. ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἕλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα ... τί γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης εὐεργεσίας, ἣ γίγνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη πρὸς φίλους;

6) A. a. O. Z. 16—26, wo u. A.: ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις (Irrfahrten), ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. Vgl. IX, 9. 1169, b, 17: ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐθεὶς γὰρ ἕλοιτ' ἂν καθ' αὑτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθά· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός. Hierüber auch noch tiefer unten.

Was die Gerechtigkeit fordert, das leistet im höchsten Maasse die Freundschaft; denn sie bewirkt eine Eintracht, in der eine Verletzung der gegenseitigen Rechte nicht mehr vorkommt [1]. Sie ist daher nicht blos äusserlich, sondern sittlich nothwendig [2], sie ist die unmittelbarste Aeusserung und Befriedigung des menschlichen Geselligkeitstriebs, und eben desshalb bildet sie nach aristotelischer Auffassung einen wesentlichen Gegenstand der Ethik; denn wie die Ethik von ihm überhaupt als Politik, das sittliche Leben als ein Leben in der Gemeinschaft gefasst wird [3], so lässt sich die sittliche Thätigkeit auch nicht vollständig zur Darstellung bringen, wenn sie nicht als gemeinschaftbildende dargestellt wird. Wir haben so an der Untersuchung über die Freundschaft theils die Vollendung der Ethik, theils zugleich das Zwischenglied, welches von ihr zu der Lehre vom Staatswesen überführt [4].

Unter der Freundschaft versteht nun Aristoteles im Allgemeinen jedes Verhältniss eines gegenseitigen beiden Theilen bewussten Wohlwollens [5]. Dieses Verhältniss wird aber je nach der Beschaffenheit dessen, worauf es sich gründet, einen verschiedenen Charakter annehmen. Wir lieben im Allgemeinen dreierlei: das Gute,

---

1) A. a. O. Z. 24 ff.; daher: φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προςδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ (das höchste Recht ist das Freundesrecht).

2) Z. 28: οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν.

3) M. vgl. hierüber ausser S. 127, 2, Eth. X, 7. 1177, a, 30: ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, nur die theoretische Tugend genügt sich allein. c. 8. 1178, b, 5: ᾗ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν. Vgl. S. 474, 1.

4) Aristoteles selbst freilich schiebt zwischen beide im 10ten Buch noch die zwei Abschnitte über die Lust und die Glückseligkeit ein, und kehrt so mit dem Schluss der Ethik zu dem Anfang zurück, welcher die Glückseligkeit als das Ziel aller menschlichen Thätigkeit dargestellt hatte.

5) VIII, 2. 1158, b, 31 ff. (wo übrigens Z. 32 der Text nicht in Ordnung zu sein scheint). Die Freundschaft wird hier definirt als εὔνοια ἐν ἀντιπεπονθόσι μὴ λανθάνουσα, Letzteres, weil das gegenseitige Wohlwollen erst dann zur Freundschaft wird, wenn jeder weiss, dass ihm der Andere wohl will. Mehr nur nach der äusseren Erscheinung und für den rhetorischen Zweck definirt Rhet. I, 5. 1361, b, 36 den φίλος als denjenigen, ὅστις ἃ οἴεται ἀγαθὰ εἶναι ἐκείνῳ, πρακτικός ἐστιν αὐτῶν δι' ἐκεῖνον.

das Angenehme und das Nützliche [1]. Auch an unsern Freunden wird es bald das eine bald das andere von diesen Stücken sein, was uns anzieht: wir suchen ihre Freundschaft entweder wegen der Vortheile, die wir von ihnen erwarten, oder wegen des Vergnügens, das sie uns gewähren, oder wegen des Guten, das wir in ihnen finden. Eine wahre Freundschaft lässt sich aber nur auf den letzten unter diesen drei Beweggründen aufbauen. Wer den Freund nur um des Nutzens oder um des Vergnügens willen liebt, das er ihm zu verdanken hat, der liebt in Wahrheit nicht jenen, sondern nur seinen eigenen Vortheil und Genuss; und aus diesem Grunde wechselt dann auch seine Freundschaft mit diesen [2]. Die ächte Freundschaft findet sich nur zwischen solchen, die sich an inneren Vorzügen ähnlich sind, sie gründet sich auf Tugend und Achtung. In einer solchen Freundschaft liebt Jeder an dem Anderen das, was dieser an sich selbst ist, er sucht seinen persönlichen Vortheil und Genuss in demjenigen, was an sich und schlechthin gut ist. Eine solche Freundschaft kann sich nicht rasch bilden, denn erst muss der Freund durch längeren Umgang erprobt sein, ehe man ihm vertraut [3]; sie kann sich nicht auf Viele ausdehnen, denn ein inniges Verhältniss und eine genaue Bekanntschaft ist nur mit Wenigen zugleich möglich [4]; sie ist auch nicht blos Sache des Gefühls und der

---

[1] A. a. O. 1155, b, 18: δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητὸν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον.

[2] A. a. O. c. 3. 5 mit dem Beisatz, dass die Freundschaft um des Vortheils willen besonders bei Älteren, die um des Vergnügens willen bei jungen Leuten vorkomme, dass nur diese, nicht aber jene, des Zusammenlebens bedürfe, und dass sie dann am Wenigsten Aussicht auf Dauer habe, wenn beide Theile sich unähnlich seien, und bei ihrer Verbindung verschiedene Zwecke verfolgen, der Eine z. B. (wie bei den gewöhnlichen Liebesverhältnissen) seinen Genuss, der Andere seinen Vortheil. Vgl. c. 10. 1159, b, 15. IX, 1. 1164, a, 3 ff.

[3] VIII, 4, Anf.: τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα, μάλιστα φίλοι· δι' αὑτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσι καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός (sie sind Freunde um ihrer selbst, nicht um eines Accidentellen willen)· διαμένει οὖν ἡ τούτων φιλία ἕως ἂν ἀγαθοὶ ὦσιν, ἡ δ' ἀρετὴ μόνιμον. Ebd. das Weitere. c. 6, Anf.: οἱ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δι' ἡδονὴν ἢ τὸ χρήσιμον, ταύτῃ ὅμοιοι ὄντες, οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὑτοὺς φίλοι· ᾗ γὰρ ἀγαθοί (denn sie sind es, wiefern sie gut sind)· οὗτοι μὲν οὖν ἁπλῶς φίλοι, ἐκεῖνοι δὲ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ ὡμοιῶσθαι τούτοις. Vgl. S. 514, 3.

[4] VIII, 7. 1158, a, 10 ff. und noch eingehender IX, 10.

Neigung, so wenig sie auch diese entbehren kann, sondern des Charakters 1); dafür ist sie aber auch ebenso dauerhaft, als die Tugend, der sie gilt. Jede andere dagegen, statt des Wesentlichen an Aeusserliches sich haltend, ist nur ein unvollkommenes Abbild dieser wahren Freundschaft 2). Diese verlangt, dass die Freunde nur das Gute als solches in einander lieben, von einander empfangen, und einander zurückgeben 3); etwas Schlechtes dagegen werden Tugendhafte einander weder zumuthen, noch zuliebthun, oder auch nur gestatten 4). Wie aber die wahre Freundschaft auf der Gleichheit des Charakters und der geistigen Vorzüge beruht, so beruht alle Freundschaft überhaupt auf Gleichheit 5). Eine vollständige ist diese jedoch

---

1) VIII, 7. 1157, b, 28: ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει (über die ἕξις s. m. S. 194, 1. 483, 1)· ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἧττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως. καὶ τἀγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἕνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξιν. Andererseits gehört aber zur Freundschaft, wie weiter bemerkt wird, doch gegenseitiges Wohlgefallen und erfreuender Verkehr: von mürrischen Leuten heisst es a. a. O. 1158, a, 7: οἱ τοιοῦτοι εὖνοι μέν εἰσιν ἀλλήλοις· βούλονται γὰρ τἀγαθὰ καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας· φίλοι δ' οὐ πάνυ εἰσὶ διὰ τὸ μὴ συνημερεύειν μηδὲ χαίρειν ἀλλήλοις, ἃ δὴ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ φιλικά.

2) S. Anm. 1 und VIII, 8. 1158, b, 4 ff. c. 10. 1159, b, 2 ff.

3) C. 4. 1156, b, 12: ἔστιν ἑκάτερος ἁπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ (Jeder ist sowohl an sich gut als ein Gut für den Freund)· οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἁπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς· καὶ γὰρ ἁπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις· ἑκάστῳ γὰρ καθ' ἡδονήν εἰσιν αἱ οἰκεῖαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοιαι. c. 7. 1157, b, 33: φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὑτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γενόμενος ἀγαθὸν γίνεται ᾧ φίλος. ἑκάτερος οὖν φιλεῖ τε τὸ αὑτῷ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἴσον ἀνταποδίδωσι τῇ βουλήσει καὶ τῷ ἡδεῖ· λέγεται γὰρ φιλότης ἡ ἰσότης (besser wird aber wohl mit Cod. K^b ἡ gestrichen, so dass hier das gleiche Sprichwort angeführt wird, wie IX, 8. 1168, b, 8: λέγεται γάρ· φιλότης ἰσότης)· μάλιστα δὴ τῇ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπάρχει.

4) C. 10. 1159, b, 4.

5) S. Anm. 3 und VIII, 10. 1159, a, 34: μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὔσης ἐν τῷ φιλεῖν καὶ τῶν φιλοφίλων ἐπαινουμένων, φίλων ἀρετὴ τὸ φιλεῖν ἔοικεν, (was aber nicht mit Brandis S. 1476 erklärt werden kann: „das Lieben der Freunde gleicht dem Lieben ihrer Tugend," denn diese Uebersetzung verbieten schon die Worte; sondern die Meinung ist: „da das Lieben etwas Löbliches ist, so ist es eine Art Vollkommenheit auf Seiten der Freunde; wie daher überhaupt die auf wirklichen Vorzügen beruhende Freundschaft dauerhaft ist, so auch die auf wahrer Liebe beruhende") ὥστ' ἐν οἷς τοῦτο γίνεται κατ' ἀξίαν, οὗτοι μόνιμοι φίλοι καὶ ἡ τούτων φιλία. οὕτω δ' ἂν καὶ οἱ ἄνισοι μάλιστ' εἶεν φίλοι· ἰσάζοιντο γὰρ ἄν. ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης

nur in dem Fall, wenn beide Theile nicht blos das Gleiche bei einander suchen, sondern auch an Werth sich gleichstehen. Ist es dagegen bei einer derartigen Verbindung dem Einen um etwas Anderes zu thun, als dem Andern 1), oder steht der Eine über dem Andern 2), so tritt an die Stelle der vollkommenen Gleichheit die verhältnissmässige, die Analogie: jeder Theil hat von dem andern an Liebe und Freundschaftsdiensten so viel anzusprechen, als er ihm werth ist 3). Die Freundschaft ist insofern dem Rechtsverhältniss verwandt, bei dem es sich ja ebenfalls um Herstellung der Gleichheit

---

. . . ἐξ ἐναντίων δὲ μάλιστα μὲν δοκεῖ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον γίγνεσθαι φιλία, οἷον πένης πλουσίῳ, ἀμαθὴς εἰδότι· οὗ γὰρ τυγχάνει τις ἐνδεὴς ὤν, τούτου ἐφιέμενος ἀντιδωρεῖται ἄλλῳ. Auch das Verhältniss des Liebhabers und Geliebten gehöre hieher. ἴσως δὲ οὐδ' ἐφίεται τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου καθ' αὑτὸ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. ἡ δ' ὄρεξις τοῦ μέσου ἐστίν. τοῦτο γὰρ ἀγαθόν. Vgl. Anm. 3.

1) Wie bei dem Verhältniss des Liebhabers zum Geliebten, des darstellenden Künstlers zum Zuhörer, in dem der eine Theil Genuss, der andere Vortheil sucht, oder bei der Verbindung des Sophisten mit seinem Schüler, bei der es diesem um Belehrung, jenem um Bezahlung zu thun ist; IX, 1. 1164, a, 2—32. vgl. S. 513, 2.

2) Beispiele: das Verhältniss von Eltern und Kindern, Aelteren und Jüngeren, Mann und Weib, Regierenden und Regierten VIII, 8. 1158, a, 8 u. a. St.

3) VIII, 8, Anf.: εἰσὶ δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι· τὰ γὰρ αὐτὰ γίγνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται ἀλλήλοις, ἢ ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἀντικαταλλάττονται, οἷον ἡδονὴν ἀντ' ὠφελείας. c. 15, Anf.: τριττῶν δ' οὐσῶν φιλιῶν ... καὶ καθ' ἑκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων τῶν δὲ καθ' ὑπεροχὴν (καὶ γὰρ ὁμοίως ἀγαθοὶ φίλοι γίνονται καὶ ἀμείνων χείρονι, ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς, καὶ διὰ τὸ χρήσιμον ἰσάζοντες ταῖς ὠφελείαις καὶ διαφέροντες) τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς ἰσάζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι. c. 8. 1158, b, 17 (nachdem Beispiele der Freundschaft in ungleichem Verhältniss angeführt sind): ἑτέρα γὰρ ἑκάστου τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν· ἕτεραι οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι. Die Eltern leisten den Kindern Anderes, als die Kinder den Eltern; wenn nur jeder Theil thut, was ihm zukommt, sind sie in einem richtigen und dauernden Verhältniss. ἀνάλογον δ' ἐν πάσαις ταῖς καθ' ὑπεροχὴν οὔσαις φιλίαις καὶ τὴν φίλησιν δεῖ γίνεσθαι, οἷον τὸν ἀμείνω μᾶλλον φιλεῖσθαι ἢ φιλεῖν, καὶ τὸν ὠφελιμώτερον, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὁμοίως· ὅταν γὰρ κατ' ἀξίαν ἡ φίλησις γίγνηται, τότε γίγνεταί πως ἰσότης ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ. Vgl. c. 13. 1161, a, 21. c. 16. 1163, b, 11: τὸ κατ' ἀξίαν γὰρ ἐπανισοῖ καὶ σώζει τὴν φιλίαν. IX, 1, Anf.: ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοιειδέσι φιλίαις (solche, in denen die beiden Theile verschiedene Zwecke verfolgen) τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντὶ τῶν ὑποδημάτων ἀμοιβὴ γίνεται κατ' ἀξίαν u. s. w.

im menschlichen Gemeinleben handelt [1]; aber während sich das Recht in erster Reihe auf ein ungleiches Verhältniss bezieht, in welchem die Einzelnen nach Maassgabe ihres Werthes behandelt werden sollen, und erst in zweiter auf ein Verhältniss der Gleichheit, findet bei der Freundschaft das Umgekehrte statt: das Ursprüngliche und Vollkommene ist die Freundschaft zwischen Gleichen, erst ein Abgeleitetes die zwischen Ungleichen [2].

Nächstdem bespricht nun Aristoteles hier diejenigen Verbindungen, welche der Freundschaft im engeren Sinn analog sind. Er bemerkt, dass jede Gemeinschaft, wenn sie auch nur einem besonderen Zweck gilt, eine Art von Freundschaftsverbindung mit sich führe, und er zeigt insbesondere von der alle andern umfassenden Gemeinschaft, der politischen, welche persönlichen Verhältnisse ihren Hauptformen, den verschiedenen Verfassungsformen, entsprechen [3]. Von diesen mehr blos vertragsmässigen Verhältnissen sondert er sodann die verwandtschaftliche und die reine Freundschaftsverbindung aus [4];

---

1) VIII, 11, Anf.: ἔοικε δὲ ... περὶ ταὐτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἥ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον· ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι καὶ φιλία δέ . . . καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ δίκαιον. Vgl. S. 512, 1.

2) VIII, 9, Anf.: οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἔν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρώτως τὸ κατ' ἀξίαν (das διανεμητικὸν δίκαιον, dessen Maasstab die Analogie ist; s. o. S. 496 ff.), τὸ δὲ κατὰ ποσὸν (das διορθωτικὸν, welches nach arithmetischer Gleichheit verfährt) δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρώτως (denn die vollkommene Freundschaft, deren theilweise Nachbildung alle andern Arten sind, ist die um der Tüchtigkeit willen und zwischen gleich Tüchtigen geschlossene s. o. 513, 3. 514, 3), τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως. Arist. beruft sich für diesen Satz darauf, dass zwischen allzu Ungleichen, wie zwischen Menschen und Göttern, oder (können wir aus c. 13. 1161, a, 32 ff. beifügen) Herren und Sklaven, kein Freundschaftsverhältniss möglich sei; aber zwischen solchen findet auch kein Rechtsverhältniss statt (c. 13 a. a. O. vgl. X, 8. 1178, b, 10). Ueberhaupt ist die ganze Unterscheidung ziemlich spielend; dass indessen Aristoteles selbst die Sache damit nicht erschöpft glaubte, erhellt aus dem, was A. 1 und S. 512, 1 angeführt ist. Einer schärferen Bestimmung stand freilich die Unklarheit im Wege, dass im Begriff des δίκαιον das Rechtliche und das Sittliche nicht gehörig gesondert sind.

3) Ueber die besonderen Verbindungen, von Reisegefährten, Kriegskameraden, Stammes- und Zunftgenossen u. s. w. vgl. m. VIII, 11, über den Staat und die Verfassungsformen c. 12 f. und dazu Anm. 1.

4) VIII, 14, Anf.: ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστὶν, καθάπερ εἴρηται· ἀφορίσειε δ' ἄν τις τήν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἑταιρικήν. αἱ δὲ πολιτικαὶ καὶ φυλετικαὶ καὶ συμπλοϊκαὶ, καὶ ὅσαι τοιαῦται, κοινωνικαῖς ἐοίκασι μᾶλλον· οἷον γὰρ καθ' ὁμολογίαν

nach demselben Gesichtspunkt werden später [1] von der auf den gegenseitigen Vortheil berechneten Freundschaft zwei Arten unterschieden, welche sich zu einander verhalten, wie das geschriebene Recht zum ungeschriebenen: die gesetzliche, in welcher Leistung und Gegenleistung fest bestimmt sind, welche demnach nichts anderes als ein Vertragsverhältniss ist, und die ethische, bei welcher die beiderseitigen Leistungen dem guten Willen überlassen sind. Weiter untersucht Aristoteles die Veranlassungen, welche Zerwürfnisse und Trennung zwischen Freunden herbeiführen; er bemerkt, dass es hauptsächlich nur die Freundschaft um des Vortheils willen sei, die zu gegenseitigen Anschuldigungen Anlass gebe, denn wo die Freundschaft um der Tugend willen gepflegt werde, da führe sie einen Wetteifer gegenseitiger Dienstleistung mit sich, der jedes Gefühl der Uebervortheilung ausschliesse, wo sie nur dem Vergnügen dienen solle, könne sich gleichfalls kein Theil über Unrecht beschweren, wenn er nicht findet, was er gesucht hat; wer dagegen einen Freundschaftsdienst in der Hoffnung auf Gegendienste leiste, der sehe sich nur zu oft in seinen Erwartungen getäuscht [2]. Aehnlich verhalte es sich mit der Freundschaft zwischen Ungleichen; hier werden oft unbillige Ansprüche gemacht, während das Richtige sei, dass dem Höherstehenden für das, was man ihm nicht in derselben Weise erwiedern kann, die entsprechende Verehrung gezollt werde [3]. Auch da endlich entstehen leicht Misshelligkeiten, wo beide Theile mit ihrer Verbindung Verschiedenartiges bezwecken [4]. Der Philosoph bespricht ferner die Fälle, in welchen die Freundespflicht gegen den Einen mit der gegen Andere in Collision kommt, und er schlichtet dieselben dem Grundsatz nach ganz verständig mit der Unterscheidung der eigenthümlichen Verbindlichkeiten, welche jedes Verhältniss mit sich bringt [5]. Er fragt, ob eine freundschaftliche

---

τινὰ φαίνονται εἶναι. εἰς ταύτας δὲ τάξειεν ἄν τις καὶ τὴν ξενικήν. Von der verwandtschaftlichen Verbindung handelt c. 14 und theilweise schon c. 12 f. Wir werden in dem Abschnitt über die Familie hierauf zurückkommen.

[1] VIII, 15. 1162, b, 21 ff.

[2] M. s. die anziehende Ausführung VIII, 15, aus der ich das Einzelne mitzutheilen mir nur ungern versage. Ebendahin gehört, was aus IX, 1. 1164, a, 32 ff. (das Verhältniss des Lehrers und Schülers) schon Th. I, 758 angeführt wurde.

[3] VIII, 16.

[4] Das Nähere hierüber IX, 1 vgl. S. 515, 1.

[5] IX, 2, wo u. A. 1165, a, 16. 30: ἐπεὶ δ' ἕτερα γονεῦσι καὶ ἀδελφοῖς καὶ ἑται-

Verbindung aufzulösen sei, wenn der eine von beiden Theilen sich ändert, und er antwortet: in dem Fall lasse sich diess nicht umgehen, wenn diese Aenderung die wesentlichen Bedingungen jener Verbindung betreffe [1]. Er fasst das Verhältniss der Freundesliebe zur Selbstliebe in's Auge, indem er in jener eine Nachbildung des Verhaltens erkennt, welches der Tugendhafte gegen sich selbst beobachtet [2]; und er verbindet hiemit die Frage, ob man sich selbst mehr lieben solle oder den Freund, welche er dahin entscheidet: ein wirklicher Widerstreit zwischen beiden Anforderungen könne gar nicht vorkommen, denn die wahre Selbstliebe bestehe darin, dass man das Beste, das sittlich Schöne und Grosse für sich begehre; diess aber werde Jedem um so reichlicher zutheilwerden, je grösser seine Opfer für den Freund seien [3]. In demselben Geist äussert sich Aristoteles (um einiges Andere [4]) zu übergehen) über die Meinung,

---

ροις καὶ εὐεργέταις, ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἁρμόττοντα ἀπονεμητέον . . . καὶ συγγενέσι δὴ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἑκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα καὶ ἀρετὴν ἢ χρῆσιν. Bei gleichartigen Verhältnissen sei diese Vergleichung leichter, bei ungleichartigen schwerer, aber doch dürfe man auch bei ihnen nicht darauf verzichten.

[1] IX, 8: wo die Freundschaft nur dem Vergnügen oder Vortheil dient, versteht sich diess von selbst; ebenso, wenn man sich in dem Freunde getäuscht hat, und sich von ihm uneigennützig (διὰ τὸ ἦθος) geliebt glaubte, während es ihm nur um Genuss oder Gewinn zu thun war. Sollte ein Freund in sittlicher Beziehung sich verschlimmern, so ist die nächste Pflicht, ihm zu seiner Besserung behülflich zu sein; ist er aber unverbesserlich, so muss man sich von ihm trennen, denn nicht als Schlechten kann man und wollte man ihn lieben. Tritt endlich der Fall ein, der bei Jugendfreundschaften nicht selten ist, dass der eine den andern im Verlauf seiner geistigen und sittlichen Entwicklung zu sehr überholt, so hört die Möglichkeit einer wahren Lebensgemeinschaft von selbst auf, doch ist das frühere Verhältniss so viel als möglich zu ehren.

[2] IX, 4. Ebd. 1166, b, 6—29 eine durch Naturwahrheit ausgezeichnete Schilderung des Zwiespalts in der Seele des Schlechten, mit der Nutzanwendung, welche der praktischen Abzweckung der Ethik entspricht: εἰ δὴ τὸ οὕτως ἔχειν λίαν ἐστὶν ἄθλιον, φευκτέον τὴν μοχθηρίαν διατεταμένως u. s. w.

[3] IX, 8 s. o. 466, 2 g. E. 481, 2.

[4] Ueber das Verhältniss der εὔνοια (IX, 5) und ὁμόνοια (c. 6) zur φιλία; über die Erscheinung, dass der Wohlthäter den Empfänger der Wohlthat mehr zu lieben pflege, als dieser jenen, weil nämlich Jeder sein eigenes Werk liebe, wie die Mütter ihre Kinder (c. 8); über die Zahl der Freunde (c. 10), welche weder zu klein noch zu gross sein soll, sondern so viele umfassen, ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί, denn ein nahes Verhältniss sei nur zu Wenigen, die höchste Innig-

dass der Glückliche der Freunde entbehren könne. Er verneint diess aus vielen Gründen[1]: weil gerade der Glückliche Freunde brauche, denen er wohlthun könne; weil die Anschauung ihrer Trefflichkeit einen hohen, dem Bewusstsein der eigenen verwandten Genuss gewähre; weil es leichter sei, mit Andern zusammen thätig zu sein, als allein; weil man aus dem Verkehr mit Guten für sich selbst sittliche Kräftigung schöpfe; vor Allem aber desshalb, weil der Mensch von der Natur auf die Gemeinschaft mit Andern angewiesen sei, und der Glückselige am Wenigsten ein einsames Leben führen könne[2], weil ebenso, wie für Jeden sein eigenes Leben und seine Thätigkeit ein Gut, sein Lebens- und Thätigkeitsgefühl eine Lust ist, so auch das Dasein des Freundes, in dem das eigene sich verdoppelt, und das Gefühl dieses Daseins, welches im Zusammenleben mit ihm gewonnen wird, eine Freude und ein Gut sein müsse[3]. Fragt man aber weiter, ob wir der Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedürfen, so ist die Antwort[4]: nöthiger sei ihr Besitz im Unglück, aber schöner im Glück[5]; ihrer Hülfe sei man im ersten, ihrer Theilnahme seien männliche Naturen, welche den Schmerz allein zu tragen wissen, im andern Fall bedürftiger; zu Erfreulichem solle man seine Freunde bereitwillig, zu Traurigem nur ungern herbeiziehen,

---

keit desselben (der ἔρως als ὑπερβολὴ φιλίας) nur Einem gegenüber möglich; nur politische Freunde (Partheigenossen) könne man in grosser Anzahl haben.

[1] IX, 9 vgl. VIII, 1. 1155, a, 5.

[2] IX, 9. 1169, b, 17; s. o. 511, 6.

[3] A. a. O. 1170, a, 13 ff., wo u. A., nachdem erst als Inhalt des menschlichen Lebens das αἰσθάνεσθαι und das νοεῖν nachgewiesen war, Z. 19: τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὑτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων ... διόπερ ἔοικε πᾶσιν ἡδὺ εἶναι. b, 1: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῇ τῶν ἡδέων καθ' αὑτό· φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζωή, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἡδύ. (Das Lebensgefühl aber ist Gefühl des Wahrnehmens und Denkens: τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι καὶ νοεῖν, a, 32.) ... ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον· ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν. καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἱρετόν ἐστιν ἑκάστῳ, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον ἢ παραπλησίως. τὸ δ' εἶναι ἦν αἱρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὑτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος. ἡ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεία καθ' ἑαυτήν. συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

[4] IX, 11.

[5] Eine ähnliche Unterscheidung des ἀναγκαῖον und ἀγαθὸν oder καλὸν ist uns schon S. 111, 4 (aus Metaph. I, 2). 512, 2 vorgekommen. Vgl. Polit. VII, 14. 1333, a, 36: τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν.

seinerseits dagegen zu ihrer Unterstützung zuvorkommender herbeieilen, als zu ihren Genüssen. Zur wahren Freundschaft gehört aber beides [1]. Die Freundschaft ist Gemeinschaft, Zusammenleben, Ausdehnung der Selbstliebe auf den Andern. Wie Jeder seines eigenen Daseins und seiner Thätigkeit froh werden will, so auch der des Freundes, und worauf Jeder für sich selbst den grössten Werth legt, das theilt er mit dem Freunde [2]. In der Freundschaft kommt daher die natürliche Zusammengehörigkeit der Menschen und der natürliche Geselligkeitstrieb zur unmittelbarsten Erscheinung, sie ist das Band, welches den Menschen mit dem Menschen nicht blos äusserlich, wie die Rechtsgemeinschaft, sondern im Innersten seines Wesens verknüpft, in ihr erweitert sich die Sittlichkeit des Einzelnen zur sittlichen Lebensgemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft ist hier noch eine beschränkte, an das Zufällige der persönlichen Verhältnisse gebundene. Erst im Staate umfasst sie einen grösseren Kreis, erst hier erbaut sie sich auf der gesicherten Grundlage dauernder Einrichtungen und fester Gesetze.

12. Fortsetzung. B. Die Politik [3].

1. Nothwendigkeit, Begriff und Aufgabe des Staats.

So viel auch die Tugend der Einzelnen und die Wissenschaft werth ist, welche dazu anleitet, so findet doch Aristoteles, wie sich

---

[1] ἡ παρουσία δὴ τῶν φιλων, schliesst c. 11, ἐν ἅπασιν αἱρετὴ φαίνεται.

[2] S. o. 519, 3 und IX, 12 (Schluss des Abschnitts über die Freundschaft): ἆρ' οὖν, ὥσπερ τοῖς ἐρῶσι τὸ ὁρᾷν ἀγαπητότατόν ἐστι, ... οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἱρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν; κοινωνία γὰρ ἡ φιλία. καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φιλον. περὶ αὑτὸν δ' ἡ αἴσθησις ὅτι ἐστιν αἱρετή· καὶ περὶ τὸν φιλον δή· ἡ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτοῖς ἐν τῷ συζῆν u. s. w.

[3] Die neueren Bearbeitungen der aristotelischen Staatslehre und ihrer einzelnen Theile findet man bei Hildenbrand Geschichte u. Syst. der Rechts- und Staatsphilosophie (Leipz. 1860) I, 342 ff. verzeichnet. Unsere einzige urkundliche Quelle für dieselbe sind die 7 Bücher der aristotelischen Politik. Ehe wir uns jedoch zur Ausbeutung dieser Quelle anschicken, ist es nöthig, die Untersuchung nachzuholen, welche S. 75, 1 hieher verschoben wurde. Dieselbe hat nämlich in ihrer gegenwärtigen Gestalt manches Auffallende. Nach einer kurzen Einleitung bespricht B. I. das Hauswesen als Element des Staates, hauptsächlich nach der ökonomischen Seite, die Betrachtung des Familienlebens und der Erziehung dagegen wird einem späteren Orte vorbehalten, weil sich ihr Charakter nach dem des ganzen Staatslebens zu richten habe (c. 13. 1260, b, 8). Mit dem zweiten Buch zur eigentlichen Staatslehre übergehend kündigt Arist. zunächst eine Untersuchung über den besten Staat an (I, 13,

---

Schl. II, 1, Anf.), und giebt zur Einleitung in dieselbe eine Kritik der berühmtesten unter den theils wirklich vorhandenen, theils von Theoretikern vorgeschlagenen staatlichen Einrichtungen. Nachdem sofort III, 1—5 der Begriff des Staats und des Staatsbürgers untersucht ist, werden III, 6—18 die verschiedenen Verfassungsformen unterschieden und die Gesichtspunkte für ihre Würdigung besprochen. III, 14 wendet sich Aristoteles zum Königthum, als der ersten unter den richtigen Verfassungen, und er handelt von demselben bis c. 17. C. 18 kündigt an, dass jetzt vom besten Staat gesprochen werden solle, bricht jedoch in einem unvollendeten Satz ab, welcher erst VII, 1, Anf. wieder aufgenommen wird. Auch das angekündigte Thema wird erst hier ausgeführt, B. IV dagegen handelt von den Verfassungen, welche nach Abzug des Königthums und der Aristokratie noch übrig sind, der Oligarchie, Demokratie, Politie und Tyrannis, es untersucht, welche Verfassung für die meisten Staaten die geeignetste, und unter welchen Bedingungen jede naturgemäss sei, es bespricht endlich (c. 14—16) die verschiedenen möglichen Bestimmungen über die mit der gesetzgebenden, regierenden und richterlichen Gewalt betrauten Behörden. B. V ist der Frage über die Veränderung der verschiedenen Staatsformen, ihren Untergang und die Mittel zu ihrer Erhaltung gewidmet. Bd. VI bringt zuerst c. 2—7 einen Nachtrag über die Unterarten der Demokratie und der Oligarchie, und dann noch c. 8 eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Aemter. B. VII wird die III, 18 versprochene Untersuchung über die beste Staatsform mit einer Erörterung über die Glückseligkeit des Einzelnen und des Staats (c. 1—3) eingeleitet, und sodann der beste Staat selbst geschildert (c. 4 — VIII, Schl.), und es wird dabei besonders eingehend (VII, 15. 1334, b, 5 — VIII, 7) von der Erziehung und den hiemit zusammenhängenden Fragen gehandelt. Ohne förmlichen Schluss endigt das Werk mit der Erörterung über die Musik. — Dass nun diese Ausführung dem ursprünglichen Plane des Aristoteles weder dem Umfang noch der Anordnung nach durchaus entspreche, diess ist theilweise schon von älteren, vollständiger von neueren Gelehrten erkannt worden. Nachdem nämlich schon Nicol. Oresme (1489) und Segni (1559) bemerkt hatten, dass B. VII und VIII der Sache nach an B. III sich anschliessen, verlangte zuerst Scaino da Salo (1577), dass sie auch wirklich zwischen B. III und IV gestellt werden; und 60 Jahre später (1637) wiederholte Conring, mit Scaino's Ansicht kaum vom Hörensagen bekannt, nicht allein diese Behauptung, sondern er dehnte seine Angriffe auch auf die Integrität unseres Textes aus, und bezeichnete in seiner Ausgabe (1656) eine Menge kleinerer und grösserer Lücken, welche er in demselben vermuthete. Diese Untersuchungen nahm in der neueren Zeit Barthélemy St. Hilaire (Politique d'Aristote I, cxli—clxxii) wieder auf; er widersprach zwar der Behauptung, dass unser Werk unvollständig oder verstümmelt sei, dagegen hielt er nicht blos die Einschiebung des siebenten und achten Buchs hinter dem vierten aufrecht, sondern er fügte auch die weitere Bemerkung hinzu, dass B. V und VI gleichfalls umzustellen seien, und das letztere zwischen IV und V diess von dem Griechen nicht anders erwarten liess, beide, so lange

---

einzuschalten sei; und in dieser Ordnung stellt er selbst sie in seiner Uebersetzung, worin ihm Bekker in der kleineren Ausgabe und Congreve gefolgt sind. In beiden Annahmen schliessen sich Spengel (Ueb. d. Politik d. Arist. Abh. d. Münchn. Akad. philos.-philol. Kl. V, 1—49), Nickes (De Arist. Polit. libr. Bonn 1851, S. 67 ff. 112 ff.), Brandis (gr.-röm. Phil. II, b, 1666 ff. 1679 f.) u. A. an Barthélemy St. Hilaire an; wogegen Woltmann (Ueb. d. Ordnung d. Bücher in d. arist. Politik. Rhein. Mus. 1842, 321 ff.) zwar die Umstellung von B. V und VI gutheisst, die Versetzung von B. VII und VIII dagegen verwirft, Hildenbrand (Gesch. u. Syst. d. Rechts- u. Staatsphilosophie I, 345—385 vgl. Fechner Gerechtigkeitsbegr. d. Arist. S. 65. S. 87, 6) umgekehrt die herkömmliche Aufeinanderfolge von B. V u. VI vertheidigt, aber B. VII u. VIII zwischen III u. IV einreiht. Sowohl für diese als für jene haben Göttling (im Vorwort zu seiner, schon 1824 erschienenen Ausgabe S. xx ff.), Forchhammer Verhandl. d. Philologenvers. in Kassel S. 81 ff. Philologus xv, 1, 50 ff. — gegen die erstere Abhandlung mit ihrem seltsamen Einfall, dass die Politik nach dem Unterschied der vier Ursachen geordnet sei, vgl. m. Spengel a. a. O. 48 f. Hildenbrand a. a. O. 390 f.), Rose (De Arist. libr. ord. 125 ff.), Bendixen (Zur Politik d. Arist. Philol. xiii, 264—301; gegen ihn Hildenbrand S. 496), Schnitzer (Einl. zu s. Uebersetzung, worüber Hildenbrand S. 381 f. z. vgl.) u. A. die überlieferte Stellung in Schutz genommen. Die Integrität des Werkes betreffend ist Conring's Kritik zwar von keinem der neueren Gelehrten unbedingt vertheidigt, von mehreren, wie Göttling a. a. O., namentlich aber Nickes (S. 90. 92 ff. 109. 128. 130 ff.), bekämpft worden; aber doch geben Spengel (S. 8 f. 11 f. 41 f.), Brandis (S. 1669 f. 1673 f.) und auch Nickes (98 ff.) einzelne nicht unerhebliche Lücken, besonders am Schlusse des achten Buchs, zu, van Schwinderen (De Arist. Polit. libr. S. 12, angef. von Hildenbrand S. 449) glaubte, zwei Bücher, Schneider (Arist. Polit. I, VIII. II, 282), der grössere Theil der Lehre vom besten Staat sei verloren; Hildenbrand endlich (S. 387 f. 449 ff.) vermisst am Schluss des achten Buchs mindestens drei Bücher, am Schluss des Ganzen den letzten Abschnitt von B. VI, und dann noch die Lehre von den Gesetzen in etwa vier Büchern. Fragen wir schliesslich, wie wir uns diesen Zustand des Werks zu erklären haben, so ist die gewöhnliche Annahme die, dass es von Aristoteles selbst vollendet und erst in der Folge verstümmelt und verwirrt worden sei. Brandis jedoch (S. 1669 f.) ist geneigt, B. VIII nicht für verstümmelt, sondern für unvollendet zu halten, und bestimmter vertritt Hildenbrand (S. 355 ff. 379 ff.) diese Ansicht, indem er annimmt, Arist. habe die Darstellung des Musterstaats, deren Anfang uns in B. VII. VIII vorliege, zwar zwischen III und IV einschieben wollen, habe sie aber erst nach B. IV und V ausgearbeitet; ehe er mit dieser Darstellung und mit dem an B. V anschliessenden B. VI fertig war, habe ihn der Tod überrascht. (Einige weitere literarische Nachweisungen bei Barthélemy St. Hilaire S. 146 f. Nickes S. 67. Bendixen S. 265 f. Hildenbrand S. 345 f., denen auch die vorstehenden theilweise entnommen sind).

sie sich auf die Einzelnen als solche beschränken, nicht genügend;

Meine Ansicht, deren Gründe hier freilich nur kurz angezeigt werden können, ist diese. 1) Was zuerst die Anordnung unseres Werkes betrifft, so kann ich mich mit der Mehrzahl der neueren Gelehrten nur dafür erklären, dass B. VII und VIII sich nach der Absicht des Aristoteles unmittelbar an B. III anschliessen sollten. Schon B. II giebt sich durch seinen ganzen Inhalt, wie auch durch seine Anfangsworte und die Schlussworte von B. I, zunächst als Vorbereitung einer Untersuchung über den besten Staat; zu dieser Untersuchung wird am Schlusse des dritten Buchs mit ausdrücklichen Worten übergegangen, und diese hier abgebrochenen Worte werden am Anfang des siebenten in einer Weise wieder aufgenommen, welche sich kaum anders, als durch die Voraussetzung erklären lässt, es sei hier ursprünglich Zusammenhängendes in der Folge getrennt worden. Ganz bestimmt endlich setzen die Stellen IV, 2. 1289, a, 30. b, 14. c. 3. 1290, a, 1. (vgl. m. VII, 8. 9.) c. 7. 1293, b, 1, auch c. 4. 1290, b, 38 (vgl. IV, 3. VII, 3) und schon c. 1 (worüber Spengel S. 20 f. z. vgl.) den Abschnitt über die beste Verfassung als vorhergegangen voraus; und wenn umgekehrt VII, 4, Anf. mit den Worten: καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον auf den Inhalt von B. IV—VI verwiesen zu werden scheint, so liesse sich diese Verweisung auch (mit Hildenbrand 363 ff.) auf die im zweiten Buch kritisirten Musterverfassungen (τὰς ἄλλας πολιτείας II, 1. 1260, b, 29) beziehen; indessen passen die betreffenden Worte so wenig in den Zusammenhang, dass ich darin nur (mit Spengel S. 26 und den Meisten) ein späteres Einschiebsel zu sehen weiss. — 2) Dagegen kann ich mich von der Nothwendigkeit und Zulässigkeit einer Umstellung des fünften und sechsten Buchs so wenig, als Hildenbrand, überzeugen. Der einzige wesentliche Grund für dieselbe ist der, dass die unmittelbare Verbindung des sechsten Buchs mit dem vierten theils durch ihren Inhalt, theils durch die vorläufige Uebersicht IV, 2. 1289, b, 12 ff. gefordert werde; denn was man (um einiges ganz Unerhebliche zu übergehen) weiter anführt: dass VI, 2. 1317, b, 34 mit den Worten ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ πρὸ ταύτης auf B. IV (c. 15) als das unmittelbar vorhergehende verwiesen werde, und dass V, 9. 1309, b, 16 τὸ πολλάκις εἰρημένον neben IV, 12 auch auf VI, 6 hindeute, diess hat beides wenig auf sich: die μέθοδος πρὸ ταύτης kann nicht blos das nächstvorhergehende Buch (die Büchereintheilung stammt schwerlich von Arist. her), sondern ebensogut den ganzen aus B. IV und V bestehenden Abschnitt bezeichnen; das πολλάκις aber würde uns (vgl. Hildenbrand S. 378) mit mehr Recht an V, 3. 6, als an VI, 6 erinnern, wenn es überhaupt nöthig wäre, dabei an eine andere Stelle, als IV, 12 zu denken, wo der Grundsatz, dass die Anhänger des Bestehenden seinen Gegnern überlegen sein müssen, allein in dieser allgemeinen Fassung ausgesprochen, zugleich aber auch so in's Einzelne ausgeführt ist, dass recht wohl gesagt werden konnte, er sei hier wiederholt (ausser 1296, b, 15 nämlich auch Z. 24. 31. 37) eingeschärft worden. Was aber jenen Hauptgrund betrifft, so beruht derselbe auf einer unerweislichen Voraussetzung über den Plan unseres Werkes. Sind auch B. IV und VI ihrem Inhalt nach verwandt, so brauchen sie die vollständige Verwirklichung der Sittlichkeit ist ihm erst der

---

darum doch nicht unmittelbar aufeinanderzufolgen, sondern es ist auch möglich, dass Arist. die Lehre von den unvollkommenen Verfassungen zuerst (B. IV. V) ihren allgemeinen Grundlagen nach vollständig bespricht, und nachher (B. VI) auf den ersten Abschnitt der früheren Untersuchung desshalb wieder zurückkommt, weil er von dem dort Ausgeführten jetzt eine speciellere Anwendung machen will. Und die Stelle IV, 2. 1289, b, 12 ff. widerspricht dieser Annahme so wenig, dass sie sich vielmehr unter der Voraussetzung, es solle hier nur für B. IV und V der Plan entworfen werden, ganz befriedigend erklärt. Von den fünf hier aufgezählten Punkten werden die drei ersten IV, 3—13, der fünfte (die φθοραὶ und σωτηρίαι τῶν πολιτειῶν) B. V abgehandelt; für den vierten (τίνα τρόπον δεῖ καθιστάναι ταύτας τὰς πολιτείας) wird der Abschnitt IV, 14—16 um so eher genügen, da Arist. 1289, b, 22 ausdrücklich sagt, er wolle diese Gegenstände hier nur übersichtlich berühren (πάντων τούτων ὅταν ποιησώμεθα συντόμως τὴν ἐνδεχομένην μνείαν. Daher auch das νῦν IV, 15. 1300, a, 8), und da die für diese Abhandlung IV, 14, Anf. gegebene Disposition mit dem 16. Kapitel wirklich erschöpft ist. Wenn daher V, 1 beginnt: περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ὧν προειλόμεθα σχεδὸν εἴρηται περὶ πάντων, so ist diess ganz richtig, und wir sind nicht genöthigt, diese Worte mit auf B. VI zu beziehen. Dass wir aber auch nicht dazu berechtigt sind, erhellt aus den Stellen des sechsten Buchs, welche anerkanntermassen auf das fünfte zurückweisen: c. 1, Anf. und Schl. c. 4. 1319, b, 4. c. 5. 1319, b, 37; denn in allen diesen Stellen die betreffenden Worte aus dem Text zu werfen, oder aus einem τεθεώρηται πρότερον ein θεωρηθήσεται ὕστερον zu machen, ist eine Maassregel, welche sich nur dann rechtfertigen liesse, wenn schlechterdings kein anderer Ausweg übrig bliebe. Auch die Unvollständigkeit des im sechsten Buch Ausgeführten erklärt sich weit leichter, wenn dasselbe erst nach dem fünften verfasst wurde. — 3) Fragen wir weiter nach der Integrität unseres Textes, so sind nicht allein viele Verderbnisse im Einzelnen, und in dem von Göttling (z. d. St. S. 345 f.) und Brandis (1590, A. 586) angezweifelten, von Spengel S. 11 und Nickes S. 55 f. vertheidigten zwölften Kapitel des zweiten Buchs mehrfache Einschaltungen von fremder Hand wahrscheinlich; sondern wir haben auch allen Grund, bedeutende Theile des Werks als unausgeführt oder verloren zu beklagen. Die Abhandlung über den besten Staat ist sichtbar unvollendet: Arist. selbst verweist uns für den Abschnitt über die musikalische Erziehung, mit dem sie abbricht, auf Erörterungen über die Rhythmen (VIII, 7, Anf.) und über die Komödie (VII, 13. 1336, b, 20), neben denen aber überhaupt eine eingehende Besprechung der Frage über die richtige Behandlung der Poësie zu erwarten war; die wissenschaftliche Bildung der Staatsbürger konnte er nach seinen Grundsätzen nicht wohl unberührt lassen (vgl. VII, 14. 1333, b, 16 ff. c. 15. 1334, b, 8. VIII, 4. 1339, a, 4 — Genaueres über diesen und andere Punkte in dem Abschnitt vom besten Staat); das Familienleben und die Erziehung des weiblichen Geschlechts, welche I, 13. 1260, b, 8, die Behandlung der Kinder (παιδονομία), welche VII, 16. 1335, b, 2, die Bestimmungen über das Vermögen, Staat. An sich schon ist die sittliche Thätigkeit eines Gemeinwesens

---

über die Behandlung der Sklaven, über die Trinkgelage, welche VII, 5. 1326, b, 32 ff. VII, 10, Schl. VII, 17. 1336, b, 24 einer späteren Stelle aufgespart werden, sind in unserer Schrift mit Stillschweigen übergangen; von der Verfassung des Musterstaats wird VII, 15 nur die allgemeinste Grundlage erörtert; ebenso sind hier die Gesetze zu vermissen, durch welche das Leben der Erwachsenen geordnet werden soll, so unentbehrlich sie auch nach Eth. N. X, 10. 1180, a, 1 für den Staat sind, und das Gleiche gilt überhaupt von der Gesetzgebung im engeren Sinn (im Unterschied von der Verfassung), während doch an den Früheren die Vernachlässigung dieses Punkts ausdrücklich getadelt (Eth. a. a. O. 1181, b, 12), und (Pol. IV, 1. 1289, a, 11) verlangt wird, dass nach den Verfassungen auch von den Gesetzen (über deren Unterschied von jenen auch II, 6. 1265, a, 1 z. vgl.) gehandelt werde, sowohl den besten, als den für jede Verfassung passenden; während auch in anderen Abschnitten auf den über die Gesetzgebung verwiesen wird (V, 9. 1309, b, 14: ἁπλῶς δὲ, ὅσα ἐν τοῖς νόμοις ὡς συμφέροντα λέγομεν ταῖς πολιτείαις, ἅπαντα ταῦτα σώζει τὰς πολιτείας. III, 15. 1286, a, 2: τὸ μὲν οὖν περὶ τῆς τοιαύτης στρατηγίας ἐπισκοπεῖν νόμων ἔχει μᾶλλον εἶδος ἢ πολιτείας ὥστ' ἀφείσθω τὴν πρώτην). Vgl. Hildenbrand 351 ff. 449 ff. Erwägen wir, wie vielen Raum alle diese Erörterungen erfordert hätten, so werden wir nicht bezweifeln, dass uns von der Ausführung über den besten Staat, welche Aristoteles beabsichtigt hatte, ein bedeutender Theil fehle. Die zuletzt angeführten Stellen beweisen aber auch, dass zu der Abhandlung über die unvollkommenen Staaten gleichfalls ein Abschnitt über die Gesetzgebung hinzukommen sollte, zu welchem B. VI, wie es scheint, den Uebergang zu bilden bestimmt war. Da ferner VI, 8 die Erörterungen von IV, 15 über die ἀρχαὶ wieder aufgenommen werden, sollte man ähnliche über die gesetzgebenden Versammlungen und die Gerichte (IV, 14. 16) erwarten, und da VI, 1. 1316, b, 39 ff. die aus der Verbindung ungleichartiger Elemente (z. B. einer oligarchischen Rathsversammlung mit aristokratischen Gerichten) sich ergebenden Verfassungsformen in den bisherigen Theorieen ausdrücklich vermisst, und für die vorliegende in Aussicht gestellt werden, muss auch dieser Abschnitt den verlorenen oder unausgeführten beigezählt werden. — 4) Welcher von diesen beiden Fällen nun aber anzunehmen ist, und wie wir uns demnach die jetzige Gestalt unseres Werks zu erklären haben, diess mit Sicherheit festzustellen, reichen unsere Data allerdings nicht aus; der Umstand jedoch, dass sich alle wesentlichen Lücken am Schluss des zweiten und dritten Hauptheils finden, lässt nach Hildenbrand's richtiger Bemerkung (S. 356) vermuthen, dass beide von Aristoteles selbst nicht zu Ende geführt wurden; wobei man dann aber freilich annehmen muss, er habe die zwei Abhandlungen über den besten Staat und über die unvollkommenen Staaten neben einander ausgearbeitet, wiewohl er nach Vollendung des Ganzen die eine derselben der andern voranzustellen beabsichtigte. Zu einiger Unterstützung dient dieser Vermuthung der Umstand, dass jede Spur davon fehlt, dass unser Werk jemals vollständiger vorhanden war. Ist es aber von seinem Verfasser selbst nicht vollgrösser und vollendeter, schöner und göttlicher als die des Ein-

---

endet, und desshalb wohl auch weniger, als sonst geschehen wäre, gelesen und abgeschrieben worden, so erklärt sich die Verwirrung um so leichter, welche bei der Zusammenstellung der zwei unvollendeten Theile eintrat. Doch möchte ich den Keller in Skepsis (s. o. S. 80 ff.), an welchen Hildenbrand (S. 359 vgl. Spengel S. 45 f.) hier nicht ohne Schein denkt, auch für diese Verderbniss nicht verantwortlich machen. Wir haben allerdings keine sicheren Spuren unserer Schrift vor Cicero, bei welchem dieselben Legg. III, 6. Rep. I, 25 (vgl. Polit. III, 9. 1280, b, 29. c. 6. 1278, b, 19. I, 2. 1253, a, 2). ebd. c. 26 (Polit. III, 1. 1274, b, 36. c. 6. 1278, b, 8. c. 7. 1279, a, 25 ff.). ebd. c. 27 (Polit. III, 9. 1280, b, 11. c. 10. 11. 1281, a, 28 ff. b, 28. c. 16. 1287, a, 8 ff.). ebd. c. 29 (Pol. IV, 8. 11) deutlich genug hervortreten; wir wissen nicht, wem Stobäus das zu verdanken hat, was er Ekl. II, 322 ff. aus ihr mittheilt, und woher der Scholiast des Aristophanes die Worte entlehnt hat, in denen man eine Beziehung auf sie findet; (nach Spengel a. a. O. S. 44 führen die Scholien zu Acharn. V. 92 einige Worte aus dem dritten, V. 977 aus dem fünften Buch an; ich weiss jedoch beide Anführungen, welche Spengel leider nicht näher nachgewiesen hat, nicht zu finden;) wir müssen es höchst auffallend finden, dass Polybius der aristotelischen Politik nicht erwähnt (m. s. hierüber Hildenbrand S. 358, 3), und wir erhalten für dieses Schweigen keinen Ersatz durch so späte Zeugen, wie Diogenes (V, 24) und sein Ueberarbeiter (s. o. 74, 1), Eubulus (ein platonischer Schulvorsteher in Athen, welchen Longin b. Porphyr. V. Plot. 20 als seinen Zeitgenossen nennt, und von dessen 'Επίσκεψις τῶν ὑπ' 'Αριστοτέλους ἐν δευτέρῳ τῶν Πολιτικῶν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων in Mai's Collectio Vaticana II, 671 ff. ein Theil abgedruckt ist), Julian (ep. ad Themist. 260, D ff. 263, D vgl. Pol. III, 15. 1286, b, 22. c. 16. VII, 3. 1325, b, 21), Photius (Lex. ἐσχατιάν, vgl. Pol. VII, 10. 1330, a, 14). Aber doch sprechen zwei Umstände für die Annahme, dass die Politik schon vor Andronikus von Einzelnen benützt wurde. Für's Erste nämlich scheint Cicero sie nicht aus eigener Anschauung zu kennen, da er zwar in den Gesetzen der politischen Lehre des Stagiriten erwähnt, aber in Worten, welche eher auf den mündlichen Unterricht, als auf eine Schrift weisen (III, 6: *Aristoteles illustravit omnem hunc civilem in disputando locum*), und ebenso in der Republik a. d. a. O. solches, dessen letzte Quelle doch wohl die aristotelische Politik ist, vorträgt, ohne sie zu nennen; hat sie aber Cicero durch Vermittlung eines älteren Schriftstellers benützt, so kann sie nicht erst sein Zeitgenosse Andronikus an's Licht gebracht haben. Eine zweite, wenn auch etwas unsichere, Spur unserer Schrift hat Nickes (a. a. O. S. 87 f.) in der sog. grossen Moral aufgefunden; denn wenn hier (I, 4. 1184, b, 33 ff.) die Glückseligkeit als ἐνέργεια καὶ χρῆσις αὐτῆς [τῆς ἀρετῆς] definirt wird, so hat diess allerdings mit Polit. VII, 13. 1332, a, 7, wo sie ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελείας heisst, grössere Aehnlichkeit als mit Eth. N. I, 6. X, 6. 7. Eud. II, 1, da in allen diesen Stellen die Zusammenstellung von ἐνέργεια und χρῆσις fehlt, wenn auch die Glückseligkeit ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν, ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν, τῆς ἀρετῆς ἐνέργεια heisst. Doch wird auch Eud. 1219, a, zelnen [1]. Auch die Erzeugung und Erhaltung der Tugend gelingt aber nachhaltig nur im Staate. Mit der blossen Belehrung ist bei den Wenigsten etwas auszurichten: wer seinen Begierden lebt, der hört weder auf die Ermahnung, noch versteht er sie; nicht die Scheu vor dem Schlechten, sondern die Furcht vor der Strafe ist sein Beweggrund, die Freude am Schönen um seiner selbst willen kennt er nicht; wie könnte man da hoffen, eingewurzelte Neigungen durch einfachen Zuspruch zu verbessern? Nur Gewöhnung und Erziehung können hier helfen, nicht allein bei der Jugend, sondern auch bei den Erwachsenen; denn auch von diesen bedürfen die Meisten gesetzlichen Zwanges; eine gute Erziehung aber und zwingende Gesetze sind nur im Staat möglich [2]. Im Staat allein verwirklicht sich das eigenthümlich menschliche Gut [3], das Leben im Staate ist der natürliche Beruf des Menschen: er ist vermöge seiner Natur zur Gemeinschaft bestimmt [4], wie sich diess schon darin zeigt, dass ihm allein die Sprache verliehen ist [5]; der Staat ist die Bedingung und

---

12 ff. 23 und Nik. I, 9 (s. o. 472, 1) von der χρῆσις gesprochen, und so ist es immerhin möglich, dass der Verfasser der grossen Moral nur diese Stellen vor sich gehabt hat. — Nach Diog. V, 24 könnte man übrigens vermuthen, dass die Politik auch unter Theophrast's Namen im Umlauf gewesen sei; denn die wunderliche Bezeichnung: πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου ά—ή wird sich am Besten durch die Annahme erklären, Diog. habe πολιτικῆς ἀκροάσεως ά—ή geschrieben, und ein Anderer die Randbemerkung: ἢ Θεοφράστου beigefügt, welche dann, ἡ Θεοφρ. gelesen, in den Text kam, und durch ein aus ἀκροάσεως genommenes ὡς mit dem Uebrigen verbunden wurde. In diesem Fall könnte die falsche Ueberschrift mit dazu beigetragen haben, dass das Werk als aristotelisches so selten angeführt wird.

[1] Eth. I, 1. 1094, b, 7: εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν [τὸ τέλος] ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελεώτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν.

[2] Ebd. X, 10.

[3] Polit. I, 1, Anf. Jede Gemeinschaft bezweckt irgend ein Gut, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων (sc. στοχάζεται) ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. Eth. I, 1. 1094, b, 6: τὸ ταύτης [τῆς πολιτικῆς] τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τἀνθρώπινον ἀγαθόν. Inwiefern sich damit der höhere Werth der Theorie verträgt, ist schon S. 474 f. nachgewiesen.

[4] Polit. I, 2. 1253, a, 2: ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Im Hinblick auf diese Stelle III, 6. 1278, b, 19: φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικὸν, διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ' ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν. Eth. IX, 9; s. o. 511, 6. Vgl. vor. Anm.

[5] Polit. I, 2. 1253, a, 7 ff.

Vollendung der sittlichen Thätigkeit, das sittliche Ganze, und ebendesshalb sagt Aristoteles von ihm, er sei an sich früher als der Einzelne und die Familie 1), nur der zeitlichen Entstehung und dem nächsten Bedürfniss nach sei er später 2). Nur ein über- oder ein untermenschliches Wesen kann ausser der Staatsgemeinschaft leben, der Menschheit ist sie unentbehrlich; denn wie der Mensch bei sittlicher Bildung das edelste aller Geschöpfe ist, so ist er ohne Recht und Gesetz das schlimmste; die Rechtsordnung aber ist Sache des Gemeinwesens 3). Die Sittlichkeit der Einzelnen hat daher am Staate, die Ethik an der Politik ihre wesentliche und unentbehrliche Ergänzung.

Schon hieraus ergiebt sich nun, dass Aristoteles die Aufgabe des Staatslebens nicht auf jene Zwecke beschränken kann, welche schon damals, wie es scheint, von Einzelnen, weit häufiger aber in der neueren Zeit für die einzigen gehalten wurden: den Schutz und die Förderung des äusseren Daseins. Der Staat entsteht allerdings, wie er zugiebt, ursprünglich aus dem Bedürfniss: die Familien treten zunächst für die Zwecke des Verkehrs zu Gemeinden, die Gemein-

---

1) Polit. I, 2. 1253, a, 19: πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. ... εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον. 1252, b, 30: διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστὶν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕται ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.

2) Nur in diesem Sinn heisst es Eth. VIII, 14. 1162, a, 17: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικὸν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως. Das ἀναγκαῖον ist das dem physischen Bedürfniss dienende, welches ebendesshalb von dem καλὸν bestimmt unterschieden wird; s. o. 519, 5. Der Unterordnung jeder andern Gemeinschaft unter die politische thut diess keinen Eintrag. Dagegen scheinen Eud. VII, 10. 1242, a, 22 (ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον) Staat und Hauswesen mehr auf gleiche Linie gestellt zu werden, wie ja Eudemus auch die Oekonomik von der Politik trennt; s. o. 126, 6.

3) Polit. I, 2. 1253, a, 27: ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. (So schon Z. 3: ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.) φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς ... ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.

den zu Staaten zusammen. Aber der Begriff des Staats ist damit nicht erschöpft. Beim Staat handelt es sich nicht blos um die Fürsorge für das physische Dasein seiner Angehörigen, denn diese wird den Sklaven und Hausthieren so gut wie den Staatsbürgern zutheil; auch nicht blos um die gemeinsame Abwehr äusserer Feinde und gesicherten Verkehr, denn eine solche Verbindung ist erst eine Bundesgenossenschaft, nicht ein Staatswesen, und sie würde auch dann nicht mehr sein, wenn die Verbündeten in demselben Raume beisammen wohnten. So unerlässlich vielmehr alle diese Stücke für die staatliche Gemeinschaft sind, so ist sie selbst doch erst da vorhanden, wo ein vollkommenes und sich selbst genügendes Gemeinleben angestrebt wird [1]). Der Zweck des Staats liegt mit Einem Wort in der Glückseligkeit der Staatsbürger [2]). Die Glückseligkeit besteht aber in der ungehemmten Bethätigung der Tugend [1]. Auch die Glückseligkeit eines ganzen Volkes wird in nichts anderem bestehen können. Diess also ist die höchste Aufgabe des Staats und der Staatskunst: die Staatsbürger zu bilden und zu erziehen, alle geistige und sittliche Tüchtigkeit in ihnen zu pflegen, ihnen zu einer schönen, durch ihren inneren Werth befriedigenden Thätigkeit die Antriebe zu geben [2]; und es sind aus diesem Grunde die gleichen Eigenschaften, welche den guten Bürger und den wackeren Mann machen: die vollendete Bürgertugend ist nicht eine Tugend, sondern die Tugend in ihrer Anwendung auf's Staatsleben [3]. Die

---

[1]) Polit. I, 2. 1252, b, 12: ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν. ... ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι. Durch die Ausbreitung der Familien entstanden Gemeinden, welche daher in der frühesten Zeit von dem Familienhaupte regiert wurden. ... ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστὶν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. III, 9. 1280, a, 25: der Staatsverein wird nicht blos um des Besitzes willen geschlossen, auch nicht τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν), μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους. Denn solche blosse Verbündete stehen weder unter einer gemeinsamen Obrigkeit, οὔτε τοῦ ποίους τινὰς εἶναι δεῖ φροντίζουσιν ἅτεροι τοὺς ἑτέρους, οὐδ' ὅπως μηδεὶς ἄδικος ἔσται τῶν ὑπὸ τὰς συνθήκας μηδ' ἄλλην μοχθηρίαν ἕξει μηδεμίαν, ἀλλὰ μόνον ὅπως μηδὲν ἀδικήσουσιν ἀλλήλους. περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ᾗ καὶ φανερὸν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀ[illegible]μαζομένῃ πόλει, μὴ λόγου χάριν. Jede andere Vereinigung ist kein Staat, sondern eine Bundesgenossenschaft, jede Gesetzgebung, welche nicht darauf ausgeht, die Bürger gut und gerecht zu machen, eine συνθήκη, kein νόμος. Und darin würde nichts verändert, wenn die Betreffenden auch an demselben Ort wohnten. φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.

[2]) Polit. III, 9. 1280, b, 39: τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν ... πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστὶν, ὡς φαμὲν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν

κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. VII, 8. 1328, a, 35: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος u. s. w.

[1] S. o. S. 470 ff.

[2] Vgl. S. 529, 1. 2. Eth. I, 13. 1102, a, 7. II, 1. 1103, b, 3. Polit. VII, 2, Anf. c. 15, Anf.

[3] Polit. III, 4: Ist die Tugend des ἀνὴρ ἀγαθὸς mit der des πολίτης σπουδαῖος identisch oder nicht? Schlechthin identisch sind sie allerdings nicht (wie schon Eth. V, 5. 1130, b, 28 bemerkt war); denn theils macht jede Staatsform eigenthümliche Ansprüche an das Verhalten der Staatsangehörigen, die Bürgertugend wird mithin in verschiedenen Verfassungszuständen einen verschiedenen Charakter haben, theils ist der Staat aus ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, und er kann nicht aus lauter Männern von gereifter Tugend bestehen. Aber sofern es sich um ein freies Gemeinwesen, die Beherrschung von Freien und Gleichen (die πολιτικὴ ἀρχὴ, ἀρχὴ τῶν ὁμοίων καὶ ἐλευθέρων 1277, b, 7 ff.) handelt, fallen beide zusammen; denn hiefür eignet sich nur, wer sowohl zu befehlen als zu gehorchen weiss, und ein solcher ist nur der ἀνὴρ ἀγαθός. Daher c. 18. 1288, a, 37 mit Beziehung auf c. 4: ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης. VII, 1. 1323, b, 33: ἀνδρία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφὴν, ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων. c. 9. 1328, b, 37: ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν (mit Beziehung auf ein gegebenes Staatswesen; ein solcher blos πρὸς τὴν ὑπόθεσιν δίκαιος ist, wer für die bestehenden Einrichtungen und Gesetze ehrlich Parthei nimmt, aber auch ihre Härten und Ungerechtigkeiten vertritt). c. 13. 1332, a, 36: καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν (wenn es auch möglich ist, dass die Tugend nicht allen Einzelnen, sondern nur der Gesammtheit zukomme, indem sich nämlich in dieser die unvollkommenen Eigenschaften der Einzelnen zu einem vollkommenen Gesammtergebniss ergänzen; es wird hievon, nach Pol. III, 11. 13. 15, noch später zu sprechen sein), οὕτως αἱρετώτερον (so ist doch der zweite Fall, dass nämlich alle Einzelnen tugendhaft sind, der

Tugend aber ist eine doppelte, die theoretische und die praktische. Welche von beiden vorzüglicher sei, kommt auch bei der Lehre vom Staat zur Sprache, in der Frage, ob der Friede oder der Krieg den letzten Zweck des Staatslebens bilden solle; denn die eigenthümliche Beschäftigung des Friedens ist nach Aristoteles die Wissenschaft, wogegen es beim Krieg hauptsächlich um Erwerbung der möglichsten Macht zum Handeln zu thun ist [1]. Dass nun Aristoteles das theoretische Leben weit höher stellt, als das praktische, wissen wir bereits, und so werden wir es ganz natürlich finden, wenn er auch hier über die Verfassungen, welche mehr den Krieg, als den Frieden, im Auge haben, wie die lakonische und die kretensische, einen scharfen Tadel ergehen lässt. Solche Staaten, sagt er, seien nur auf Eroberung berechnet, als ob jede Herrschaft über Andere, wem sie auch aufgezwungen und mit welchen Mitteln sie begründet werde, erlaubt wäre; ebendesshalb aber nähren sie auch in den Einzelnen den Geist der Gewaltthätigkeit und Herrschsucht und entwöhnen sie der Künste des Friedens, und so gerathen sie denn sofort in Verfall, wenn ihre Herrschaft gesichert sei, und die kriegerische Thätigkeit der friedlichen Platz machen sollte. Aristoteles seinerseits weiss den Zweck des Staatslebens nur in den Geschäften des Friedens zu suchen; den Krieg will er nur um des Friedens willen und daher nur so weit gestatten, als derselbe zur Selbstver-

---

wünschenswerthere;) ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντας. c. 14. 1332, a, 11: Da die Tugend des ἄρχων und des besten Mannes eine und dieselbe ist, im besten Staat aber alle zum Herrschen befähigt sein sollen, muss die Gesetzgebung darauf hinarbeiten, dass hier Alle wackere Männer seien. c. 15, Anf.: ἐπεὶ δὲ ... τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ. Nach diesen Erklärungen sind die Worte (III, 4. 1277, a, 4): εἰ μὴ πάντας ἀναγκαῖον ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῇ σπουδαίᾳ πόλει πολίτας, die ja auch nur in einer dialektischen Erörterung (einer Aporie) vorkommen, nicht so zu verstehen, als ob Aristoteles selbst jene Nothwendigkeit verneinen wollte, sondern nur so, dass er vorläufig die Bedingung festsetzt, unter der allein die Bürger- und Mannestugend schlechthin zusammenfallen; ob aber und wo diese Bedingung eintrete, wird sofort im Folgenden untersucht.

1) Diese Parallele ist übrigens nur theilweise zutreffend. Aristoteles selbst sagt uns (Polit. VII, 15. 1334, a, 22 ff.), dass auch ethische Tugenden, wie die Gerechtigkeit und die Selbstbeherrschung, im Frieden vorzugsweise Bedürfniss seien, und wenn die wissenschaftliche Thätigkeit allerdings des Friedens am Meisten bedarf, so kann sie doch immer nur von dem kleinsten Theile der Staatsbürger geübt werden.

theidigung oder zur Unterwerfung derer nothwendig ist, welche die Natur zum Dienen bestimmt hat. Er verlangt daher, dass im Staate neben der Tapferkeit und der Ausdauer, ohne welche er seine Unabhängigkeit nicht behaupten kann, auch die Tugenden des Friedens, die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung und die wissenschaftliche Bildung (φιλοσοφία) gepflegt werden [1]. Man wird nicht läugnen können, dass dem Staatsleben sein Ziel hiemit hoch genug gesteckt ist. Das schlechthin Höchste, was es dem Griechen der älteren Zeit war, ist es Aristoteles allerdings nicht; dafür gilt ihm, wie seinem Lehrer, die wissenschaftliche Thätigkeit, welche für sich genommen der Gemeinschaft mit Andern entbehren kann; sie allein ist es, worin der Mensch das Vollkommenste erreicht, was seiner Natur vergönnt ist, worin er sich über die Schranken des Menschlichen erhebt, um dem Göttlichen zu leben. Nur als Mensch bedarf er der praktischen Tugend und der Gemeinschaft, in der sie sich äussert [2]. Aber in dieser Beziehung bedarf er derselben auch ganz unbedingt. Die höchste Gemeinschaft aber, welche alle andern umfasst und vollendet, ist der Staat. Sein Zweck begreift alle sittlichen Zwecke in sich; seine Einrichtungen sichern das sittliche Leben durch Gesetz und Erziehung und breiten es über ein ganzes Volk aus; und hierin gerade besteht seine höchste Aufgabe: die Staatsbürger durch Tugend glückselig zu machen ist seine Bestimmung. Es ist diess im Wesentlichen die gleiche Ansicht vom Staatsleben, der wir schon bei Plato begegnet sind. Nur durch Einen Zug unterscheiden sich die beiden Philosophen in dieser Hinsicht; einen solchen freilich, der aus dem Innersten ihrer Systeme hervorgeht. Bei Plato hat der Staat, wie alles Irdische, eine durchgreifende Beziehung auf die jenseitige Welt, aus der alle Wahrheit und Wirklichkeit stammt; und eben diess ist die letzte Quelle seines politischen Idealismus. Wie die Ideen jener übersinnlichen Welt angehören, so haben auch die philosophischen Herrscher, welchen die Verwirklichung dieser Ideen im Staat anvertraut ist, in ihr ihre Heimath, und nur ungern steigen sie aus derselben zur Behandlung der irdischen

---

[1] Polit. VII, 2. 3. c. 14. 15. Eth. X, 7. 1177, b, 4. Vgl. auch S. 474, 1 und über den Krieg zur Gewinnung von Sklaven Polit. I, 8. 1256, b, 23.

[2] M. vgl. hierüber, was S. 474, 1 aus Eth. X, 8 und andern Stellen angeführt ist.

Dinge herunter. Der Staat dient daher nicht blos der sittlichen Erziehung, sondern zugleich der Vorbereitung für das höhere Dasein der körperfreien Seele, auf welches sich am Schluss der platonischen Republik ein grossartiger Ausblick eröffnet. Von dieser Auffassung des Staates, wie des menschlichen Lebens überhaupt, findet sich bei Aristoteles keine Spur; für ihn handelt es sich bei demselben einzig und allein um unsere diesseitige Bestimmung, um die Glückseligkeit, welche mit der sittlichen und geistigen Vollkommenheit unmittelbar gegeben ist; der Staat soll nicht eine jenseitige Ideenwelt nachbilden, und nicht für ein jenseitiges Leben vorbereiten, sondern den Bedürfnissen der Gegenwart genügen; und so wenig Aristoteles, wie wir sogleich finden werden, eine Beherrschung des Staatslebens durch die Philosophie fordert, ebensowenig sieht er andererseits zwischen beiden jenen Gegensatz, welcher die politische Wirksamkeit des Philosophen nur als ein schmerzliches Opfer erscheinen lässt; es sind vielmehr zwei gleich wesentliche Seiten der menschlichen Natur, denen die praktische Thätigkeit des Staatsmanns und die theoretische des Philosophen Befriedigung verschaffen soll: die Gottheit allein lebt nur in der Betrachtung, der Mensch kann als solcher auf die praktische Thätigkeit im Gemeinwesen nicht verzichten, es ist nicht blos ein Zwang, sondern ein sittliches Bedürfniss, was den Staat und das Wirken im Staate für ihn zur Nothwendigkeit macht.

Es ist nun die Sache der Politik, die Mittel, durch welche der Staat seine Aufgabe erfüllt, die verschiedenen, mehr oder weniger vollkommenen, Auffassungen derselben und die ihnen entsprechenden Einrichtungen zu untersuchen. Ehe sich jedoch Aristoteles dieser Untersuchung zuwendet, bespricht er im ersten Buch seines staatswissenschaftlichen Werkes die Familie und das Hauswesen; denn um das Wesen des Staats vollständig zu verstehen, sagt er, sei es nöthig, dass man ihn in seine einfachsten Bestandtheile auflöse [1]).

---

[1]) Polit. I, 1. 1252, a, 17 (nachdem der Unterschied der Staats- und Haushaltungskunst berührt ist): δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντὸς), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων. Vgl. c. 3, Anf.

2. Das Hauswesen als Bestandtheil des Staates.

Der Staat ist die vollkommene menschliche Gemeinschaft, und insofern dem Begriffe nach das Erste. Wie aber überhaupt nach Aristoteles das, was an sich das Frühere ist, der Entstehung nach das Spätere, das Princip Resultat ist, so muss auch der politischen Gemeinschaft als Bedingung ihres Entstehens die erste natürliche Gemeinschaft, die Familie, vorangehen (1).

Näher ist es ein dreifaches Verhältniss, durch welches die Familie besteht: das Verhältniss von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, von Herr und Knecht (2).

Das Verhältniss von Mann und Weib betrachtet Aristoteles wesentlich als ein sittliches; der natürliche Trieb führt sie zwar zusammen, aber ihre Verbindung soll den höheren Charakter der Freundschaft, des Wohlwollens und der gegenseitigen Dienstleistung annehmen (3). Diese Forderung gründet sich darauf, dass die sittliche Anlage in beiden theils gleichartig, theils verschieden, dass daher ein freies Verhältniss beider nicht blos möglich, sondern auch durch das Bedürfniss gegenseitiger Ergänzung gefordert ist. Einerseits stehen sie auf gleicher Stufe, auch die Frau hat einen eigenen Willen und eine eigenthümliche Tugend, auch sie muss als freie Person behandelt werden; wo die Weiber Sklavinnen sind, da ist diess dem Aristoteles nur ein Beweis davon, dass auch die Männer ihrer Natur nach Sklaven seien, denn der Freie könne sich nur mit einer Freien verbinden (4). Andererseits ist doch die sittliche Anlage des Weibes der Art und dem Grade nach von der des Mannes ver-

---

1) Polit. I, 2.

2) Ebd. c. 2. c. 3. c. 12, Anf. Als die zwei Grundverhältnisse bezeichnet Arist. c. 2 das von Mann und Weib, Sklaven und Freien, und er bespricht zunächst c. 3 ff. das letztere und daran anschliessend die verschiedenen Arten des Erwerbs, während er das Genauere über die zwei übrigen Verhältnisse c. 13. 1260, b, 8 einem späteren Orte aufspart, weil sich die Erziehung der Frauen und Kinder und die Einrichtung des Hauswesens überhaupt nach dem Charakter und den Zwecken des Staats richten müsse; diese Erörterung fehlt aber in unserer Politik, denn was B. VII. VIII von der Erziehung gesagt ist, bezieht sich nicht speciell auf das Familienleben. Ich lasse hier, wie uns diess natürlicher ist, die Untersuchung über die Familie der über die Sklaverei und den Erwerb vorangehen.

3) Polit. I, 2, Anf. Eth. N. VIII, 14. 1162, a, 16 ff. vgl. Oek. I, 3 f.

4) Polit. I, 2. 1252, a, 1 ff. c. 13. 1260, a, 12 ff. Eth. N. a. a. O.

schieden: ihr Wille ist nur schwach (ἄκυρος), ihre Tugend weniger vollkommen und selbständig, ihr ganzer Beruf nicht das selbstthätige Erwerben und Schaffen, sondern stille Zurückgezogenheit und Häuslichkeit [1]). Demgemäss kann auch das richtige Verhältniss der Frau zum Manne nur das sein, dass zwar der Mann, als der überlegene Theil, die Herrschaft führt, dass aber auch die Frau als eine freie Genossin des Hauswesens behandelt wird, und als solche nicht blos vor Unbill jeder Art geschützt ist, sondern auch ihren eigenthümlichen Wirkungskreis hat, in den der Mann nicht eingreift, eine Gemeinschaft Freier mit ungleichen Befugnissen, eine Aristokratie, wie dieses Verhältniss öfters bezeichnet wird [2]).

Ein weniger freies Verhältniss ist das der Eltern zum Kinde, bei dem aber der Philosoph, bezeichnend genug, fast nur vom Verhältniss des Vaters zum Sohn spricht [3]): die Mutter und die Tochter werden trotz den eben angeführten freisinnigeren Aeusserungen hier nicht weiter berücksichtigt. Wie Aristoteles das eheliche Verhältniss mit der aristokratischen Verfassung verglichen hatte, so vergleicht er dieses mit der monarchischen [4]): das Kind hat dem Vater gegenüber strenggenommen kein Recht, da es noch ein Theil des Vaters ist[1]), aber der Vater hat dem Kinde gegenüber eine Pflicht, die Pflicht, für sein Bestes zu sorgen[2]). Der Grund davon ist aber, dass auch das Kind einen eigenthümlichen Willen und eine eigenthümliche Tugend hat, nur beide unvollendet; vollendet sind beide im Vater, und eben dieses ist das richtige Verhältniss zwischen Vater und Sohn, dass jener diesem seine vollkommenere Tugend mittheilt, dieser sich die des Vaters in Gehorsam aneignet[3]).

---

[1]) Polit. I, 5. 1254, b, 13. c. 13. 1260, a, 12. 20 ff. III, 4. 1277, b, 20 ff. Oek. I, 3, g. E. Vgl. Hist an. IX, 1, wo der Unterschied der Geschlechter hinsichtlich ihrer Gemüthsart besprochen wird. Dabei u. A. 608, a, 35: τὰ θήλεα μαλακώτερα καὶ κακουργότερα καὶ ἧττον ἁπλᾶ καὶ προπετέστερα καὶ περὶ τὴν τῶν τέκνων τροφὴν φροντιστικώτερα, τὰ δ' ἄῤῥενα ἐναντίως θυμωδέστερα, καὶ ἀγριώτερα καὶ ἁπλούστερα καὶ ἧττον ἐπίβουλα .... γυνὴ ἀνδρὸς ἐλεημονέστερον καὶ ἀρίδακρυ μᾶλλον, ἔτι δὲ φθονερώτερον καὶ μεμψιμοιρότερον, καὶ φιλολοίδορον μᾶλλον καὶ πληκτικώτερον. ἔστι δὲ καὶ δύσθυμον μᾶλλον τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος καὶ δύσελπι, καὶ ἀναιδέστερον καὶ ψευδέστερον, εὐαπατητότερον δὲ καὶ μνημονικώτερον, ἔτι δὲ ἀγρυπνότερον καὶ ὀκνηρότερον καὶ ὅλως ἀκινητότερον τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος, καὶ τροφῆς ἐλάττονός ἐστιν. βοηθητικώτερον δὲ, ὥσπερ ἐλέχθη, καὶ ἀνδρειότερον τὸ ἄῤῥεν τοῦ θήλεός ἐστιν. Wie sticht nicht diese sorgsame naturwissenschaftliche Beobachtung gegen die Leichtigkeit ab, mit der Plato (Rep. V, 452, E ff. vgl. Abth. I, 590), abgesehen von den eigentlichen Geschlechs-Verrichtungen, jeden qualitativen Unterschied der Geschlechter geläugnet hatte!

[2]) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 32 ff. c. 13. 1161, a, 22. Vgl. V, 10. 1134, b, 15. Eud. VII, 9. 1241, b, 29. Polit. I, 13. 1260, a, 9. Oek. I, 4, wo in dieser Beziehung im Einzelnen treffende Vorschriften gegeben werden. Weiter vgl. m. was später über Aristoteles' Widerspruch gegen die platonische Aufhebung der Ehe bemerkt werden wird.

[3]) Stellen wie Eth. VIII, 14. 1161, b, 26. IX, 7. 1168, a, 24 können in dieser Beziehung kaum in Betracht kommen.

[4]) Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 26. c. 13, Anf. (Eud. VII, 9. 1241, b, 28.)

In gänzlicher Abhängigkeit steht erst der Sklave. Der Sklaverei hat Aristoteles besondere Aufmerksamkeit gewidmet, um theils ihre Nothwendigkeit und Rechtmässigkeit zu untersuchen, theils über die Behandlung der Sklaven das Richtige festzusetzen. Was nun für's Erste die Nothwendigkeit der Sklaverei betrifft, so liegt ihm diese schon in der Natur des Hauswesens, dessen Bedürfnisse nicht blos leblose, sondern auch lebendige und vernünftige Werkzeuge fordern; das Werkzeug aber ist Eigenthum dessen, der es gebraucht; zur Vollständigkeit der häuslichen Einrichtung gehören daher auch Menschen, die Eigenthum des Hausherrn sind[4]), Sklaven[5]). Dass aber dieser Besitz auch gerecht, dass die Sklaverei nicht blos in der positiven Gesetzgebung, wie schon damals Manche behaup-

---

1) Ebd. V, 10. 1134, b, 8 vgl. VIII, 16. 1163, b, 18.

2) Polit. III, 6. 1278, b, 37.

3) Polit. I, 13. 1260, a, 12. 31. vgl. III, 5. 1278, a, 4. Zur vollständigen Darstellung der Familie würde auch noch eine Untersuchung des geschwisterlichen Verhältnisses gehören; indessen geht Aristoteles in der Politik auf dieses nicht ein, und nur in der Ethik berührt er, von der Freundschaft handelnd, die zwischen Brüdern stattfindende Verbindung. Er bemerkt, dass die brüderliche Liebe theils auf der gemeinsamen Abstammung, welche an und für sich schon eine Einheit und Zusammengehörigkeit begründe, theils auf dem Zusammenleben und der gemeinsamen Erziehung beruhe, dass die Freundschaft zwischen Brüdern der zwischen Altersgenossen ähnlich sei u. s. w., er vergleicht ihr Verhältniss einer Timokratie, sofern die Einzelnen sich wesentlich gleichstehen und nur der Altersunterschied ein Uebergewicht begründe, er führt endlich auch die Verbindung der entfernteren Seitenverwandten auf die gleichen Beweggründe zurück; VIII, 12—14. 1161, a, 3. 25. b, 30 ff. 1162, a, 9 ff.

4) Polit. I, 4. Oek. I, 5, Anf.

5) Denn ein Sklave ist (Pol. I, 4, Schl.) ὃς ἂν κτῆμα ᾗ ἄνθρωπος ὢν (κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν — hierüber ebd. 1254, a, 1 ff. — καὶ χωριστόν), ein φύσει δοῦλος ist ὁ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ.

teten [1]), sondern auch in der Natur begründet sei, diess sucht unser Philosoph aus der Verschiedenheit der natürlichen Anlage bei den Menschen darzuthun. Solche, die von Natur nur für körperliche Verrichtungen geeignet sind, werden billig von denen beherrscht, welche geistiger Thätigkeit fähig sind, da diese über ihnen stehen, wie die Götter über den Menschen, oder die Menschen über den Thieren, da überhaupt der Geist über den Körper zu herrschen hat [2]); ja Aristoteles geht sogar zu der Behauptung fort, eigentlich habe die Natur beide auch in körperlicher Beziehung unterscheiden wollen, und nur eine Unregelmässigkeit sei es, wenn die Einen die Seele, die Andern den Leib der Freien haben [3]). Und da nun dieses wirklich im Allgemeinen das Verhältniss der Barbaren zu den Hellenen ist, so sind jene die geborenen Sklaven von diesen [4]). Dem

---

[1] Vgl. Polit. I, 3. 1253, b, 18 ff. c. 6. 1255, a, 7. Die erstere Stelle erwähnt der Ansicht, das δεσπόζειν sei naturwidrig; νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ. Die zweite sagt, der Gebrauch, Kriegsgefangene als Sklaven zu behandeln, werde von Manchen (πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις .... τῶν σοφῶν) für ungerecht erklärt, da die physische Ueberlegenheit kein Recht gebe, den Schwächeren zum Sklaven zu machen. Wer diese Gegner der Sklaverei waren, wissen wir nicht: an Sokrates oder Plato haben wir dabei nicht zu denken (s. Abth. I, 115, 1. 571 f.); eher an Cyniker, wiewohl wir auch von ihnen nur wissen, dass sie es für gleichgültig hielten, ob man Sklave oder frei sei (a. a. O. S. 280); oder auch an Sophisten, welche den Gegensatz des νόμῳ und φύσει (s. Th. I, 778 f.) auch an diesem Verhältniss anschaulich machten, nur dass freilich in diesem Fall, der sonstigen Neigung der Sophisten entgegen, das Recht der Stärke nicht als Naturgesetz anerkannt worden wäre.

[2] Ebd. c. 5. 1254, b, 16. 34. VII, 3. 1325, a, 28. Schon Plato hatte diesen Gedanken an die Hand gegeben; vgl. 1ste Abth. 572, 1 und Rep. IX, 590, C.

[3] Polit. I, 5. 1254, b, 27 mit dem Beisatz: wenn sich ein Theil der Menschen in körperlicher Beziehung vor den Uebrigen auch nur so weit auszeichnete, wie Götterbilder, so würde Niemand gegen die unbedingte Herrschaft solcher Personen Einsprache thun. Diese Bemerkung lautet besonders hellenisch. Wie sich dem Griechen der geistige Gehalt überhaupt nothwendig und naturgemäss in einer harmonischen äusseren Form darstellt, so hat er auch an der ihm wohl bewussten Schönheit seines Volks den unmittelbaren Beweis für den absoluten Vorzug desselben vor den Barbaren. Wie würde sich auf diesem Standpunkt vollends die Sklaverei der schwarzen und farbigen Race empfohlen haben!

[4] Polit. I, 2. 1252, b, 5. c. 6. 1255 a, 28 vgl. VII, 7. Als ausnahmslos will allerdings Aristoteles diese Behauptung nicht hinstellen; die Natur, bemerkt er I, 6. 1255, b, 1, gebe allerdings eigentlich darauf aus, dass ebenso,

Aristoteles erscheint daher nicht allein die Sklaverei selbst, sondern auch ein Krieg zur Erwerbung von Sklaven gerechtfertigt [1]), so lange sich nur die Sklaverei auf diejenigen beschränkt, welche von Natur dazu bestimmt sind; erst dann wird sie ungerecht, wenn solche zu Sklaven gemacht werden, die ihrer Natur nach herrschen sollten: wenn die Kriegsgefangenen ohne Weiteres als Sklaven behandelt werden, kann diess Aristoteles nicht gutheissen, weil das Loos der Gefangenschaft auch die Besten und noch so ungerecht Angegriffenen treffen könne [2]). Nach diesen Grundsätzen muss sich nun natürlich auch das Verhältniss des Herrn und des Sklaven richten. Hat die Frau einen ungültigen, der Knabe einen unvollendeten Willen, so hat der Sklave gar keinen, sein Wille ist in seinem Herrn, Gehorsam und Brauchbarkeit für den Dienst sind die einzige Tugend, deren er fähig ist [3]). Dass dem Sklaven als Menschen auch eine eigenthümliche Tugend zukommen müsse, räumt Aristoteles allerdings ein; aber er fügt sofort bei, dass diese bei ihm nur ein kleinstes sein könne [4]). Ebenso empfiehlt er ein mildes und humanes Betragen gegen Sklaven, er macht dem Herrn zur Pflicht, sie zu der ihnen möglichen Tugend zu erziehen [5]), er räth, ihnen als Belohnung des Wohlverhaltens die Freiheit zu versprechen [6]); aber doch

---

wie vom Menschen ein Mensch und vom Thier ein Thier, so vom Guten immer ein Guter abstamme, aber sie vermöge diess nicht immer in's Werk zu setzen; und er fährt fort: ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις (der Zweifel an der Rechtmässigkeit der Sklaverei) καὶ οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι δῆλον. Diess kann aber doch nur besagen sollen: nicht alle Sklaven oder Freie seien diess nach natürlicher Ordnung; denn Arist. fügt sofort bei: καὶ ὅτι ἐν τισὶ διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν καὶ δίκαιον. Gewisse Volksstämme muss es also doch geben, die geborene Sklaven sind, wie diess auch c. 2 a. a. O. vorausgesetzt wird, und nothwendig angenommen werden muss, wenn der Krieg zum Einfangen von Sklaven gerecht sein soll. Eine Textesänderung, wie sie Thurot Études s. Arist. 10 vorschlägt, ist entbehrlich.

[1] Polit. I, 8, 1256, b, 23 ff.

[2] A. a. O. c. 6. 1255, a, 21 ff.

[3] Polit. I, 13. 1259, a, 21 ff. 1260, a, 12—24. 33. Poët. 15. 1454, a, 20.

[4] Polit. a. a. O.

[5] Polit. I, 7. c. 13. 1260, b, 3: φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην .. διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας. Mehr über die Behandlung der Sklaven Oek. I, 5.

[6] Polit. VII, 10, Schl., wozu übrigens Hildenbrand Rechts- und Staats-

soll die Gewalt des Herrn im Ganzen eine despotische sein, und eine Liebe zum Sklaven seinerseits so wenig stattfinden können, als eine Liebe der Götter zu den Menschen [1]; und dass diess von dem Sklaven blos als Sklaven, nicht als Menschen gelte [2], lässt sich doch nur als eine, dem Philosophen freilich zur Ehre gereichende, Inconsequenz betrachten. Die richtigere Folgerung [3], dass der Mensch als solcher eben nicht Sklave sein könne, hat Aristoteles nicht gezogen; dazu war die griechische Sitte und Denkweise in ihm zu mächtig.

Mit der Untersuchung über die Sklaverei verbindet Aristoteles allgemeinere Erörterungen über Erwerb und Besitz [4] mit der ziemlich losen Bemerkung: da auch der Sklave ein Theil des Besitzes sei, so füge sich diese Lehre passend hier ein [5]. Er unterscheidet

---

phil. I, 400 treffend bemerkt, dass diess den Grundsätzen des Philosophen eigentlich widerspreche; denn wer von der Natur zum Sklaven bestimmt ist, dürfte nicht freigelassen, wer es nicht ist, nicht in Knechtschaft gehalten werden.

[1] Eth. N. VIII, 12. 1160, b, 29. c. 13. 1160, a, 30 ff. vgl. m. VIII, 9 (s. o. 278, 1).

[2] Eth. N. VIII, 13, Schl.

[3] Welche schon Ritter III, 361 als solche bezeichnet hat, und welche es auch trotz Fechner's (Gerechtigkeitsbegr. d. Arist. S. 119) Einrede: „auch innerhalb der menschlichen Vernunft gebe es dem Aristoteles Unterschiede“ bleiben wird. Solche Unterschiede nimmt er allerdings an, und er behauptet auch, wie wir so eben gehört haben, dieselben gehen weit genug, um einen Theil der Menschen zur Freiheit unfähig zu machen. Aber die Frage ist eben, ob diese Behauptung sich auch dann noch festhalten lässt, wenn man doch zugeben muss, auch wer zu diesem Theil der Menschheit gehört, sei ein δυνάμενος κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλίας δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος, es bestehe ein δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα. Zu einer Sache, einem Besitzthum, ist kein Rechtsverhältniss, zu einem Menschen, der keinen Willen und keine oder nur eine sklavenhafte Tugend besitzt, ist gerade nach aristotelischen Grundsätzen keine Freundschaft möglich.

[4] Polit. I, 8—11. vgl. Oek. I, 6.

[5] So Pol. I, 8. Schon c. 4, Anf. war der Sklave als Theil der κτῆσις und die κτητικὴ als Theil der οἰκονομία bezeichnet worden; nichts destoweniger kann ich Teichmüller (S. 338 der oben, 470, 1, angeführten Abhandlung) nicht zugeben, dass dieser Abschnitt „gut systematisch“ hier eingefügt sei. Denn c. 3 waren als die wesentlichen Gegenstände der Lehre vom Hauswesen nur die drei Verhältnisse von Herrn und Sklaven, Mann und Weib, Vater und Kindern aufgeführt, und die Lehre vom Besitz nur mit den Worten berührt worden: ἔστι δέ τι μέρος (?) ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς,

Erwerb, den natürlichen und den künstlichen [1]. Der erstere umfasst alle die Thätigkeiten, durch welche nothwendige oder nützliche Lebensbedürfnisse gewonnen werden, Viehzucht, Jagd, Landbau u. s. w. [2]. Durch Umtausch dieser Erzeugnisse entsteht zunächst der Tauschhandel, welcher gleichfalls noch als eine natürliche Erwerbsart bezeichnet wird, weil er der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse unmittelbar dient [3]. Nachdem aber zum Zweck des Handels das Geld als gemeinsamer Werthmesser eingeführt war [4], hat sich aus ihm der künstliche Erwerb entwickelt, welcher nicht auf die Lebensbedürfnisse selbst, sondern auf den Geldbesitz ausgeht [5]. Nur die erste von diesen Erwerbsarten ist ein unentbehrlicher Theil der Haushaltungskunst [6]; sie hat es mit dem wirklichen Reichthum zu thun, der nichts anderes ist, als ein Vorrath von Werkzeugen für den Haushalt und das Gemeinwesen, und ebendesshalb hat der Besitz, den sie sucht, sein natürliches

---

die χρηματιστικὴ, so dass diese demnach schon hier nur als ein Nachtrag zu der Lehre vom Hauswesen auftritt. Wenn nun aber Teichmüller vollends glaubt, in der obigen Bemerkung über die Verbindung der Erwerblehre mit der Untersuchung über die Sklaverei verrathe sich nur meine schwankende Auffassung der äusseren Güter bei Aristoteles, so hat hier sein Scharfsinn einen Zusammenhang entdeckt, der ebenso, wie jenes angebliche Schwanken über die äusseren Güter, lediglich nur in seiner Meinung vorhanden ist.

[1] c. 8, Schl.: ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον. c. 9, Anf.: ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν χρηματιστικήν .... ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον.

[2] Nachdem c. 8 die verschiedenen natürlichen Erwerbsarten aufgezählt sind und unter diesen seltsamer Weise auch die λῃστεία (1256, a, 36. b, 5), die doch weder naturgemäss für ein sittliches Wesen noch eine produktive Thätigkeit ist, heisst es von ihnen 1256, b, 26: ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστιν .... ὧν (durch *constructio ad sensum* auf die verschiedenen unter dieser Erwerbsart befassten Thätigkeiten bezogen) ἐστὶ θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας.

[3] c. 9. 1257, a, 28, nach Beschreibung des Tauschhandels: ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστὶν εἶδος οὐδέν· εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν.

[4] S. o. 498, 2.

[5] c. 9. 1257, a, 30 ff.

[6] c. 9, Schl.: περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς ... εἴρηται· καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφήν.

Maass an dem Bedürfniss [1]; wogegen der Gelderwerb freilich in's Maasslose geht, aber darin nur seine schlechte, der wahren Lebenskunst widerstreitende Natur an den Tag bringt, für die es sich nicht um ein sittlich schönes Leben, sondern nur um die Mittel zum physischen Dasein und zum Genuss handelt [2]. Diese ganze Klasse der erwerbenden Thätigkeit wird daher von dem Philosophen gering geachtet, um so mehr, je ausschliesslicher sie in blossen Geldgeschäften besteht; denn von allen naturwidrigen Erwerbsarten, glaubt er, sei die durch Geldausleihen die naturwidrigste [3]. Seine weiteren Erörterungen über die Erwerbsthätigkeit beschränken sich auf eine Eintheilung derselben [4] und einige Bemerkungen über den Kunstgriff, sich in den Alleinbesitz einer Waare zu setzen [5]; wiewohl er übrigens die wissenschaftliche Betrachtung dieser Geschäfte anders beurtheilt, als ihre thatsächliche Uebung [6]. Die letztere steht um so tiefer, je weniger sittliche und geistige Tüchtigkeit sie in Anspruch nimmt, je ausschliesslicher sie in körperlichen Verrichtungen besteht, und je mehr sie dem Körper das Gepräge der müh-

---

1) c. 8. 1256, b, 30 (nach dem 540, 2 Angeführten): καὶ ἔοικεν ὅ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν .... οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν.

2) c. 9, 1257, b, 28 — 1258, a, 14.

3) c. 10. 1258, a, 40: τῆς δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστὶν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη (nicht von dem, wozu das Geld dienen soll). μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον ... ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν.

4) c. 11 zählt er drei Arten der χρηματιστική: 1) die Kenntniss des Landbaus, der Viehzucht u. s. w., die οἰκειοτάτη χρηματιστική; 2) die μεταβλητική, als deren drei Zweige ἐμπορία, τοκισμὸς, μισθαρνία genannt werden; zur μισθαρνία gehören alle banausischen Gewerbe; 3) zwischen beiden stehend die ὑλοτομία, μεταλλουργία u. s. f.

5) Er wünscht eine Sammlung dieser und ähnlicher Kunstgriffe (1259, a, 3), wie sie in der Folge das zweite Buch der Oekonomik versucht hat; er selbst führt nur zwei Beispiele an. Im Uebrigen verweist er auf ältere Schriftsteller über Landwirthschaft u. s. w. (1258, b, 39); er selbst will nicht dabei verweilen, denn es sei χρήσιμον μὲν πρὸς τὰς ἐργασίας, φορτικὸν δὲ τὸ ἐνδιατρίβειν.

6) c. 11, Anf.: πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν.

seligen Arbeit aufdrückt [1]); wie denn überhaupt die Geringschätzung des Griechen gegen die Handarbeit von Aristoteles vollständig getheilt wird [2]).

Plato hatte nun in seiner Republik verlangt, dass die Familie und das Hauswesen im Staat untergehen: eine Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft war ihm als die wünschenswertheste, für den vollkommenen Staat allein passende Einrichtung erschienen. Aristoteles ist nicht dieser Meinung [3]). Nach Plato soll Alles gemeinschaftlich sein, damit der Staat möglichst eins werde; aber ein Staat ist nicht blos eine Einheit, sondern ein aus vielen und verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetztes Ganzes; wenn eine vollständige Einheit ohne Mannigfaltigkeit das Höchste wäre, müsste der Staat zum Hauswesen und dieses zum Einzelnen einschrumpfen [4]). Wollte man ferner auch gelten lassen, dass die Einheit das Beste für den Staat sei, so wären doch die Einrichtungen, welche Plato vorschlägt, dazu nicht das richtige Mittel. Jener hatte gesagt [5]), der Staat werde dann am Einigsten sein, wenn Alle dasselbe mein und dein nennen. Allein dieser Satz, entgegnet Aristoteles treffend, sei zweideutig. Wenn Alle dasselbe als ihr Privateigenthum betrachten könnten, was aber eben nicht möglich sei, so möchte vielleicht die Einigkeit dadurch gefördert werden; sollen dagegen die Weiber Kinder und Güter der gemeinsame Besitz Aller sein, so werde diese

---

[1] Ebd. 1258, b, 35: εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τῆς τύχης, βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς. Zur Definition des βάναυσον vgl. m. c. 5. 1254, b, 24 ff. Plato Rep. VI, 495, D (Abth. I, 571, 3).

[2] Weitere Belege dafür werden uns in dem Abschnitt über die Staatsverfassung aufstossen.

[3] Er äussert sich über diesen Gegenstand nicht im ersten Buch, welches von der Familie, sondern im zweiten, welches von den früheren Staatsidealen handelt; wir werden aber diese Erörterungen aus sachlichen Gründen hieher ziehen dürfen.

[4] Polit. II, 2. 1261, a, 9 ff. (vgl. c. 5. 1263, b, 29 ff.), wo u. A.: καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις .... οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. Auch die Autarkie des Staats beruht wesentlich hierauf; a. a. O. b, 10 ff.

[5] Rep. V, 462, C.

Wirkung nicht eintreten [1]. Mit der Ausschliesslichkeit der verwandtschaftlichen Bande würde vielmehr aller Werth und alle wirkliche Bedeutung derselben aufgehoben: wer an jeden von tausend Söhnen einen tausendstels Anspruch, und diesen nicht einmal ganz sicher hätte, der würde sich keinem gegenüber als Vater fühlen können [2]. Davon nicht zu reden, dass die platonischen Vorschläge bei der Ausführung in die grössten Schwierigkeiten verwickeln würden [3]. Und ähnlich verhält es sich mit dem Vermögen. Auch hier würde die Gemeinsamkeit des Besitzes so wenig zur Einigkeit führen, dass sie vielmehr eine unversiegliche Quelle des Streits würde [4]. Das Richtige ist nur die rechtliche Theilung des Eigenthums und die freiwillige Mittheilung zum Gebrauche [5]. Die Gütergemeinschaft dagegen zerstört mit der Lust am eigenen Besitz auch die Freuden der Wohlthätigkeit und der mittheilenden Liebe; und wie die Weibergemeinschaft die Tugend der Selbstbeherrschung in geschlechtlicher Beziehung aufhebt, so macht sie diejenige Tugend [6] unmöglich, welche sich im rechten Verhalten zum Besitze bethätigt [7]. Wir werden in diesem Widerspruch gegen den platonischen Socialismus nicht allein den praktischen Sinn des Philosophen, seinen hellen, für die Bedingungen und Gesetze der Wirklichkeit geöffneten Blick, seine Scheu vor aller ethischen Einseitigkeit, sein tiefes Verständniss der menschlichen Natur und des Staatslebens wiedererkennen, sondern wir werden auch hier so wenig, wie bei Plato, den Zusammenhang der politischen Ansichten mit den metaphysischen Grundlagen des Systems übersehen. Plato hatte die Aufhebung alles Privatbesitzes, die Unterdrückung aller Einzelinteressen verlangt, weil er eben nur in der Idee, im Allgemeinen, ein wahrhaft Wirkliches und Berechtigtes anerkennt (1); Aristoteles kann ihm auf diesem Wege nicht folgen, weil ihm gerade das Einzelwesen für das ursprünglich Wirkliche, und darum auch für das ursprünglich Berechtigte gilt. Wie er als Metaphysiker in den Einzeldingen etwas Wesenhaftes und Selbständiges sieht, nicht blosse Schattenbilder der Idee, in den allgemeinen Begriffen umgekehrt nur den Ausdruck für die gemeinsame Eigenthümlichkeit mehrerer Einzelwesen, nicht fürsichseiende Substanzen: so muss er auch in der praktischen Philosophie den letzten Zweck der menschlichen Thätigkeiten und Einrichtungen in die Einzelnen verlegen und seine Verwirklichung von ihrer freien Entwicklung erwarten. Die höchste Aufgabe des Staats besteht in der Glückseligkeit seiner Bürger: das Wohl des Ganzen beruht auf dem der Einzelnen, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist (2); und ebenso muss die Thätigkeit, durch die es erreicht werden soll, von den Einzelnen und ihrem freien Willen ausgehen: nur von innen heraus, durch Bildung und Erziehung, nicht durch Zwangseinrichtungen lässt sich die Einigkeit im Staate hervorbringen (3). In der Politik, wie in der Meta-

---

[1] C. 3. 1261, b, 16—32.

[2] A. a. O. 1261, b, 32 ff. c. 4. 1262, a, 40 ff.

[3] Worüber c. 3 f. 1262, a, 14—40. b, 24 ff. das Nähere.

[4] C. 5. 1262, b, 37 — 1263, a, 27.

[5] A. a. O. 1263, a, 21—40, wo zum Schlusse: φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς. Das Gleiche wird VII, 10. 1329, b, 41 wiederholt.

[6] Die ἐλευθεριότης, s. o. 493 f.

[7] A. a. O. 1263, a, 40 — b, 14. Der Vorwurf in Betreff der σωφροσύνη ist freilich ungerecht, denn auch bei Plato hat sich Jeder aller Frauen zu enthalten, wenn sie ihm nicht von der Obrigkeit zugewiesen werden; die platonische Weibergemeinschaft ist überhaupt (wie ich auch in Sybel's Histor. Zeitschr. I, 115 gezeigt habe) nichts weniger als eine Freigebung der Begierden.

---

1) S. 1ste Abth. S. 594 f.

2) Plato hatte Rep. IV, 420, B ff. den Einwurf, dass er seine „Wächter“ nicht glücklich mache, mit der Bemerkung zurückgewiesen: es handle sich hier nicht um die Glückseligkeit eines Theils, sondern des Ganzen; Aristoteles (Polit. II, 5. 1264, b, 17) hält ihm entgegen: ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ τῶν πλείστων ἢ μὴ (dieses μὴ möchte ich streichen) πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν. (Aehnlich VII, 9. 1329, a, 23: εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας.) οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὧνπερ τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον. Man wird in diesen Bemerkungen den Gegensatz des beiderseitigen Standpunkts nicht verkennen, welcher auch dadurch nicht aufgehoben wird, dass sich bei Plato selbst nachträglich (Rep. V, 465, E) das Leben der „Wächter“ als das glückseligste erweist. Denn im Grundsatz bestreitet dieser doch, was Aristoteles behauptet, dass die Rücksicht auf die Glückseligkeit der Einzelnen als solcher für die Staatseinrichtungen maassgebend sein müsse, und er verlangt ebendesshalb, am angeführten Ort selbst, dass die Einzelnen gerade in der selbstlosen Hingebung an das Ganze ihr höchstes Glück suchen.

3) Polit. II, 5. 1263, b, 36: die Einheit des Gemeinwesens darf nicht so überspannt werden, dass der Begriff des Staats dadurch aufgehoben würde

physik, liegt der Schwerpunkt bei Plato im Allgemeinen, bei Aristoteles im Einzelnen; jener verlangt, dass das Ganze seine Zwecke ohne Rücksicht auf die Einzelinteressen durchführe, dieser, dass es durch Befriedigung aller berechtigten Einzelinteressen sich aufbaue.

Doch wir greifen mit diesen Bemerkungen bereits in die Untersuchung über die Staatsverfassungen über, welcher der Philosoph, nach vorgängiger Kritik der früheren Entwürfe und Versuche [1], im dritten Buch seines Werkes sich zuwendet. Was wir zwischen die Familie und den Staat stellen würden, die Gesellschaft, das ist für ihn noch nicht Gegenstand der Forschung, wie ja die Gesellschafts-Wissenschaft überhaupt erst der neueren und neuesten Zeit angehört; und auch das ihm Näherliegende, die Gemeinde, wird nicht ausdrücklich in Betracht gezogen. Für ihn als Griechen fällt der Staat noch mit der Stadt zusammen; die Gemeinde kann daher, wiefern sie vom Staat verschieden ist, nur die Dorfgemeinde sein; diese ist aber eine blosse Uebergangsform, welche in der Stadt- oder Volksgemeinde verschwindet, sobald an die Stelle eines äusserlichen, auf die Bedürfnisse des Verkehrs beschränkten Zusammenhangs eine umfassende Lebensgemeinschaft tritt [2].

Durch welche Einrichtungen nun aber und in welchen Formen diese Gemeinschaft ihren Zweck zu verwirklichen hat, diess wird wesentlich von der Beschaffenheit der Personen abhängen, die sie umschliesst. Sie sind daher das Nächste, womit Aristoteles sich beschäftigt.

(s. o. 542, 4); ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὂν … διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν (sc. τὴν πόλιν)· καὶ τόν γε μέλλοντα παιδείαν εἰςάγειν, καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπουδαίαν, ἄτοπον τοῖς τοιούτοις (Weiber- und Gütergemeinschaft) οἴεσθαι διορθοῦν, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις.

[1] Auf das Einzelne dieser Kritik, wie sie im zweiten Buch der Politik vorliegt, kann ich hier nicht eingehen. Nachdem Aristoteles a. a. O. c. 1—5 ausser der Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft auch noch weitere Vorschläge der platonischen Republik geprüft und lebhaft bestritten hat, handelt er c. 6 eingehend von den platonischen Gesetzen (m. s. hierüber und über andere die platonische Staatslehre betreffende Aeusserungen m. Platon. Stud. 288 ff. 203—207); c. 7 f. von den Vorschlägen des Phaleas und Hippodamus; c. 9 von dem spartanischen, c. 10 dem kretensischen, c. 11 dem karthagischen Staatswesen; c. 12 endlich (über dessen Aechtheit S. 524 zu vgl.) bespricht Solon, Zaleukus, Charondas und andere alte Gesetzgeber.

[2] S. o. 529, 1.

3. Der Staat und die Staatsbürger.

Der Staat ist etwas Zusammengesetztes; die Theile, aus denen er besteht, die Subjekte, deren Verhältniss durch die Staatsverfassung geordnet wird, sind die Staatsbürger [1]. Was ist aber ein Staatsbürger und welches sind seine Merkmale? Man kann in einer Stadt wohnen, ohne dass man desshalb Bürger dieser Stadt wäre, man kann selbst vor ihre Gerichte als Ausländer zugelassen werden. Auch die Abstammung von Bürgern ist kein ausreichendes Merkmal, da es weder bei den ersten Genossen eines Staatswesens, noch bei den später in's Bürgerrecht Aufgenommenen zutrifft [2]. Als ein Staatsbürger im eigentlichen Sinn ist vielmehr der zu betrachten, welcher bei der Staatsverwaltung und der Rechtspflege mitzuwirken berechtigt ist; ein Staat ist eine Anzahl solcher Personen, welche hinreicht, um allen Bedingungen des gemeinsamen Lebens durch sich selbst zu genügen [3]. Das Wesen des Staats freilich liegt in seiner Form, seiner Verfassung, wie wir ja überhaupt das Wesen jedes Dings nicht im Stoff, sondern in der Form zu suchen haben: ein Staat bleibt derselbe, so lange seine Verfassung dieselbe bleibt, mögen auch die Personen wechseln, welche das Volk bilden, und er wird ein anderer, wenn jene sich ändert, mögen auch diese bleiben [4]. Aber die Verfassung selbst hat sich

---

1) Polit. III, 1. 1274, b, 36 ff.: die πολιτεία ist τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων τάξις τις, die πόλις aber ist ein Zusammengesetztes, ein aus vielen Theilen bestehendes Ganzes, sie ist πολιτῶν τι πλῆθος.

2) Polit. III, 1 f. 1275, a, 7 ff. b, 21 ff.

3) A. a. O. c. 1. 1275, a, 22: πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. (Aehnlich c. 13. 1283, b, 42.) Und nachdem diess näher erläutert, und namentlich bemerkt ist, zur ἀρχὴ solle hiebei die Thätigkeit der Volksversammlung mitgerechnet werden, schliesst A. ebd. b, 18: ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς. Zu der letztern Bestimmung vgl. m. S. 529, 1. 2.

4) c. 3. 1276, a, 34: Wann ist die πόλις eine und dieselbe zu nennen? Man könnte sagen: so lange sie von demselben Stamme bewohnt wird. Aber diess ist nicht richtig; εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν, πολιτείας γιγνομένης ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν .... μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταὐτὸν ἔξεστι καὶ τῶν αὐτῶν κατοικούντων αὐτὴν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων. Unter der πολιτεία werden wir aber hiebei nicht blos die Verfassung im engeren Sinn, sondern die ganze Einrichtung des Staatswesens zu verstehen haben.

nach den Menschen und Zuständen zu richten, für die sie bestimmt ist. Der Staat besteht aus solchen, welche sich nicht in jeder Hinsicht gleich, aber auch nicht in jeder ungleich sind ¹). Nun drehen sich alle Verfassungsgesetze um die Vertheilung der politischen Rechte und Güter. Dass diese gleich getheilt werden, ist nur dann gerecht, wenn die Menschen, an die sie vertheilt werden, einander gleich sind; sind sie dagegen ungleich, so fordert gerade das Gesetz der Gerechtigkeit eine ungleiche Vertheilung. Um mithin für die Staatseinrichtungen den richtigen Maasstab zu erhalten, muss man wissen, worin die Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen besteht, auf die es im Staat ankommt ²).

Von wesentlicher Bedeutung ist nun in dieser Beziehung nach Aristoteles zunächst schon die Lebensweise und Beschäftigung ³). Wie im Hauswesen zwischen Freien und Leibeigenen, so ist unter den Staatsgenossen zwischen denen zu unterscheiden, welche der niedrigen Arbeit enthoben sind, und denen, welche sich ihr zu widmen haben. Wer einem Einzelnen solche Dienste leistet, ist ein Sklave, wer sie dem Gemeinwesen leistet, ein Tagelöhner (θὴς) oder Arbeiter (βάναυσος) ⁴). Wie wichtig dieser Unterschied für das Staatsleben ist, erhellt aus der Behauptung ⁵), dass das Staats-

---

[1] Vgl. einerseits S. 542, 4, andererseits Pol. IV, 11. 1295, b, 25: βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, denn nur zwischen solchen sei die φιλία und κοινωνία πολιτικὴ möglich. Vgl. VII, 8. 1328, a, 35. Gleich sollen die Staatsbürger, wie wir finden werden, an Freiheit, an allgemeinen politischen Rechten und bis zu einem gewissen Grad auch an allgemeiner Bürgertugend sein; ungleich sind sie an Besitz, Beruf, Abkunft und persönlicher Tüchtigkeit.

[2] Polit. III, 9, Anf.: Sowohl Oligarchie als Demokratie stützen sich auf das Recht, nur keine von beiden auf das ganze Recht. οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις. καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι· καὶ γάρ ἐστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίσοις. c. 12. 1282, b, 16: ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, wie diess in den ethischen Untersuchungen (s. o. S. 496) auseinandergesetzt sei. τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναί φασιν. ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν· ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν· c. 13. 1283, a, 26 ff.

[3] Pol. III, 5. VII, 9.

[4] III, 5. 1278, a, 11.

[5] III, 5. 1278, a, 15 ff. VII, 9. 1328, b, 37 ff. 1329, a, 19 ff. Ueber den Begriff des Banausischen, der uns besonders in dem Abschnitt über den be-

bürgerrecht Leuten dieser Art nur in unvollkommenen Staaten zustehe, nicht aber im besten: denn in diesem solle das ganze Volk glückselig sein, glückselig werde man aber nur durch die Tugend; wer mithin keiner wahren Tugend fähig sei, der könne auch nicht Bürger des Staats sein, in dem Alles auf die Tugend der Volksgenossen hinzielt und auf sie gebaut ist. — Zwei weitere beachtenswerthe Punkte liegen in der Geburt und dem Vermögen. Die Freigeborenen stehen als solche sich gleich, die Edelgeborenen wollen grössere Tüchtigkeit und höheren Rang von ihren Ahnen geerbt haben; die Reichen verlangen einen grösseren Antheil an der Staatsverwaltung, weil der grössere Theil des Volksvermögens in ihrer Hand sei, und weil die Besitzenden in allen Geschäften zuverlässiger seien, als die Besitzlosen. Aristoteles seinerseits kann diese Ansprüche zwar nicht unbedingt gutheissen, aber doch will er ihnen auch nicht alle Berechtigung absprechen; denn wenn sich auch politische Vorrechte nicht auf jeden beliebigen Vorzug gründen lassen, sondern nur auf solche, die für das Staatsleben von Gewicht sind, so sei diess doch von den genannten nicht zu läugnen (1). Was namentlich die Vermögensunterschiede betrifft, so weist er zwar die oligarchische Forderung einer Herrschaft der Reichen mit der treffenden Bemerkung zurück, sie wäre nur dann berechtigt, wenn der Staat nichts anderes wäre, als eine Gesellschaft für Erwerbszwecke (2). Aber doch kann er sich nicht verbergen, dass jene Unterschiede von der eingreifendsten Bedeutung für den Staat sind. Reichthum und Armuth haben beide mancherlei sittliche Fehler in ihrem Gefolge; die Reichen pflegen aus Uebermuth zu freveln, die Armen aus Unredlichkeit; jene wissen nicht zu gehorchen, und nicht über Freie zu regieren, diese nicht zu regieren und nicht als Freie zu gehorchen; und wo ein Staat in Arme und Reiche zerfällt, da geht der innerste Halt des Gemeinwesens, die bürgerliche Gleichheit, die Eintracht und der Gemeingeist verloren. Der wohlhabende Mittelstand ist der beste, wie ja überhaupt das Mittelmaass das beste ist; er ist am meisten vor eigener Ausschreitung und vor fremden

---

sten Staat noch öfters begegnen wird, s. m. weiter VIII, 2. 1337, b, 8 ff. c. 4. 1338, b, 38. c. 5. 1339, b, 9. c. 6. 1340, b, 40. 1341, a, 5. b, 14.

1) III, 12 f. 1282, b, 21 — 1283, a, 37.

2) III, 9, 1280, a, 25 ff.

Angriffen gesichert; er sucht sich am Wenigsten im Staatsleben vorzudrängen; das geordnetste und dauerhafteste Staatswesen wird da sein, wo der Schwerpunkt der Gesellschaft in ihm liegt [1], und wer seinen politischen Einrichtungen Bestand geben will, der muss ihn für sie zu gewinnen suchen, da er die Entscheidung zwischen den streitenden Partheien der Armen und der Reichen in der Hand hat [2]. Noch wichtiger ist aber die politische Tüchtigkeit der Bürger. Der wesentliche Zweck des Staats ist die Glückseligkeit, die sittliche Vollkommenheit des Volkes; wer zu dieser am Meisten beizutragen im Stande ist, der wird den gerechtesten Anspruch auf Einfluss im Staat haben. Hiezu befähigt aber mehr als alle anderen Vorzüge die Tugend, insbesondere die Gerechtigkeit und die kriegerische Tüchtigkeit; denn wie diese zur Erhaltung des Staats unentbehrlich ist, so ist jene die gemeinschaftstiftende Tugend, die auch alle andern in ihrem Gefolge hat [3]. — Es ergeben sich somit verschiedene Gesichtspunkte für die Vertheilung der politischen Rechte [4]. Je nachdem der eine oder der andere derselben einem Staatswesen zu Grunde gelegt wird, oder auch mehrere in einem bestimmten Verhältniss verknüpft werden, wird die Verfassung des

---

[1] IV, 11. 1295, b, 1 — 1296, a, 21, wo noch weiter geltend gemacht wird: grosse Städte bleiben von Unruhen mehr verschont, als kleine, weil sie einen zahlreicheren Mittelstand haben; Demokratieen seien dauerhafter als Oligarchieen, weil der Mittelstand bei ihnen mehr, als bei jenen, seine Rechnung finde, sie seien es aber auch nur unter dieser Bedingung; die besten Gesetzgeber, wie Solon, Lykurg, Charondas, haben ihm angehört.

[2] IV, 12. 1296, a, 34 ff.

[3] III, 9. 1281, a, 2 ff. c. 12 f. 1283, a, 19—26. 37.

[4] Auch die Beschaffenheit und Lage des Landes und ähnliche äussere Umstände könnte man hieher ziehen. Und Aristoteles hat die politische Bedeutung derselben, wie wir aus Pol. VII, 6. c. 11. 1330, b, 17. VI, 7. 1321, a, 8 ff. sehen, nicht verkannt. Er räumt ein, dass die Lage am Meer die Entstehung eines zahlreichen Schiffsvolks und dadurch demokratischer Einrichtungen begünstige, er bemerkt, eine Akropolis sei der Monarchie und Oligarchie, ein ebenes Land der Demokratie, eine Mehrheit fester Plätze der Aristokratie förderlich, wo die Pferdezucht gedeihe und daher die Reiterei die Hauptwaffe sei, bilden sich leicht Oligarchieen u. s. w. Indessen giebt er ebd. auch Mittel an, um diesen Folgen zu begegnen, und da sie jedenfalls nicht unmittelbar, sondern nur mittelst der aus ihnen hervorgehenden Beschaffenheit des Volks auf die Staatsform einwirken, lässt er sie bei der vorliegenden Untersuchung ausser Rechnung.

Staates so oder anders ausfallen. Denn wenn der verschiedene Charakter der Staaten im Allgemeinen auf der Auffassung des Staatszwecks und den Mitteln beruht, mit denen er verfolgt wird[1], so beruhen die Unterschiede der Verfassungen im Besonderen auf dem Antheil, welcher den verschiedenen Klassen der Staatsbürger an den gemeinsamen Gütern und den Thätigkeiten eingeräumt wird, durch die sie beschafft werden[2]. Das Entscheidende hiefür ist aber die Frage, wer im Besitze der obersten Gewalt, der Souveränität, ist [1]. Die verschiedenen möglichen Bestimmungen dieser Verhältnisse will Aristoteles zunächst aufzählen, um sodann den Werth der einzelnen Verfassungen, die Bedingungen ihres Entstehens und Bestehens, die ihnen entsprechenden Einrichtungen zu untersuchen.

---

[1] VII, 8. 1328, a, 35: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς, τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδὲν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίγνεσθαι πόλεως εἴδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.

[2] Nachdem Aristoteles a. a. O. die für ein Gemeinwesen nothwendigen Thätigkeiten und die hieraus sich ergebenden Theile desselben (Landbauer, Handwerker, Krieger, Besitzende, Priester, Richter und Regenten) aufgezählt hat, fährt er c. 9, Anf. fort: διωρισμένων δὲ τούτων λοιπὸν σκέψασθαι πότερον πᾶσι κοινωνητέον πάντων τούτων … ἢ καθ' ἕκαστον ἔργον τῶν εἰρημένων ἄλλους ὑποθετέον, ἢ τὰ μὲν ἴδια τὰ δὲ κοινὰ τούτων ἐξ ἀνάγκης ἐστίν. (Vgl. II, 1. 1260, b, 37.) ταῦτα γὰρ καὶ ποιεῖ τὰς πολιτείας ἑτέρας· ἐν μὲν γὰρ ταῖς δημοκρατίαις μετέχουσι πάντες πάντων, ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις τοὐναντίον. Aehnlich, und unter ausdrücklicher Zurückweisung auf unsere Stelle, IV, 3. 1289, a, 27 ff.: τοῦ μὲν οὖν εἶναι πλείους πολιτείας αἴτιον ὅτι πάσης ἐστὶ μέρη πλείω πόλεως τὸν ἀριθμόν. Eine Stadt besteht aus einer Anzahl von Haushaltungen, aus Leuten von grossem, geringem und mittlerem Besitz, aus Kriegstüchtigen und Unkriegerischen, aus Landbauern, Kaufleuten und Handwerkern; dazu kommen die Unterschiede der Geburt und der Tüchtigkeit (ἀρετή). Von diesen Theilen des Staats haben bald wenigere, bald mehrere, bald alle Antheil an der Verwaltung (πολιτεία). Φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείους ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείας εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων· καὶ γὰρ ταῦτ' εἴδει διαφέρει τὰ μέρη σφῶν αὐτῶν. πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ, ταύτην δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατά τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν … ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαιπερ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων. In derselben Absicht, um die Verschiedenheit der Verfassungen zu erklären, werden dann c. 4. 1290, b, 21 ff. die Theile des Gemeinwesens noch einmal durchgegangen, und es werden deren folgende aufgezählt: Landbauer, Handwerker, Händler, Tagelöhner, Krieger, Besitzende (εὔποροι), welche dem Staat durch ihr Vermögen Dienste leisten, obrigkeitliche Personen, Richter und Mitglieder der obersten Behörden. (In dieser Aufzählung macht übrigens 1291, b, 33 f. das ἕβδομον und ὄγδοον Schwierigkeiten, zu deren Vermeidung Nickes De Arist. Polit. libr. 110 ἕκτον und ἕβδομον zu lesen vorschlägt.)

4. Die Staatsverfassungen.

Wenn wir mit dem Namen der Staatsverfassung nur die Form des Staatswesens oder das Ganze derjenigen Bestimmungen zu bezeichnen pflegen, durch welche die Vertheilung der politischen Thätigkeiten geordnet wird [2], so befasst Aristoteles unter dem entsprechenden Namen der Politie zugleich auch den materiellen, in der Auffassung des Staatszwecks und dem Geiste der Staatsverwaltung sich ausprägenden Charakter des Gemeinwesens [3]. Er gewinnt dadurch den Vortheil, dass er den Zusammenhang der Verfassungseinrichtungen mit dem ganzen Volksleben fester im Auge behält, als diess bei den Neueren nicht selten der Fall ist, und weniger der Gefahr ausgesetzt ist, sie als etwas Selbständiges, auf jedes beliebige Staatswesen gleich gut Anwendbares zu behandeln; wie ja überhaupt einer von den wesentlichsten Vorzügen seiner Staatslehre darin liegt, dass er auch hier Alles mit wahrhaft wissenschaftlichem Geiste auf seine realen Gründe zurückzuführen und aus der eigenthümlichen Natur seines Gegenstandes zu erklären sich bemüht. Andererseits aber lässt sich nicht verkennen, dass die reine Behandlung der Verfassungsfragen nothleidet, wenn sie nicht blos als die Formen des staatlich-geordneten Volkslebens aus dem Geist

---

[1] III, 6, Anf.: Es soll untersucht werden, wie viele und welche Verfassungen es giebt. ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. (Vgl. c. 7. 1279, a, 25.) In Demokratieen ist das Volk, in Oligarchieen eine Minderheit der Souverän (κύριος), und daher rührt eben der Unterschied dieser Verfassungen.

[2] Diess ist wenigstens der wissenschaftliche Begriff der Staatsverfassung; unsere Verfassungsurkunden freilich enthalten weder alles, noch blos solches, was nach diesem Begriff als Verfassungsbestimmung zu bezeichnen ist, sondern überhaupt alle diejenigen Gesetze, welche als Grundgesetze des Staats besondere Bürgschaften zu erfordern scheinen.

[3] Wie diess ausser Anderem auch aus S. 550, 1 vgl. m. 550, 2. 551, 1 hervorgeht.

Geist, mit dem er die staatlichen Einrichtungen auf ihre inneren Gründe zurückführt, das Gegebene an festen Begriffen misst, und unter der Durchforschung des Bestehenden sein Auge doch zugleich unverrückt dem Ideal zuwendet; und eben diese Vereinigung verschiedenartiger und schwer vereinbarer Vorzüge ist es, durch die seine Staatslehre in ihrer Art einzig und unerreicht dasteht.

Für die Ableitung und Beurtheilung der verschiedenen Staatsformen hat sich nun schon im Bisherigen ein doppelter Gesichtspunkt ergeben: die Auffassung des Staatszwecks und die Vertheilung der politischen Gewalt. In der ersteren Hinsicht stehen sich solche Staaten gegenüber, in welchen das gemeine Beste, und solche, in welchen der Vortheil der Regierenden als höchster Zweck verfolgt wird [1]; die Vertheilung der politischen Gewalt betreffend, hält sich Aristoteles zunächst in der herkömmlichen Weise an den Zahlenunterschied, dass entweder Einer oder Einige oder alle Bürger dieselbe in Händen haben; und indem er nun beide Gesichtspunkte verbindet, zählt er sechs Verfassungen, drei richtige und drei verfehlte; denn ungerecht und despotisch sind alle, bei denen es nicht auf das allgemeine Wohl abgesehen ist, sondern auf den Vortheil der Machthaber [2]. Wo die Staatsverwaltung dem gemeinen Besten dient, da ist die Verfassung, wenn ein Einzelner herrscht, Königthum, wenn eine Minderheit, Aristokratie, wenn die Gesammtheit der Bürger, Politie; dient sie dagegen dem Vortheil des Herr-

---

35: ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τἆλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν.

[1] III, 6. 1278, a, 30 ff.: Wie im Hauswesen bei der Beherrschung der Sklaven wesentlich der Vortheil des Herrn, und nur abgeleiteterweise, als ein Mittel für jenen, der der Sklaven angestrebt wird, bei der Beherrschung der Familie dagegen in erster Reihe das Beste der Beherrschten, abgeleiteterweise aber auch das des Familienoberhaupts, sofern es selbst mit zur Familie gehört: so sind auch im Staat die zwei obengenannten Arten der Herrschaft zu unterscheiden.

[2] III, 6, Schl.: φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν. Daher III, 17, Anf.: ἔστι γάρ τι φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον· τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσίν· ταῦτα γὰρ γίγνεται παρὰ φύσιν.

schers, so entartet das Königthum in Tyrannis, die Aristokratie in Oligarchie, die Politie in Demokratie[1]. Indessen wird diese Ableitung nicht durchaus festgehalten. Könnte es sich nach dem eben Angeführten bei der Unterscheidung von Königthum, Aristokratie und Politie nur um die Zahl der Regierenden zu handeln scheinen, so belehrt uns eine andere Stelle darüber, dass diese selbst vom Charakter des Volks abhänge; die Einherrschaft sei da naturgemäss, wo in einem Volk Ein Geschlecht an politischer Tüchtigkeit hervorrage, die Aristokratie, wo eine freie Bürgerschaft so beschaffen sei, dass sie die Herrschaft der Fähigsten sich gefallen lasse, die Politie, wo eine kriegerische Bevölkerung sei, welche bei einer nach dem Maasstab der Würdigkeit erfolgenden Vertheilung der Aemter an die Besitzenden sowohl zu befehlen als zu gehorchen wisse[2]. Was ferner die Demokratie und Oligarchie betrifft, so tadelt es Aristoteles ausdrücklich, wenn man ihren Unterschied darin suche, dass dort die Menge, hier eine Minderheit im Besitz der Gewalt sei; denn dieser Zahlenunterschied sei nur etwas Zufälliges und Abgeleitetes, der wesentliche Gegensatz der beiden Verfassungen beruhe darauf, dass in der einen die Vermöglichen herrschen, in der andern die Vermögenslosen[3]; ebenso wird die Politie, welche zwischen beiden die Mitte hält, vom Uebergewicht des Mittelstandes hergeleitet[4]. Anderswo sieht er das Eigenthümliche der Demokratie in der Freiheit und Gleichheit, darin, dass alle Freie an der Staatsverwaltung gleichen Antheil haben, und indem er dann diese Bestimmung mit den zwei andern verbindet, sagt er: in der Demokratie herrsche die Mehrheit der Freien und Unvermöglichen, in der Oligarchie umgekehrt die Minderheit der Reichen und Edelgebore-

---

1) Pol. III, 7. IV, 2. 1289, a, 26. b, 9. Eth. N. VIII, 12. Arist. folgt hier im Wesentlichen dem platonischen Politikus (vgl. 1. Abth. S. 598), an den er Pol. IV, 2. 1289, b, 5 selbst erinnert, während er ihm zugleich im Einzelnen widerspricht.

2) III, 17. 1288, a, 8: βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστι πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικὴν, ἀριστοκρατικὸν δὲ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν πλῆθος ἄρχεσθαι δυνάμενον τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχὴν, πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι πλῆθος πολεμικὸν, δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανέμοντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς.

3) Pol. III, 8 vgl. c. 7, Schl. IV, 11. 12. 1296, a, 1: b, 24 ff.

4) IV, 12. 1296, b, 38.

nen1); denn da bei allgemeiner Gleichheit die Stimmenzahl entscheide, die Unvermöglichen aber immer die Mehrzahl bilden, haben diese hier nothwendig die Macht in Händen2); und nach demselben Haupteintheilungsgrund bezeichnet er Tugend, Reichthum und Freiheit als die drei Rücksichten, von denen die Verfassungen ausgehen: die Grundbestimmung der Aristokratie sei die Tugend, der Oligarchie der Reichthum, der Demokratie die Freiheit3). An einem dritten Orte4) zählt er vier Verfassungen: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie, Monarchie; eine Demokratie, sagt er, sei da, wo die obrigkeitlichen Aemter nach dem Loos, eine Oligarchie, wo sie nach dem Vermögen, eine Aristokratie, wo sie nach der Bildung5) vertheilt werden; die Monarchie sei, wenn sie sich nach einer bestimmten gesetzlichen Ordnung richte, Königthum, andernfalls Tyrannis.

---

1) IV, 4, wo zuerst (1290, b, 1): δῆμος μέν ἐστιν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι, dann aber zum Schlusse (Z. 17): ἀλλ' ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες. Ebd. 1291, b, 34: εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστ' ἐστὶν ἐν δημοκρατίᾳ καθάπερ ὑπολαμβάνουσί τινες καὶ ἰσότης.

2) VI, 2, Anf.: ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (oder wie es 1317, b, 16 heisst: ἐλευθερία ἡ κατὰ τὸ ἴσον) ... ἐλευθερίας δὲ ἓν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατ' ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι καὶ τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γάρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν. Hier erscheint also die Gleichheit aller Staatsbürger als Grundbestimmung, aus ihr ergiebt sich als ein abgeleitetes (συμβαίνει) die Herrschaft der Menge und aus dieser die der Unvermöglichen.

3) IV, 8. 1294, a, 10: ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία. Z. 19: τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή). Vgl. III, 12. 1283, a, 16 ff. (s. o. S. 548) V, 9. 1310, a, 28. Rhet. I, 8. 1366, a, 4: ἔστι δὲ δημοκρατίας μὲν τέλος ἐλευθερία, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, ἀριστοκρατίας δὲ τὰ πρὸς παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα, τυραννίδος δὲ φυλακή.

4) Rhet. I, 8. 1365, b, 29.

5) Der παιδεία ὑπὸ τοῦ νόμου κειμένη, wobei wir weniger an die Verstandesbildung, als an eine der Sitte und den Gesetzen entsprechende Erziehung und an die dadurch erzeugte politische Tüchtigkeit und Anhänglichkeit an das bestehende Staatswesen, zu denken haben: οἱ γὰρ ἐμμεμενηκότες ἐν τοῖς νομίμοις ἐν τῇ ἀριστοκρατίᾳ ἄρχουσιν a. a. O. Z. 35.

Stimmen nun schon diese Aeusserungen nicht durchaus überein, so erwächst eine noch grössere Schwierigkeit aus dem Umstand, dass die weitere Ausführung der aristotelischen Politik von der Anordnung, welche sich aus der vorangeschickten Uebersicht der Verfassungen ergeben würde, erheblich abweicht. Nach dieser sollte man erwarten, dass von B. III, 14 an zuerst von den drei richtigen, dann von den drei verfehlten Verfassungen gesprochen werde. Statt dessen handelt Aristoteles nach den einleitenden Erörterungen, welche die Kapitel 9—13 des dritten Buchs füllen, zuerst (III, 14—17) vom Königthum; hierauf kündigt er III, 18 die Untersuchung über den besten Staat an, welche aber in unserem hier einzureihenden siebenten und achten Buch nur theilweise ausgeführt ist [1]); dann wendet er sich im vierten Buch (c. 2) zu den übrigen Verfassungen mit der Bemerkung: von den sechs früher aufgezählten Staatsformen sei das Königthum und die Aristokratie erledigt, denn diese fallen mit der besten Verfassung zusammen, es sei daher noch von der Politie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis zu reden; und demgemäss bespricht er nun zuerst (c. 4. 1291, b, 14—c. 6, Schl.) die verschiedenen Formen der Demokratie und Oligarchie, nächstdem (c. 8 f.) die Politie, als die richtige Verschmelzung dieser zwei Verfassungen, und einige verwandte Staatsformen (c. 7), zuletzt die Tyrannis (c. 10). Diese Abweichung von der früheren Darstellung ist viel zu durchgreifend, als dass wir sie aus der mangelhaften Beschaffenheit der aristotelischen Politik allein erklären, und zu unbestreitbar, als dass wir sie durch Umdeutung beseitigen könnten [2]). Wie wir vielmehr den Philosophen in seinen Bestimmun-

---

1) S. o. S. 524 f.

2) Das Letztere versucht Fechner (üb. d. Gerechtigkeitsbegriff d. Arist. S. 71 f. Anm. vgl. S. 92, 1) mit der Annahme, dass Eth. VIII, 12 und Pol. IV unter der Politie eine andere Staatsform zu verstehen sei, als die „richtige Politie“, wie diese Pol. VII als Ideal des besten Staats erscheine. Allein 1) wird der vollkommene Staat, welchen er Pol. VII. VIII schildert, von Aristoteles niemals (auch III, 7. 1279, a, 39. VII, 14. 1332, a, 34 nicht) als Politie (πολιτεία schlechtweg), sondern als Aristokratie oder ἀρίστη πολιτεία bezeichnet (IV, 7. 1293, b, 1. c. 2. 1289, a, 31), die Politie nimmt unter den richtigen Verfassungen erst den dritten Rang ein; und 2) verbieten uns Stellen, wie Pol. IV, 2, Anf. c. 8, Anf., ganz entschieden, die Politie des 4ten Buchs und der Ethik von der früher unter den richtigen Verfassungen genannten zu unterscheiden, wie sich denn auch nicht annehmen lässt, dass Arist. zwei ver-

gen über die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Demokratie und Oligarchie verschiedenartige Gesichtspunkte ohne eine vollkommene innere Ausgleichung verbinden sahen, so werden wir auch zugeben müssen, dass seine Behandlung der Politie von einem empfindlichen Schwanken nicht frei ist. Einerseits rechnet er sie noch zu den richtigen Staatsformen, denn ihre Grundlage ist die Tugend der Staatsbürger, ihr Ziel das gemeine Beste. Andererseits kann er sie aber dem wahren Königthum und der Aristokratie nicht gleich stellen [1]. Denn sie ist doch immer eine Herrschaft der Masse; eine grössere Masse wird aber nie zu so hoher Tugend und Einsicht gelangen können, wie diess Einem oder Wenigen möglich ist; sie wird sich hauptsächlich nur durch kriegerische Tüchtigkeit auszuzeichnen vermögen, und es wird daher hier folgerichtig die Gesammtheit der Waffenfähigen Herr sein [2]. Es ist mithin doch nur eine unvollkommene Tugend, auf welche der Staat bei dieser Verfassungsform gebaut wird; die Gegensätze unter den Staatsbürgern sind nicht, wie in der Aristokratie, durch eine gleichmässige umfassende Bildung Aller und ihre gleichmässige Befreiung von niederen Geschäften aufgehoben; die Aufgabe wird daher nur die sein können, die Einrichtungen so zu treffen, dass die Gegensätze sich das Gleichgewicht halten, die demokratische wie die oligarchische Ausschreitung vermieden und jener entscheidende Einfluss des Mittelstandes begründet wird, in welchem Aristoteles, wie wir finden werden, den Hauptvorzug seiner Politie sieht. Können wir uns

---

schiedene Verfassungsformen mit demselben Namen, ohne jeden erläuternden Beisatz, bezeichnet, und dass er die im 8ten Buch aufgeführte „richtige Politie“ in seiner weiteren Darstellung ganz übergangen haben sollte.

[1] Vgl. Eth. N. VIII, 12. 1160, a, 35: τούτων δὲ (von den richtigen Staatsformen) βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία (was hier = πολιτεία). b, 16: die Demokratie sei der Timokratie nahe verwandt, da in beiden die Masse der Bürger mit gleichen politischen Rechten herrsche, und bilde sich aus ihr fast unmerklich.

[2] III, 7. 1279, a, 39: ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται. διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα. Nach dieser Stelle und c. 17 (s. o. 555, 2) möchte ich vorher, Z. 37, (von SPENGEL Abh. d. Münchn. Akad. philos.-philol. Kl. V, 23 abweichend) statt: τὸ πλῆθος lesen: τὸ πολεμικὸν πλῆθος.

aber auch hiernach den Platz, welchen diese Staatsform in seiner Darstellung einnimmt, erklären, so bleibt doch die zweideutige Doppelstellung derselben immer ein Mangel. Der Grundfehler aber, welcher darin an den Tag kommt, liegt in der anfänglichen schroffen Scheidung zwischen richtigen und verfehlten Verfassungen. In der Politie und der ihr verwandten uneigentlichen Aristokratie schiebt sich zwischen diese ein Mittelglied ein, dem sich keine klare Stellung anweisen lässt, wenn man jene Scheidung nicht aufgiebt, und den qualitativen Gegensatz des Richtigen und Verkehrten nicht durch den Gradunterschied des mehr und minder Vollkommenen ersetzt ¹).

Fragt man nun nach der Berechtigung dieser verschiedenen Staatsformen, so muss zunächst an das oben Bemerkte erinnert werden, dass es sich bei ihnen allen um eine Vertheilung von Rechten und Vortheilen handelt, deren Maasstab nur im Begriff der austheilenden Gerechtigkeit liegen kann. Diese fordert aber, dass Gleiche Gleiches, Ungleiche dagegen, wiefern sie diess sind, Ungleiches erhalten ²). Aber nicht jeder Vorzug begründet politische Vorrechte, sondern nur ein solcher, welcher sich auf die wesentlichen Eigenschaften des Staatsbürgers als solchen, auf die zu einem befriedigenden Gemeinleben unentbehrlichen Stücke, wie edle Abkunft, Freiheit, Reichthum und Tugend, bezieht ³). Auch solche Vorzüge ferner berechtigen nicht sofort zur Herrschaft im Staate; es ist ein grundloser Anspruch, wenn die Einen den Andern in Allem gleichzustehen verlangen, weil sie ihnen in Einigem gleich sind; oder wenn diese umgekehrt vor jenen in allen Beziehungen bevorzugt

---

1) Arist. selbst findet sich IV, 8, Anf. veranlasst, die Stellung, welche er der Politie anweist, zu rechtfertigen. 'Ετάξαμεν δ' οὕτως, sagt er, οὐχ οὖσαν οὔτε ταύτην (die Politie) παρέκβασιν οὔτε τὰς ἄρτι ῥηθείσας ἀριστοκρατίας, ὅτι τὸ μὲν ἀληθὲς πᾶσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας u. s. w. Aber diess kann den obigen Bemerkungen nur zur Bestätigung dienen. Denn wenn die Politie weder die beste noch auch eine fehlerhafte Verfassung ist, so liegt am Tage, dass man die Verfassungen nicht einfach in gute und schlechte theilen kann, da das, was die Politie vom besten Staat unterscheidet, doch nur ein Mangel sein kann, hier also eine und dieselbe Verfassung im Vergleich mit der besten als eine verfehlte (διημαρτήκασι), im Vergleich mit den übrigen als eine richtige sich darstellt. Auch von den andern Verfassungen giebt aber Arist. zu, dass sie relativ gut sein können; vgl. z. B. V, 9. 1309 ,b, 18—35.

2) S. o. S. 547.

3) III, 12. 1282, b, 21 — 1283, a, 23 vgl. S. 547 f.

sein wollen, weil sie einige Vorzüge vor ihnen voraus haben[1]). Die Aufgabe ist mithin diese: das Werthverhältniss der verschiedenen Eigenschaften, welche politische Vorrechte begründen können, zu bestimmen, und hiernach die Ansprüche der verschiedenen Bürgerklassen auf Herrschaft zu würdigen, welche in den verschiedenen Staatsformen ihren Ausdruck finden[2]). Für die werthvollste von jenen Eigenschaften, und für diejenige, welche im vollkommenen Staat allein in's Gewicht fällt, erklärt nun Aristoteles, wie wir schon früher gehört haben[3]), die Tugend; doch will er den übrigen ihre Bedeutung auch nicht absprechen. Neben der Beschaffenheit der Einzelnen kommt aber auch ihr Zahlenverhältniss in Betracht. Mögen immerhin die Mitglieder einer Minderheit, oder auch ein Einzelner, jedem einzelnen von den Uebrigen an Tugend, Einsicht und Vermögen überlegen sein, so folgt doch nicht, dass sie auch der Gesammtheit derselben als Gesammtheit überlegen sind; sondern eine Masse von solchen, deren jeder für sich genommen den Anderen nachsteht, kann als Ganzes vor ihnen den Vorzug verdienen, indem ihre Theile sich gegenseitig zu höherer Vollkommenheit ergänzen: was der Einzelne für den Staat beiträgt, ist kleiner, aber die Summe der Beiträge ist grösser, als bei den Andern[4]). Gilt diess auch nicht von jeder Volksmasse ohne Unterschied, so kann es doch Bevölkerungen geben, bei denen es zutrifft [1]. In diesem Fall wäre es zwar verfehlt, den Einzelnen, aus welchen diese Masse besteht, Aemter zu übertragen, welche eine besondere persönliche Befähigung erfordern, aber ihre Gesammtheit hat als solche in den Volksversammlungen und Gerichten zu entscheiden, die Beamten zu wählen und ihre Geschäftsführung zu überwachen [2]; und das um so mehr, da es für den Staat höchst gefährlich wäre, die Mehrzahl der Bürger durch gänzlichen Ausschluss von der Staatsverwaltung in Feinde zu verwandeln [3]. Dem Bedenken aber, dass so die Unfähigeren über die Befähigten zu Gericht sitzen, diejenigen, welchen man das Geringere (die einzelnen Aemter) nicht anvertraut, das Wichtigere (die oberste Staatsgewalt) in der Hand haben, hält Aristoteles ausser dem eben Erörterten [4] noch die weitere treffende Bemerkung entgegen, dass über manche Dinge derjenige, für dessen Gebrauch sie bestimmt sind, ebensogut oder besser urtheilen könne, als der Fachmann, der sie verfertigt [5], dass das Volk, mit anderen Worten, wenn es auch von dem Geschäftlichen der Staatsverwaltung nicht viel verstehe, desshalb doch recht gut wissen könne, ob eine Verwaltung seinen Interessen förderlich ist. Die geringere Beschaffenheit der Einzelnen kann mithin durch ihre grössere Anzahl ausgeglichen und sogar überwogen werden. Und ebenso umgekehrt ihre bessere Beschaffenheit durch ihre geringe Anzahl. Die Besseren haben keinen Anspruch auf den Besitz der Gewalt, wenn es ihrer zu wenige sind, um den Staat zu regieren oder einen eigenen Staat zu bilden [6]. Die erste Bedingung für die Lebensfähigkeit einer Verfassung ist die, dass ihre Anhänger ihren Gegnern überlegen sind. Hiebei kommt es aber nicht blos auf die Qualität, sondern auch auf die Quantität an. Nur durch eine Verbindung beider Gesichtspunkte lässt sich der richtige Maasstab für die Beurtheilung des politischen Machtverhältnisses finden. Der stärkere Theil ist nur der, welcher dem andern entweder in beiden Beziehungen, oder in der einen so entschieden überlegen ist, dass das, was ihm nach der andern Seite hin fehlt, dadurch überwogen wird 1). Wie viel der Einzelne und wie viel jede Klasse der Staatsbürger zum Bestande des Staats und zur Erreichung des Staatszwecks beiträgt, so viel Einfluss gebührt ihnen. Dieser Zweck selbst aber darf immer nur im Wohl des Ganzen, nicht in dem Vortheil einer einzelnen Klasse, gesucht werden 2). Und da nun dieses Ziel sicherer erreicht wird, wo das Gesetz herrscht, als wo Menschen herrschen, die doch immer mancherlei Leidenschaften und Schwächen unterworfen sind, so urtheilt unser Philosoph, hierin von Plato abweichend 3), es sei besser, wenn gute Gesetze die Herrschaft haben, und den obrigkeitlichen Personen nur da freie Hand gelassen sei,

---

[1] III, 9. 1280, a, 22. c. 13. 1283, a, 26. V, 1. 1301, a, 25 ff. b, 35.

[2] Aristoteles selbst formulirt die Aufgabe nicht genau so, aber unsere Fassung derselben entspricht dem, was er III, 13. 1283, a, 29 — b, 9 über die ἀμφισβήτησις und κρίσις τίνας ἄρχειν δεῖ sagt.

[3] S. 549.

[4] Aristoteles kommt auf diese scharfsinnige, für die Würdigung demokratischer Staatseinrichtungen so wichtige Bemerkung öfters zurück; m. s. III, 11, Anf.: ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δὲ, δόξειεν ἂν λύεσθαι καί τιν' ἔχειν ἀπορίαν, τάχα δὲ κἂν ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων (ebenso c. 15. 1286, a, 25)· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντας ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις. οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν. c. 13. 1283, a, 40: ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ πλείους πρὸς τοὺς ἐλάττους (sc. ἀμφισβητήσειαν ἂν περὶ τῆς ἀρχῆς)· καὶ γὰρ κρείττους καὶ πλουσιώτεροι καὶ βελτίους εἰσὶν, ὡς λαμβανομένων τῶν πλειόνων πρὸς τοὺς ἐλάττους. 1283, b, 33: οὐθὲν γὰρ κωλύει ποτὲ τὸ πλῆθος εἶναι βέλτιον τῶν ὀλίγων καὶ πλουσιώτερον, οὐχ ὡς καθ' ἕκαστον ἀλλ' ὡς ἀθρόους.

---

[1] III, 11. 1282, b, 15.

[2] Durch die Verantwortung (εὐθύνη) c. 11. 1281, b, 33. 1282, a, 26.

[3] c. 11. 1281, b, 21 ff., wo u. A. Z. 34: πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν, καὶ μιγνύμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἡ μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης· χωρὶς δ' ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν.

[4] Vgl. hierüber auch c. 11. 1282, a, 14: ἔσται γὰρ ἕκαστος μὲν χείρων κριτὴς τῶν εἰδότων, ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους. Z. 34: οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ' ὁ βουλευτὴς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστὶν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων ... ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος· ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ τὸ δικαστήριον. καὶ τὸ τίμημα δὲ πλεῖον τὸ πάντων τούτων ἢ τῶν καθ' ἕνα καὶ κατ' ὀλίγους μεγάλας ἀρχὰς ἀρχόντων.

[5] A. a. O. 1282, a, 17.

[6] III, 13. 1283, b, 9: εἰ δὴ τὸν ἀριθμὸν εἶεν ὀλίγοι πάμπαν οἱ τὴν ἀρετὴν

ἔχοντες, τίνα δεῖ διελεῖν τὸν τρόπον; ἢ τὸ ὀλίγοι πρὸς τὸ ἔργον δεῖ σκοπεῖν, εἰ δυνατοὶ διοικεῖν τὴν πόλιν ἢ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὥστ' εἶναι πόλιν ἐξ αὐτῶν;

1) IV, 12. 1296, b, 15: δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλόμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν. (Dasselbe V, 9. 1309, b, 16.) ἔστι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ τοῦ ποσοῦ. λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν πλοῦτον παιδείαν εὐγένειαν, ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν. ἐνδέχεται δὲ τὸ μὲν ποιὸν ὑπάρχειν ἑτέρῳ μέρει τῆς πόλεως, ... ἄλλῳ δὲ μέρει τὸ ποσὸν, οἷον πλείους τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν γενναίων τοὺς ἀγεννεῖς ἢ τῶν πλουσίων τοὺς ἀπόρους, μὴ μέντοι τοσοῦτον ὑπερέχειν τῷ ποσῷ ὅσον λείπεσθαι τῷ ποιῷ. διὸ ταῦτα πρὸς ἄλληλα συγκριτέον. ὅπου μὲν οὖν ὑπερέχει τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος τὴν εἰρημένην ἀναλογίαν, ἐνταῦθα πέφυκεν εἶναι δημοκρατίαν, καὶ ἕκαστον εἶδος δημοκρατίας (geordnete oder gesetzlose u. s. w.) κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ δήμου ἑκάστου (je nachdem die Landbauer oder die Lohnarbeiter u. s. f. im Uebergewicht sind) .... ὅπου δὲ τὸ τῶν εὐπόρων καὶ γνωρίμων μᾶλλον ὑπερτείνει τῷ ποιῷ ἢ λείπεται τῷ ποσῷ, ἐνταῦθα δὲ ὀλιγαρχίαν, καὶ τῆς ὀλιγαρχίας τὸν αὐτὸν τρόπον ἕκαστον εἶδος κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ὀλιγαρχικοῦ πλήθους .... ὅπου δὲ τὸ τῶν μέσων ὑπερτείνει πλῆθος ἢ συναμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ καὶ θατέρου μόνον, ἐνταῦθ' ἐνδέχεται πολιτείαν εἶναι μόνιμον.

2) III, 13. 1283, b, 36: man fragt ob der Gesetzgeber den Vortheil der Besseren oder den der Mehrzahl im Auge haben solle? τὸ δ' ὀρθὸν ληπτέον ἴσως· τὸ δ' ἴσως ὀρθὸν πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τὸ τῶν πολιτῶν. Daher die Entschiedenheit, mit der alle nicht auf das Gemeinwohl gerichtete Verfassungen als schlecht behandelt werden.

3) Vgl. 1ste Abth. S. 579.

wo die Gesetze nicht ausreichen, weil es allerdings kaum möglich sei, durch allgemeine Bestimmungen für alle einzelnen vorkommenden Fälle Fürsorge zu treffen. Wendet man aber ein, dass auch das Gesetz partheiisch sein könne, so antwortet Aristoteles: Diess sei richtig; das Gesetz werde gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht sein, je nachdem diess die ganze Staatsverfassung sei, denn die Gesetze richten sich überall nach der jeweiligen Verfassung. Aber was er daraus schliesst, ist doch nur, dass eben die Verfassung gut sein müsse, nicht dass statt der Gesetze die Personen zu entscheiden haben [1]. Das letzte Ergebniss aller dieser Erwägungen ist daher die Forderung einer gesetzlichen Ordnung, in welcher Alles auf das gemeine Beste der Gesammtheit berechnet ist, den Einzelnen dagegen und den verschiedenen Klassen der Gesellschaft der Einfluss und die Vortheile zuerkannt werden, welche ihrer Bedeutung für das Staatsganze entsprechen.

Wie nun aber, wenn ein Einzelner oder eine Minderheit durch ihre persönlichen Eigenschaften so hervorragt, dass sich die Tüchtigkeit und politische Bedeutung aller Uebrigen zusammen mit der ihrigen gar nicht vergleichen lässt? Wäre es da nicht unrecht, sie den Andern gleichstellen zu wollen, während sie ihnen doch in jeder Beziehung so weit überlegen sind? Wäre es nicht zugleich ebenso lächerlich, als wenn man dem Löwen zumuthen wollte, mit den

---

[1] III, 10: Wer soll im Staate die oberste Gewalt haben? die Masse, oder die Reichen, oder die Besten, oder Ein ausgezeichneter Mann, oder ein Tyrann? Nachdem A. alle diese Annahmen durchgegangen, und auch die dritte und vierte mit der Bemerkung abgewiesen hat, so würde die Mehrzahl der Staatsbürger von allen politischen Rechten ausgeschlossen, fährt er 1281, a, 34 fort: ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν. Er lässt sich nun zwar einwenden: ἂν οὖν ᾖ νόμος μὲν ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικὸς, τί διοίσει περὶ τῶν ἠπορημένων; συμβήσεται γὰρ ὁμοίως (ebenso, wie bei der persönlichen Herrschaft der Reichen oder der Masse) τὰ λεχθέντα πρότερον. Nichtsdestoweniger kommt er schliesslich zu dem Ergebniss (1282, b, 1): ἡ δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανερὸν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δὲ, ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι καθόλου δηλῶσαι περὶ πάντων. Nun richten sich freilich die Gesetze nach den Verfassungen (πολιτεία in dem S. 551 erörterten weiteren Sinn): ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους, τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους. Weiteres über den Vorzug des Gesetzes S. 566 f.

Hasen auf die Bedingung gleichen Rechts in Gemeinschaft zu treten? Wenn ein Staat keine politische Ungleichheit dulden will, bleibt ihm nichts übrig, als solche über das gewöhnliche Maass so weit hinausreichende Mitglieder von sich auszuschliessen; und insofern ist die Einrichtung des Ostracismus nicht ohne eine gewisse Berechtigung: sie kann zur Erhaltung der Demokratie unter Umständen unentbehrlich sein. An sich selbst aber ist sie freilich ungerecht, und in der Anwendung wurde sie für blosse Partheizwecke gemissbraucht. Das Richtige ist vielmehr, dass Männer von so entschiedener Ueberlegenheit nicht Theile, sondern nur Herrscher des Staats sein können, dass sie nicht unter dem Gesetz stehen, sondern selbst Gesetz sind; sie wandeln wie Götter unter den Menschen, und man kann so wenig über sie herrschen oder die Gewalt mit ihnen theilen, als die Herrschaft des Zeus sich theilen lässt. Ihnen gegenüber ist nur Eines möglich: freiwillige Unterwerfung; sie sind die natürlichen, geborenen Könige [1]), und ihre Herrschaft allein ist das wahre und unbedingt berechtigte Königthum [2]). Dieses Königthum nennt Aristoteles die beste von allen Verfassungen [3]), weil er das Wohl des Volkes unter ihm am Besten gewahrt glaubt; denn ein König in diesem hohen Sinn ist eben nur der, welcher mit allen Vorzügen ausgerüstet und von allen Mängeln der Sterblichen frei ist; und ein

---

1) III, 13. 1284, a, 3: εἰ δέ τίς ἐστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολὴν, ἢ πλείους μὲν ἑνὸς μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ' εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως· ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον· ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει. κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος. Und nach den weiteren Erörterungen, über die unser Text berichtet, fährt A. 1284, b, 25 fort: ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, οὐ κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τὴν ὑπεροχὴν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας, ἀλλ' ἄν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετὴν, τί χρὴ ποιεῖν; οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γε τοῦ τοιούτου· παραπλήσιον γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς. λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀιδίους ἐν ταῖς πόλεσιν. Aehnlich c. 17. 1288, a, 15 ff.

2) Vgl. III, 17. 1281, b, 41 ff.

3) Eth. N. VIII, 12. 1160, a, 35: τούτων δὲ (von den richtigen Verfassungen) βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία.

solcher wird dann freilich, wie eine Gottheit, nicht seinen Vortheil auf Kosten seiner Unterthanen suchen, sondern nur ihnen aus seinem Reichthum Wohlthaten spenden [1]. Im Uebrigen aber ist er kein Lobredner der Monarchie. Die verschiedenen Arten derselben, welche er aufzählt [2], führen alle, wie er bemerkt, auf zwei Grundformen zurück, zwischen denen sie sich bewegen: die lebenslängliche Führerschaft im Kriege und die unbeschränkte Fürstengewalt. Die erste von diesen kann aber keine eigene Verfassungsform begründen, da sie vielmehr nur eine in den verschiedensten Verfassungen anwendbare Einrichtung ist. Bei der Frage über die Berechtigung der monarchischen Staatsverfassung kann es sich daher nur um die unbeschränkte Monarchie handeln [3]. Gegen diese lässt sich aber, wie Aristoteles glaubt, Vieles einwenden. Dass auch sie unter Umständen naturgemäss sein könne, will er zwar nicht bestreiten. Ein Volk, das sich selbst zu regieren unfähig ist, braucht freilich einen Herrn; bei einem solchen ist daher die Herrschaft eines Einzigen gerecht und heilsam [1]. Handelt es sich dagegen um ein Volk von Freien und im Wesentlichen einander Gleichstehenden, so widerstreitet die Alleinherrschaft eines Einzelnen schon dem natürlichen Recht, wornach Gleichen Gleiches gebührt; als gerecht kann bei solchen nur ein wechselnder Besitz der Gewalt betrachtet werden; wo aber ein solcher eingeführt ist, da regiert bereits ein Gesetz, nicht der Wille eines Herrschers [2]. Soll ferner die Herrschaft des besten Mannes desshalb vorzüglicher sein, als die der besten Gesetze, weil diese nur allgemeine Vorschriften ertheilen, ohne das Eigenthümliche der besonderen Fälle zu berücksichtigen, so ist zunächst daran zu erinnern, dass auch der Einzelne bei seiner Regierung von allgemeinen Grundsätzen ausgehen muss, und dass es besser ist, wenn diese rein durchgeführt, als wenn sie in ihrer Anwendung durch anderweitige Einflüsse getrübt werden; das Gesetz aber ist frei von solchen Einflüssen, jede Menschenseele dagegen ist mit Leidenschaften behaftet; das Gesetz ist die Vernunft ohne Begierde; wo das Gesetz herrscht, da herrscht der Gott im Menschen, wo die Person, auch das Thier [3]. Scheint aber dieser Vorzug dadurch wieder aufgewogen zu werden, dass das Gesetz nicht für das Einzelne sorgen kann, wie ein Regent, so ist auch dieser Grund nicht entscheidend. Denn hieraus folgt zwar, dass die Verfassung eine Verbesserung der Gesetze zulassen muss (1), dass die Fälle, welche das Gesetz nicht entscheiden kann, dem richterlichen und obrigkeitlichen Ermessen anheimgestellt sein müssen, dass durch eine zweckmässige Erziehung der Bürger für Leute gesorgt sein muss, denen man diese Geschäfte anvertrauen kann; keineswegs aber, dass die höchste Gewalt im Staat einem Einzelnen zusteht. Je unläugbarer es vielmehr ist, dass Viele einem Einzelnen überlegen sind, dass dieser sich leichter von Leidenschaften bethören oder von Begierden bestechen lassen wird, als eine Mehrheit, dass auch der Alleinherrscher eine Masse von Dienern und Gehülfen nicht entbehren kann, um so viel zweckmässiger ist es, wenn jene Gewalt im ganzen Volk ruht und vom Volk ausgeübt wird, als in und von einem Einzelnen (2). Vorausgesetzt nämlich, dass das Volk wirklich aus freien und tüchtigen Männern bestehe (3). Weiter

---

[1] Ebd. b, 2: ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων. ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προςδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δ' ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἄν τις εἴη βασιλεύς. Vgl. S. 564, 1.

[2] In dem Abschnitt περὶ βασιλείας, den Arist. III, 14—17 anreiht, und den auch wir wegen seiner Verschlingung mit den bisherigen Erörterungen gleich hier berücksichtigen müssen. Ausser dem wahren Königthum zählt er in demselben fünf Formen der Königsherrschaft: 1) die der heroïschen Zeit; 2) die bei Barbaren übliche; 3) die Gewalt der sog. Aesymneten; 4) die spartanische; 5) die unbeschränkte Monarchie (παμβασιλεία c. 16. 1287, a, 8). Die erste von diesen Formen war nun, wie er bemerkt (c. 14. 1285, b, 3 ff. 20 ff. a, 7. 14), mehr eine Vereinigung gewisser Aemter, des richterlichen, priesterlichen und Feldherrnamtes, ebenso die spartanische eine erbliche Strategie. Das Königthum der Barbaren ist eine erbliche Herrengewalt (ἀρχὴ δεσποτικὴ – despotisch ist aber die Beherrschung von Sklaven, politisch die von Freien; Pol. III, 4. 1277, a, 33. b, 7. c. 6. 1278, b, 32. 1279, a, 8), welche aber von den Beherrschten freiwillig geduldet wird, und durch das Herkommen beschränkt ist (III, 14. 1285, a, 16. b, 23). Die Aesymnetengewalt ist eine lebenslänglich oder auf eine bestimmte Zeit oder für einen bestimmten Zweck übertragene Diktatur (eine αἱρετὴ τυραννὶς a. a. O. a, 29 ff. b, 25). Nur in der unbeschränkten Monarchie ist wirklich ein Einzelner Herr über ein ganzes Volk; sie ist eine Art Hausherrngewalt im Grossen: ὥσπερ γὰρ ἡ οἰκονομικὴ βασιλεία τις οἰκίας ἐστὶν, οὕτως ἡ βασιλεία πόλεως καὶ ἔθνους ἑνὸς ἢ πλειόνων οἰκονομία (a. a. O. b, 29 ff.)

[3] III, 15. 1286, b, 33 — 1287, a, 7. c. 16, Anf.

---

[1] III, 17, Anf., nachdem die Einwürfe gegen die Monarchie auseinandergesetzt sind: ἀλλ' ἴσως ταῦτ' ἐπὶ μέν τινων ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, ἐπὶ δέ τινων οὐχ οὕτως. ἔστι γάρ τι φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον. c. 14. 1285, a, 19: die königliche Gewalt ist bei manchen barbarischen Völkern so unbeschränkt, wie die eines Tyrannen. Nichtsdestoweniger ist dieselbe eine rechtmässige (κατὰ νόμον καὶ πατρικὴ); διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες. Vgl. S. 555, 2.

[2] III, 16. 1287, a, 8 ff. vgl. c. 17. 1288, a, 12. c. 15. 1286, a, 36.

[3] III, 15. 1286, a, 7—20. c. 16. 1287, a, 28: ὁ μὲν οὖν τὸν νοῦν (l. τὸν νόμον oder τοὺς νόμους) κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τοὺς νόμους (l. τὸν νοῦν, oder mit Einer Handschrift und SPENGEL Abh. der Münchn. Akad. V, 44: τὸν νοῦν μόνους) ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον (vielleicht besser: τοιοῦτον ὄν) καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. Vgl. S. 562 f. VI, 4. 1318, b, 39: ἡ γὰρ ἐξουσία τοῦ πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τις οὐ δύναται φυλάττειν τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον. Eth. V, 10. 1134, a, 35: διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον (al. νόμον), ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος.

---

1) Diesen Punkt berührt Arist. schon II, 8. 1268, b, 31 ff. Die Gesetze, sagt er hier, können nicht unveränderlich sein, weder die ungeschriebenen noch die geschriebenen. Denn die Staatskunst so gut, wie jede andere Kunst und Wissenschaft, vervollkommnet sich nur allmählig; von den ersten Bewohnern jedes Landes, ob sie nun Erdgeborene oder Ueberbleibsel einer älteren Bevölkerung waren, lässt sich nicht viele Einsicht erwarten, es wäre daher lächerlich, sich an ihren Vorgang zu binden; die geschriebenen Gesetze können auch nicht alle einzelnen Fälle umfassen. Allerdings aber bedarf es bei Gesetzesänderungen grosser Vorsicht; das Ansehen des Gesetzes beruht lediglich auf der Gewohnheit; diese darf man nicht ohne Noth durchbrechen; man ertrage vielmehr lieber kleine Uebelstände, als dass man das Ansehen von Gesetz und Obrigkeit beschädigt und die Bürger gewöhnt, es mit Aenderung der Gesetze zu leicht zu nehmen.

2) C. 15. 1286, a, 20 — b, 1. c. 16. 1287, a, 20 — b, 35; vgl. S. 560, 4. Rhet. I, 1. 1354, a, 31: Das Beste ist, wenn so viel wie möglich durch's Gesetz entschieden und dem richterlichen Ermessen entnommen ist: denn 1) findet man bei dem Einen oder den Wenigen, welche ein Gesetz machen, leichter die richtige Einsicht, als bei den Vielen, die es anzuwenden haben; 2) sind die Gesetze das Werk reiflicher Ueberlegung, die richterlichen Entscheidungen des Augenblicks; was aber 3) die Hauptsache ist: der Gesetzgeber stellt allgemeine Grundsätze für die Zukunft auf, das Gericht und die Volksversammlung entscheiden einen gegenwärtigen besonderen Fall, bei dem nicht selten Neigung, Abneigung und Privatvortheil mit in's Spiel kommen. Ihnen ist daher wo möglich nur die Thatfrage: was geschehen ist oder geschehen wird, zu überlassen.

3) A. a. O. 1286, a, 35: ἔστω δὲ τὸ πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι, μηδὲν παρὰ τὸν

darf man nicht übersehen, dass Sitte und Herkommen noch wichtiger sind, als die geschriebenen Gesetze, und dass ihre Herrschaft jedenfalls vor der eines Menschen den Vorzug verdient, wenn diess auch von dem geschriebenen Gesetz nicht gelten sollte [1]. Was endlich auch nach Aristoteles schwer in's Gewicht fällt: ein Alleinherrscher wird seine Gewalt fast unvermeidlich in seiner Familie erblich zu machen suchen; wer kann dann aber dafür bürgen, dass sie nicht zum Verderben des Ganzen in die unwürdigsten Hände gerathe? [2] Aus allen diesen Gründen erklärt es der Philosoph für besser, dass der Staat von einer tüchtigen Bürgerschaft, als dass er von einem Einzelnen beherrscht werde, er giebt, mit anderen Worten, der Aristokratie vor der Königsherrchaft den Vorzug [3]. Nur in zwei Fällen hält er, wie wir gesehen haben, die letztere für berechtigt: wenn ein Volk so tief steht, dass es zur Selbstregierung unfähig ist, oder wenn ein Einzelner über alle Andern so weit hervorragt, dass diese in ihm ihren natürlichen Herrscher verehren müssen. Für den ersten Fall konnte es ihm nun an Belegen aus der Erfahrung nicht fehlen; er selbst erklärt ja die asiatischen Despotieen aus diesem Umstand. Von dem zweiten dagegen bot ihm nicht allein seine Zeit, sondern die ganze Geschichte seines Volkes kein Beispiel, das auch nur annähernd zugetroffen hätte, als das seines Zöglings Alexander [4]. Der Gedanke liegt nahe, dass ihm bei der Schilderung des Fürsten, den seine persönliche Ueberlegenheit zum geborenen Herrscher macht, sein Bild vorgeschwebt habe. Ebenso könnte man umgekehrt vermuthen, er habe sein Ideal des wahren

---

νόμον πράττοντες, ἀλλ' ἢ περὶ ὧν ἐκλείπειν ἀναγκαῖον αὐτόν. Es handle sich um ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται. Auch auf die Einwendung, dass in einer grösseren Masse Partheiungen zu entstehen pflegen, wird erwiedert: ὅτι σπουδαῖοι τὴν ψυχὴν, ὥσπερ κἀκεῖνος ὁ εἷς.

[1] C. 16. 1287, b, 5.

[2] C. 15. 1286, b, 22.

[3] C. 15. 1286, b, 3: εἰ δὴ τὴν μὲν τῶν πλειόνων ἀρχὴν ἀγαθῶν δ' ἀνδρῶν πάντων ἀριστοκρατίαν θετέον, τὴν δὲ τοῦ ἑνὸς βασιλείαν, αἱρετώτερον ἂν εἴη πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας. Desshalb haben sich auch die anfänglichen Monarchieen in Republiken verwandelt, als die Zahl der tüchtigen Leute in den Städten zugenommen habe.

[4] Neben ihm könnte nur etwa Perikles genannt werden; aber dieser war Volksführer, nicht Alleinherrscher, und wird auch Polit. II, 12. 1274, a, 5 ff. nur als Demagog behandelt.

Königs, wenn er es schon während seines macedonischen Aufenthalts entworfen hatte [1]), benützt, um eine Kraft, welche keinen Widerstand und keine Beschränkung duldete, auf heilsame Ziele zu lenken, um dem Fürstensohn, dessen Selbstgefühl keinen Gleichberechtigten neben sich ertragen konnte, zu sagen, das unbedingte Herrscherrecht müsse durch eine ebenso unbedingte sittliche Grösse verdient werden. Indessen sind alle solche Vermuthungen zu unsicher, als dass wir ihnen ein entscheidendes Gewicht beilegen möchten [2]); jedenfalls würde man dem Philosophen unrecht thun, wenn man seine Lehre vom wahren Königthum nur aus persönlichen Erfahrungen und Rücksichten herleiten wollte. Diese Lehre bildet vielmehr einen seiner Ansicht nach unerlässlichen Theil seines politischen Ideals. Unter den verschiedenen möglichen Fällen eines auf Tugend gegründeten Staatslebens glaubte er auch den Fall in's Auge fassen zu müssen, dass diese Tugend zunächst im Fürsten ihren Sitz hat, dass der Geist des Gemeinwesens von ihm ausgeht und die Vorzüge desselben auf seinen persönlichen Vorzügen beruhen. Es wäre allerdings nicht schwer, aus dem, was Aristoteles selbst über die Schwächen der menschlichen Natur und gegen die unbeschränkte Monarchie sagt, zu beweisen, dass dieser Fall in der Wirklichkeit niemals eintreten könne, dass auch der grösste und geistvollste Mensch etwas anderes als ein Gott sei, dass keine persönliche Herrschergrösse die gesetzlich geordnete Mitwirkung eines freien Volkes ersetzen oder zur unbeschränkten Herrschaft über Freie das Recht verleihen könne. Aber so entschieden unser Philosoph sonst allem falschen Idealismus zu widerstreben, und so scharf er gerade in der Politik die Bedingungen der Wirklichkeit zu beachten pflegt: diessmal hat er selbst sich von idealistischer Einseitigkeit nicht freigehalten. Er giebt zu, dass das Auftreten eines Mannes, der das natürliche Recht zur Alleinherrschaft hätte, ein seltener Ausnahmsfall sei; aber für unmöglich hält er es doch nicht und so glaubt er auch diesen Fall in seiner Theorie nicht übergehen zu sollen.

---

[1]) An Alexander soll er ja eine Schrift περὶ Βασιλείας gerichtet haben; s. o. S. 20 m.

[2]) Arist. selbst sagt V, 10. 1313, a, 3: οὐ γίγνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ἄνπερ γίγνωνται, μοναρχίαι καὶ τυραννίδες μᾶλλον, διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἑκούσιον μὲν ἀρχὴν εἶναι, μειζόνων δὲ κυρίαν, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους, καὶ μηδένα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς. ὥστε διὰ μὲν τοῦτο ἑκόντες οὐχ ὑπομένουσιν· ἂν δὲ δι' ἀπάτης ἄρξῃ τις ἢ βίας, ἤδη δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς. Diess bezieht sich nun zwar zunächst nicht auf das Auftreten eines einzelnen durch seine Persönlichkeit dem Begriff des wahren Königs entsprechenden Fürsten in einem vorher schon monarchisch regierten Volke, sondern auf die Einführung der königlichen Gewalt in Staaten, welche bis dahin eine andere Verfassung gehabt haben; allein die Worte μηδένα — ἀρχῆς scheinen doch zu beweisen, dass Arist. bei seiner Schilderung des wahren Königs nicht ein Beispiel aus der Gegenwart, sondern eher die Könige der mythischen Vorzeit, wie vor Allem wohl Theseus, im Auge hatte.

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen wendet sich nun die aristotelische Politik den verschiedenen Staatsformen im Einzelnen zu, indem sie zuerst den besten Staat, dann die unvollkommenen Staaten bespricht. Die Untersuchung über den besten Staat ist aber in ihr, wie bemerkt [1], nicht zu Ende geführt worden, und so müssen auch wir uns begnügen, über den Theil derselben, welcher uns vorliegt, zu berichten.

5. Der beste Staat [2].

Zu einem vollkommenen Staatsleben sind zunächst gewisse natürliche Bedingungen erforderlich; denn wie jede Kunst einen

---

1) S. o. S. 524 f.

2) Man hat zwar in neuerer Zeit nicht selten geläugnet, dass Arist. überhaupt einen Musterstaat aufstellen wolle (m. s. die Nachweisungen bei Hildenbrand a. a. O. S. 427 ff.); indessen lassen seine eigenen Erklärungen keinen Zweifel über diese Absicht. M. vgl. z. B. III, 18, Schl. VII, 1, Anf. c. 2. 1324, a, 18. 23. c. 4, Anf. c. 9. 1328, b, 33. c. 13, Anf. c. 15, Anf. IV, 2. 1289, a, 30. Als Gegenstand der Erörterung, welche uns Pol. VII. VIII vorliegt, bezeichnen diese Stellen einstimmig die ἀρίστη πολιτεία, die πόλις μέλλουσα κατ' εὐχὴν συνεστάναι, und Arist. sagt ausdrücklich, für die Schilderung dieses Staatswesens müssen manche ideale Voraussetzungen gemacht werden, nur sollen sie von der Art sein, dass sie möglicherweise eintreten können. Eben dieses hatte aber auch Plato von den Voraussetzungen seines Musterstaats behauptet (Rep. V, 473, C. VI, 499, C. D. 502, C s. 1. Abth. S. 591), und es ist in dieser Beziehung zwischen Beiden so wenig ein Unterschied, dass Plato versichert: μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μὲν δυνατὰ δέ πῃ (Rep. VII, 540, D), während Aristoteles umgekehrt (VII, 4. 1325, b, 38 und fast wortgleich schon II, 6. 1265, a, 17) sagt: δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μηθὲν τούτων ἀδύνατον. Aristoteles erklärt allerdings gerade die eigenthümlichsten von den platonischen Vorschlägen für un-

ihr angemessenen Stoff braucht, so gilt diess auch von der Staatskunst, und so wenig der Einzelne zur vollen Glückseligkeit einer äusseren Ausrüstung entbehren kann, ebenso wenig kann es das Gemeinwesen [1]. Ein Staat darf für's Erste weder zu klein noch zu gross sein, denn wenn er zu klein ist, fehlt ihm die Unabhängigkeit, wenn er zu gross ist, die Einheit; das richtige Maass seiner Grösse ist vielmehr dieses, dass die Zahl der Bürger allen Bedürfnissen genüge und doch zugleich hinlänglich übersehen werden könne, um die Einzelnen einander und der Obrigkeit bekannt zu erhalten [2]. Weiter wünscht sich Aristoteles ein fruchtbares Land von hinreichender Grösse, welches alle Lebensbedürfnisse selbst hervorbringt, ohne doch zur Ueppigkeit zu verführen, welches leicht zu vertheidigen und wohl gelegen für den Verkehr ist; in letzterer Rücksicht wird die Lage am Meer gegen Plato [3] als vortheilhaft vertheidigt, indem zugleich die Mittel angegeben werden, um den Misständen, welche sie mit sich bringen kann, zu entgehen [4]. Noch wichtiger

---

zweckmässig und unausführbar; er ist ferner nicht so ausschliesslich für seinen Musterstaat eingenommen, dass er, wie Plato in der Republik, keinem andern den Namen eines Staats zugestände, und nur in ihm dem Philosophen eine politische Thätigkeit erlauben wollte; er verlangt von der Staatswissenschaft, dass sie auch auf die unvollkommeneren Zustände der Wirklichkeit eingehe und das Beste für sie ausmittle; aber dass sie zugleich auch das Ideal eines vollkommensten Staates entwerfen solle, hat er so wenig, als Plato, bezweifelt.

[1] Pol. VII, 4, Anf.

[2] A. a. O. 1326, b, 5 ff., wo zum Schlusse: δῆλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὅρος ἄριστος, ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος. Als allgemeiner Maasstab wird dabei festgehalten, dass die Grösse eines Staats nicht nach dem πλῆθος, sondern nach der δύναμις beurtheilt, und derjenige für den grössten angesehen werde, welcher der eigenthümlichen Aufgabe des Staats am Besten zu entsprechen vermöge; und sodann, dass nicht die Masse der Bevölkerung, sondern die der eigentlichen Staatsbürger dabei in Rechnung genommen werde: οὐ γὰρ ταὐτὸν μεγάλη τε πόλις καὶ πολυάνθρωπος. Vgl. Eth. N. IX, 10. 1170, b, 31: οὔτε γὰρ ἐκ δέκα ἀνθρώπων γένοιτ' ἂν πόλις οὔτ' ἐκ δέκα μυριάδων ἔτι πόλις ἐστίν — Letzteres freilich nur dann kein zu kleiner Maasstab, wenn man die griechischen Staaten im Auge hat, in denen alle Vollbürger an der Staatsverwaltung unmittelbar theilnehmen (vgl. Pol. a. a. O. 1326, b, 6).

[3] Gess. IV, Anf., denn diese Stelle schwebt Arist. ohne Zweifel vor, wenn er auch weder sie selbst noch ihren Verfasser nennt.

[4] Pol. VII, 5 f.

ist aber die Naturbeschaffenheit des Volkes. Ein tüchtiges Staatswesen wird nur bei einem Volke möglich sein, welches die sich ergänzenden Eigenschaften des Muthes und des Verstandes vereinigt. Ein solches sind aber, wie Aristoteles mit Plato annimmt, nur die Hellenen, wogegen es die nördlichen Barbaren mit ihrem wilden Muthe zwar zur Freiheit, aber nicht zum Staatsleben bringen können, die Asiaten, klug und kunstfertig, aber feige, von Natur zur Sklaverei bestimmt sind 1). Sie allein sind zur politischen Thätigkeit befähigt, weil nur ihnen das sittliche Maass verliehen ist, das sie nach allen Seiten hin vor dem Zuviel und Zuwenig bewahrt: was der Philosoph in ächt griechischem Sinne vom Staatsleben und von aller sittlichen Thätigkeit fordert, das findet er nur in seinem eigenen Volke verwirklicht, und es tritt uns so auch hier derselbe, nach dem damaligen geistigen Verhältniss der Völker allerdings höchst verzeihliche Nationalstolz entgegen, welcher uns in abstossenderer Weise schon früher, in den Erörterungen über die Sklaverei, vorkam.

Diess betrifft jedoch erst solche Dinge, welche vom Glück abhängen. Die Hauptsache aber, und dasjenige, worin die Glückseligkeit des Staats wesentlich besteht, ist die Tugend der Staatsbürger, und diese ist nicht mehr Glückssache, sondern das Werk des freien Willens und der Einsicht 2); hier hat daher die Staatskunst leitend einzutreten. Schon auf die Benützung der äusseren Umstände soll sich diese Leitung erstrecken. Dahin gehört das, was Aristoteles von der Vertheilung des Grundeigenthums, von der Lage und Bauart der Stadt sagt. In jener Beziehung schlägt er vor 3), dass von dem gesammten Grundbesitz zunächst Staatsgüter ausgeschieden werden, um von ihrem Ertrage die Kosten des Gottesdiensts und der gemeinsamen Mahle zu bestreiten, und dass sodann von den übrigen Ländereien jeder Bürger zwei Antheile erhalte, den einen in der Nähe der Stadt, den andern gegen die

---

1) Pol. VII, 7; vgl. Plato Rep. IV, 435, E. II, 374, E ff. An die letztere Stelle erinnert Arist. selbst.

2) Pol. VII, 13. 1332, a, 29: διὸ κατ' εὐχὴν εὐχόμεθα τὴν τῆς πόλεως σύστασιν, ὧν ἡ τύχη κυρία· κυρίαν γὰρ αὐτὴν ὑπάρχειν τίθεμεν· τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον, ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. Vgl. c. 1. 1323, b, 13 und das ganze Kapitel.

3) A. a. O. c. 10. 1329, b, 36 ff.

Grenze hin ¹); für die Stadt verlangt er nicht blos eine gesunde Lage und zweckmässige Bauart, sondern auch Befestigungswerke, indem er die spartanische und platonische ²) Verachtung der letztern mit triftigen Gründen bestreitet ³). Weit wichtiger ist aber die Fürsorge für die persönliche Tüchtigkeit der Bürger; und diese Fürsorge wird sich in dem vollkommensten Staate nicht blos darauf beschränken dürfen, dass dieselben für eine gegebene Verfassung und ihre besonderen Zwecke gebildet werden, oder dass sie, wenn auch im Einzelnen unvollkommen, als Gesammtheit Genügendes leisten; da hier vielmehr die Bürgertugend mit der allgemein menschlichen zusammenfällt, wird sie darauf ausgehen müssen, alle einzelnen Staatsbürger zu tüchtigen Männern zu machen, und sie alle zur Theilnahme an der Staatsverwaltung zu befähigen ⁴). Hiefür ist nun dreierlei in's Auge zu fassen. Der letzte Zweck des menschlichen Daseins ist die Ausbildung der Vernunft ⁵). Aber wie immer das Geringere dem Höheren, das Mittel dem Zwecke in der zeitlichen Entwicklung vorangeht ⁶), so muss der Ausbildung der Vernunft die des Vernunftlosen in der Seele, der Begierde, und dieser die des Leibes vorangehen. Das Erste ist mithin die körperliche, das Zweite die sittliche, das Letzte die wissenschaftliche Erziehung; aber wie die Körperpflege der Seele, so hat die Erziehung des begehrenden Theils der Vernunft zu dienen ⁷).

Diese Einwirkung des Staats soll nun, wie Aristoteles mit Plato verlangt, schon viel früher, als wir es gewohnt sind, schon bei der

---

1) So schon Plato Gess. 745, C ff., bei dem Arist. Pol. II, 6. 1265, b, 24 diese Bestimmung doch höchstens nur wegen einer untergeordneten Abweichung tadelnswerth finden kann.

2) Gess. VI, 778, D f.

3) Pol. VII, 11. 12.

4) S. o. 530, 3.

5) Vgl. S. 474, 1 und Pol. VII, 15. 1334, b, 14: ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τελος. ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην.

6) Vgl. S. 392, 1. 381, 1 auch 188, 3.

7) Pol. VII, 15. 1334, b, 20: ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος ... διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον προτέραν εἶναι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς. Vgl. VIII, 3, Schl. Ueber Begierde und Vernunft s. m. S. 449 f. 486.

Erzeugung der Staatsbürger, beginnen. So weit geht er allerdings, wie bemerkt, nicht, dass er diese mit der platonischen Republik ganz und gar nur zur Vollziehung einer obrigkeitlichen Anordnung machte [1]; aber doch will auch er über das Alter, in welchem Ehen geschlossen und Kinder erzeugt werden dürfen [2], unter umsichtiger Berücksichtigung aller für das Verhältniss der Ehegatten wie für das der Eltern und Kinder sich ergebenden Folgen, Gesetze gegeben wissen; selbst auf die Jahreszeit, in welcher, und den Wind, bei welchem Kinder zu erzeugen sind, soll die Gesetzgebung eingehen; den Schwangeren wird die geeignete Körperpflege vorgeschrieben; verstümmelte Kinder will auch Aristoteles aussetzen; die Zahl der Kinder soll gesetzlich festgestellt sein, die überzähligen und diejenigen, deren Eltern zu alt oder zu jung sind, räth er abzutreiben, und er hält diess für erlaubt, da das, was noch nicht lebt, kein Recht habe [3]; wie ja das Alterthum überhaupt an diesem unsittlichen Mittel keinen Anstoss zu nehmen pflegte. An diese Sorge für die Erzeugung schliesst sich die Erziehung, welche auch bei Aristoteles mit dem ersten Augenblick des Lebens anfängt und sich bis zum letzten erstreckt. Schon während der ersten Lebensjahre soll nicht allein für zweckmässige Nahrung, Bewegung, und körperliche Abhärtung, sondern auch für Spiele und Erzählungen gesorgt werden, welche der sittlichen Erziehung vorarbeiten; die Kinder sollen möglichst wenig in Gesellschaft von Sklaven gelassen, unanständige Reden und Bilder, welche überhaupt nicht zu dulden sind, sollen von ihnen durchaus ferngehalten werden [4]. Mit dem siebenten Jahr werden sie der öffentlichen Erziehung übergeben, welche bis zum 21sten fortdauert [5]. Dass die Erziehung vom Staat geordnet werden müsse, beweist Aristoteles aus der Wichtigkeit derselben für das Staatsleben; denn auf der sittlichen Beschaffenheit der Bürger ruht, wie er bemerkt, das Staatswesen, und nach ihrem Charakter richtet sich der seinige; wer die Tugend im

---

[1] S. o. S. 542 ff.

[2] Die Verheirathung soll bei den Männern um das 37ste, bei den Frauen um das 18te Jahr stattfinden, die Kinderzeugung nicht über das 54ste bis 55ste der Männer fortgesetzt werden.

[3] Alles diess Pol. VII, 16.

[4] VII, 17.

[5] A. a. O. 1336, b, 35 ff.

Staat ausüben soll, der muss sie schon frühe gelernt haben ¹). Und da nun im besten Staat Alle gleichsehr tüchtig sein sollen, da der ganze Staat Eine gemeinsame Aufgabe hat, da Keiner sich selbst gehört, sondern Alle dem Staate, so muss diese Erziehung durchaus gemeinsam, und in jeder Beziehung durch die Bedürfnisse des Ganzen bestimmt sein ²): Alles in ihr muss darauf hinzielen, Männer zu bilden, welche die Tugend des Freien zu üben wissen. Nach diesem Gesichtspunkt haben sich die Unterrichtsgegenstände und ihre Behandlung zu richten. Von den Künsten, welche dem Bedürfniss dienen, sollen daher die künftigen Staatsbürger nur die lernen, welche des Freien würdig sind, und weder den Leib, noch die Denkart gemein machen ³), wie Lesen, Schreiben und Zeichnen; welches letztere übrigens neben seinem praktischen Nutzen noch den höheren Werth hat, den Blick für die Betrachtung der körperlichen Schönheit zu bilden ⁴). Auch unter dem aber, was

---

1) Pol. VIII, 1, Anf., wo u. A.: τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν, τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν· ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιστον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας. Vgl. V, 9. 1310, a, 12 und oben S. 573. 530, 3.

2) A. a. O. 1337, a, 21 ff. vgl. mit dem S. 530, 3 Angeführten. Dabei wird allerdings anerkannt, dass die Privaterziehung ein genaueres Eingehen auf die Bedürfnisse des Zöglings gestatte (Eth. N. X, 10. 1180, b, 7), indessen liess sich darauf erwiedern, dass diese auch bei der öffentlichen berücksichtigt werden können, wenn sie nur in den rechten Händen sei.

3) VIII, 2. 1337, b, 4: ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, διῃρημένων τῶν τε ἐλευθέρων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθέρων, φανερὸν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον. βάναυσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν. Diese Folge hat nun nach Arist., wie nach Plato (vgl. 1. Abth. S. 571), im Allgemeinen die Handarbeit (die μισθαρνικαὶ ἐργασίαι); sie lässt das Denken ungeübt und erzeugt eine niedrige Gesinnung. Dieselbe kann aber auch bei edleren Thätigkeiten (wie Gymnastik und Musik; s. u.) eintreten, wenn man sich ihnen einseitig als seinem Lebensberuf widmet; Manches endlich darf der Freie sich selbst oder seinen Freunden oder um eines guten Zwecks willen, aber nicht in fremdem Dienst thun.

4) VIII, 3. 1337, b, 23. 1338, a, 13 ff. Ebd. Z. 37: unter den nützlichen Künsten sind manche, welche nicht blos um ihres Nutzens willen, sondern auch als Hülfsmittel für anderweitige Bildung zu erlernen sind. So die γραμματικὴ und die γραφική; der Hauptwerth der letzteren liegt darin, ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους.

zur freien Erziehung im engeren Sinn gehört, ist ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen Fertigkeiten, welche um der praktischen Geschäfte willen, und solchen, welche um ihrer selbst willen erlernt werden. Jene haben ihren Zweck ausser sich, in dem, was durch sie erreicht werden soll; diese haben ihn in sich selbst, darin, dass ihre Uebung eine schöne und befriedigende Thätigkeit gewährt. Dass die letzteren die höherstehenden, dass sie allein die wahrhaft freien Künste sind, bedarf für unsern Philosophen kaum des Beweises [1]. Und da nun von den zwei hauptsächlichsten Bildungsmitteln der Griechen, Gymnastik und Musik, jene mehr nur als Hülfsmittel für die kriegerische Tüchtigkeit betrieben wird, diese der Geistesbildung unmittelbar dient, so ist es natürlich, dass er eine so einseitige Bevorzugung der Gymnastik, wie sie der spartanischen Erziehung zu Grunde lag, nicht gutheisst. Wo so ausschliesslich nur auf körperliche Uebung und Abhärtung hingearbeitet werde, bemerkt er, da erzeuge sich eine Wildheit, welche von wahrer Tapferkeit weit entfernt sei; es werde aber auf diesem Wege nicht einmal das erreicht, was damit bezweckt werde, die Ueberlegenheit im Kriege: seit die Lacedämonier mit ihrer Gymnastik nicht mehr allein stehen, haben sie vor Anderen nichts voraus. Er will daher die Gymnastik zu dem Zweck der ganzen Erziehung in das richtige Verhältniss gesetzt und die anstrengenderen Uebungen erst dann vorgenommen wissen, wenn der Körper gehörig erstarkt und dem Geiste durch sonstigen Unterricht ein Gegengewicht gegen dieselbe gegeben ist [1]. Was die Musik betrifft, bei der aber Aristoteles zunächst nur an die Musik im engeren Sinn denkt, ohne die Dichtkunst unter diesem Namen mitzubefassen [2], so ist ein mehrfacher Gebrauch derselben zu unterscheiden [3]. Sie dient zum Vergnügen, zur sittlichen Erziehung, zur Beruhigung des Gemüths [4], zur genussreichen Beschäftigung [5]. Beim Jugendunterricht ist aber ihre ethische Wirkung die Hauptsache. Um sie als selbständige Beschäftigung zu treiben, ist die Jugend noch zu unreif 1). Zur Unterhaltung und Erholung ist sie zwar sehr geeignet, denn sie gewährt ein harmloses Vergnügen; aber das Vergnügen darf nicht Zweck des Lernens sein, und auch die Musik wäre zu tief gestellt, wenn man ihren Nutzen hierauf beschränken wollte 2). Um so wichtiger ist dagegen ihr Einfluss auf den Charakter. Die Musik ist mehr, als irgend eine andere Kunst, die Darstellung sittlicher Eigenschaften und Zustände; Zorn, Sanftmuth, Tapferkeit, Sittsamkeit, Tugenden, Fehler und Leidenschaften aller Art finden in ihr einen Ausdruck. Diese Darstellung ruft in der Seele der Zuhörer die verwandten Gefühle hervor 3); wir gewöhnen uns, an gewissen Dingen Wohlgefallen oder Missfallen zu haben, und wie wir uns an der Nachbildung des Lebens gewöhnt haben, werden wir uns im wirklichen Leben verhalten. Die Tugend aber besteht eben darin, dass man an dem Guten Wohlgefallen, an dem Schlechten Missfallen habe. Die Musik ist daher eines der wichtigsten Erziehungsmittel, und sie ist es um so mehr, da gerade bei der Jugend ihre Wirkung durch das mit ihr verbundene Vergnügen nicht wenig verstärkt wird 4). Nach diesem Gesichtspunkt richten sich nun die Regeln, welche Aristoteles für den Unterricht in der Musik aufstellt. Er soll zwar mit eigener Uebung verbunden sein, weil man ohne diese nicht zum Verständniss der Sache kommen wird; da er aber nur die Ausbildung des musikalischen Geschmacks, nicht die Kunstübung als solche zum Zweck hat, muss sich dieselbe auf die Lehrjahre beschränken, denn für Männer schickt es sich nicht, Musik zu machen; und auch bei den Knaben soll das Maass nicht überschritten werden, welches den Kunstkenner von den ausübenden Künstlern unterscheidet 5). Bei den letzteren ist die Musik ein

---

[1] M. vgl. in dieser Beziehung ausser dem, was S. 473 ff. über den Vorzug der Theorie vor der Praxis, und S. 581 f. über die Geschäfte des Friedens und des Kriegs bemerkt ist, VII, 14. 1333, a, 35: (ἀνάγκη) πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν. Ebenso c. 15. 1334, a, 14. VIII, 3. 1337, b, 28 (über die Musik): νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ, διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν … μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς … εἰ γὰρ ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἱρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας, καὶ ὅλως ζητητέον τί ποιοῦντας δεῖ σχολάζειν. Die blosse Unterhaltung (παιδιὰ) ist kein selbständiger Lebenszweck, sondern nur ein Mittel zur Erholung und desshalb in der ἀσχολία mehr Bedürfniss, als in der σχολή. Diese besteht im Erreichthaben des Ziels, sie führt also Genuss und Glückseligkeit unmittelbar mit sich; jene ist Bemühung um ein Ziel, welches man noch nicht erreicht hat. ὥστε φανερὸν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων. … ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι παιδεία τις ἣν οὐχ ὡς χρησίμην παιδευτέον τοὺς υἱεῖς οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν, ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν, φανερόν ἐστιν.

---

[1] VIII, 4, wo u. A. 1338, b, 17: οὔτε γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὔτ' ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ὁρῶμεν τὴν ἀνδρίαν ἀκολουθοῦσαν τοῖς ἀγριωτάτοις, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς ἡμερωτέροις καὶ λεοντώδεσιν ἤθεσιν. ... ὥστε τὸ καλὸν ἀλλ' οὐ τὸ θηριῶδες δεῖ πρωταγωνιστεῖν· οὐ γὰρ λύκος οὐδὲ τῶν ἄλλων θηρίων τι ἀγωνίσαιτο ἂν οὐθένα καλὸν κίνδυνον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀνὴρ ἀγαθός. οἱ δὲ λίαν εἰς ταῦτα ἀνέντες τοὺς παῖδας, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπαιδαγωγήτους ποιήσαντες, βαναύσους κατεργάζονται κατά γε τὸ ἀληθὲς, πρὸς ἕν τε μόνον ἔργον τῇ πολιτικῇ χρησίμους ποιήσαντες, καὶ πρὸς τοῦτο χεῖρον, ὥς φησιν ὁ λόγος, ἑτέρων.

[2] Umgekehrt hatte Plato in dem Abschnitt seiner Republik über die musikalische Erziehung hauptsächlich von der Poësie, nach Inhalt und Form, gehandelt. S. 1ste Abth. S. 588. 612 f.

[3] Pol. VIII, 5. 1339, b, 11. c. 7. 1341, b, 36.

[4] Die κάθαρσις, welche nicht blos von der heiligen Musik (den μέλη ἐξοργιάζοντα), sondern von der Musik überhaupt bewirkt wird; Pol. VIII, 1342, a, 4 ff. Das Genauere über die κάθαρσις im nächsten Kapitel.

[5] Διαγωγή. Mit diesem Wort bezeichnet Aristoteles im Allgemeinen eine solche Thätigkeit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, und desshalb nothwendig, wie jede in sich vollendete Thätigkeit (hierüber s. m. S. 477 f.), mit Lust verbunden ist. Er unterscheidet daher solche Künste, welche dem Bedürfniss, und solche, welche der διαγωγὴ dienen (Metaph. I, 1 f. 981, b, 17. 982, b, 22), indem er unter der letzteren alle Arten des Lebensgenusses, edlere und geringere, zusammenfasst. In diesem weiteren Sinn kann das blos Unterhaltende, Spiel und Scherz, mit zur διαγωγὴ gerechnet werden (so Eth. N. IV, 14, Anf. X, 6. 1176, b, 12 ff. Pol. VIII, 5. 1339, b, 22.). Im engeren Sinn gebraucht jedoch Arist. diesen Ausdruck für die edleren Thätigkeiten der bezeichneten Art (die διαγωγὴ ἐλευθέριος Pol. VIII, 5. 1339, b, 5). So nennt er Eth. N. IX, 11. 1171, b, 12 den Verkehr mit Freunden, Metaph. XII, 7 (oben 277, 2). Eth. N. X, 7. 1177, a, 25 die Denkthätigkeit des göttlichen und des menschlichen Geistes διαγωγὴ, Pol. VII, 15. 1334, a, 16, in der S. 531 f. berührten Erörterung, stellt er die σχολὴ und διαγωγὴ zusammen, und an unserer Stelle c. 5. 1339, a, 25. 29. b, 13. c. 7. 1341, b, 40 unterscheidet er die Verwendung der Musik zur παιδιὰ und ἀνάπαυσις von derjenigen πρὸς διαγωγὴν

καὶ πρὸς φρόνησιν, indem er (1339, b, 17) von der letzteren sagt, es sei in ihr das καλὸν und die ἡδονὴ vereinigt. Vgl. Bonitz Arist. Metaph. II, 45. Schwegler Arist. Metaph. III, 19 f.

1) VIII, 5. 1339, a, 29: sie habe überhaupt noch auf keine διαγωγὴ Anspruch; οὐθενὶ γὰρ ἀτελεῖ προσήκει τέλος.

2) A. a. O. 1339, a, 26—41. b, 14—31. 42 ff.

3) ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς.

4) A. a. O. 1339, a, 21 ff. 1340, a, 7 — b, 19.

5) A. verwirft im allgemeinen Unterricht τὰ πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοὺς τεχνικοὺς συντείνοντα, τὰ θαυμάσια καὶ περιττὰ τῶν ἔργων, ἃ νῦν ἐλήλυθεν εἰς τοὺς ἀγῶνας, ἐκ δὲ τῶν ἀγώνων εἰς τὴν παιδείαν. c. 6. 1341, a, 10.

Handwerk, das dem Geschmack der ungebildeten Masse dienstbar ist, eine banausische Beschäftigung, welche ihrer körperlichen Tüchtigkeit schadet, und ihre Sinnesart erniedrigt; für den freien Mann ist sie ein Mittel der Bildung und Erziehung [1]. Nach diesem Zweck bestimmt sich die Auswahl der Werkzeuge und Tonarten für den Unterricht; doch will Aristoteles neben der einfachen und ruhigen Musik, deren Uebung er seinen Bürgern allein gestattet, für öffentliche Darstellungen auch eine erregtere und künstlichere von zweierlei Art erlauben: eine ernste und reinigende für die frei Gebildeten, und eine ausgelassenere zur Erholung für das niedere Volk und die Sklaven [2].

Mit diesen Bemerkungen schliesst unsere Politik, ohne dass auch nur die Untersuchung über die Musik ganz zum Abschluss gebracht wäre [3]; indessen lässt sich nicht annehmen, dass Aristoteles seine Erörterungen über die Erziehung damit zu beendigen die Absicht hatte. Wenn er die Wichtigkeit der Musik für die Erziehung so vollständig anerkannte, konnte er die der Poësie, vollends nach Plato's Vorgang, unmöglich übersehen; und er verräth die Absicht, sie zu besprechen, wenn er Erörterungen über die Komödie für später in Aussicht stellt [4]. Dass er ferner den wissenschaftlichen Unterricht ganz mit Stillschweigen übergehen wollte, ist bei dem Manne, welcher die wissenschaftliche Thätigkeit für die höchste und für den wesentlichsten Bestandtheil der Glückseligkeit hält, welcher auch die unmittelbare Bedeutung der Staatswissenschaft für den Staat so hoch anschlägt [5], höchst unwahrscheinlich [6]. Der Privatthätigkeit konnte er ihn aber auch nicht überlassen wollen, da ja die ganze Erziehung eine öffentliche sein soll. Aber er selbst deutet wiederholt an, dass er nach der ethischen auch von der Ausbildung des Verstandes zu handeln im Sinn hatte[1]. Auch auf das Familienleben und die Erziehung des weiblichen Geschlechts, der Aristoteles grosse Wichtigkeit beilegt, und deren Vernachlässigung er auf's Entschiedenste missbilligt, verspricht er im Zusammenhang mit den Staatsverfassungen ausführlicher zurückzukommen[2]; in unserer Schrift jedoch ist dieses Versprechen nicht gelöst[3]. Als ein Erziehungsmittel betrachtet er ferner die Strafe[4], und so sollte man erwarten, dass von ihrem Zweck und ihrer Anwendung eingehend gesprochen, dass wenigstens die Grundzüge eines Strafrechts entworfen werden: in unserer Politik wird dieser Gegenstand nicht berührt. Ebensowenig finden wir hier die Auseinandersetzungen über volkswirthschaftliche Gegenstände ¹), über die Behandlung der Sklaven ²) und über die Trinkgelage ³), welche uns in Aussicht gestellt werden; es fehlt überhaupt an jeder Untersuchung über die Lebensordnung der Erwachsenen, während sich doch nicht bezweifeln lässt, dass Aristoteles gerade hierin eine Hauptaufgabe der Staatskunst erblickte, und dass er so gut, wie Plato, die Erziehung als sittliche Leitung durch's ganze Leben fortgesetzt wissen wollte ⁴). Das Gleiche gilt aber, wie schon früher bemerkt wurde ⁵), von der ganzen Gesetzgebung: wenn wir sie in

---

[1] VIII, 6. 1340, b, 20 — 1341, a, 17. 1341, b, 8 — 18. c. 5. 1339, b, 8.

[2] A. a. O. c. 6. 1341, a — b, 8. c. 7.

[3] Denn nach VIII, 7, Anf. sollte auch noch von den Rhythmen gesprochen werden, was hier nicht geschieht; vgl. Hildenbrand a. a. O. S. 453 (gegen Nickes De Arist. Polit. libr. S. 93).

[4] VII, 17. 1336, b, 20: τοὺς δὲ νεωτέρους οὔτ᾽ ἰάμβων οὔτε κωμῳδίας θεατὰς νενομοθετητέον .... ὕστερον δ᾽ ἐπιστήσαντας δεῖ διορίσαι μᾶλλον.

[5] Hierüber s. m. Eth. N. X, 10. 1180, a, 32. b, 20 ff.

[6] Gerade aus Anlass der Frage über die Bildung der Staatsbürger setzt Arist. Pol. VII, 14. 1333, b, 16 ff. auseinander, dass die theoretische Thätigkeit die höhere und der Zweck aller andern sei. Dann wird sie aber auch das Ziel und einer der wesentlichsten Bestandtheile der Erziehung im besten Staat sein müssen.

---

[1] Pol. VII, 15. 1334, b, 8: λοιπὸν δὲ θεωρῆσαι πότερον παιδευτέοι τῷ λόγῳ πρότερον ἢ τοῖς ἔθεσιν. ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην. Die Antwort ist nun, die sittliche Erziehung müsse vorangehen (s. o. 573, 5. 7), womit doch wohl mittelbar gesagt ist, dass ein Abschnitt über die wissenschaftliche nachfolgen sollte. Auch VIII, 3, 1338, a, 30 ff. ist von mehreren Fächern die Rede, welche zur freien Bildung gehören, und VIII, 4. 1339, a, 4 wird vorgeschrieben, nach dem Eintritt der Mannbarkeit sollen die jungen Leute erst drei Jahre in den andern Fächern (μαθήματα) unterrichtet werden, ehe der angestrengtere Unterricht in der Gymnastik beginne, denn beides vertrage sich nicht zusammen, da körperliche Anstrengung dem Denken (διάνοια) hinderlich sei — so dass es sich demnach hier um wissenschaftlichen Unterricht handeln muss.

[2] Pol. I, 13. 1260, b, 8: περὶ δὲ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων καὶ πατρὸς, τῆς τε περὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀρετῆς, καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμιλίας, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστὶ, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν· ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετὴν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν· αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας. Vgl. II, 9. 1269, b, 17: ἐν ὅσαις πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. Brandis II, b, 1673, A. 769.

[3] Denn die gelegenheitlichen Andeutungen, welche sich II, 6: 7. 9 finden, können für eine solche Lösung nicht gelten.

[4] Das Strafmaass haben wir schon S. 496 f. in dem Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit gefunden, nach welchem jeder so viel Verlust zu leiden hat, als er sich Vortheil unrechtmässig angemasst hat; der Grund und Zweck der Strafe dagegen liegt nach Arist., welcher hierin mit Plato (s. 1ste Abth. S. 564) übereinstimmt, theils und hauptsächlich in der Besserung des Straffälligen und seiner Abschreckung von fernerem Unrecht, theils, sofern er selbst unheilbar sein sollte, in der Sicherung der Gesellschaft vor demselben. Vgl. Rhet. I, 10. 1369, b, 12: διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ

κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, ἵνα ἀποπληρωθῇ. Eth. II, 2; s. o. 486, 3. Ebd. X, 10. 1179, b, 28: wer seiner Leidenschaft lebt, der lässt sich durch blossen Zuspruch nicht bessern; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ. Ebd. 1180, a, 4 (vgl. unt. A. 4): Die Besseren, sagen Einige (Plato — Arist. selbst ist aber offenbar der gleichen Ansicht), müsse man ermahnen, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυεστέροις οὖσι κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν· τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσειν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπῃ κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον. Ebd. III, 7. 1113, b, 23: κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρὰ … τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες, τοὺς δὲ κωλύσοντες. Der Zweck der Strafe ist also, wenn man es nicht mit einem unheilbaren Verbrecher zu thun hat, die Besserung; aber zunächst nur die aus der Furcht vor Strafe hervorgehende Besserung des Verhaltens, nicht jene gründlichere der Gesinnung, wie sie in den edleren Naturen durch Belehrung und Ermahnung bewirkt wird; die Besserung mithin nur in dem Sinn, in welchem sie mit der Abschreckung zusammenfällt. M. vgl. zum Vorstehenden HILDENBRAND a. a. O. 299 ff.

1) περὶ κτήσεως καὶ τῆς περὶ τὴν οὐσίαν εὐπορίας πῶς δεῖ καὶ τίνα τρόπον ἔχειν πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτήν. VII, 5. 1326, b, 32 ff.

2) VII, 10, Schl.

3) VII, 17. 1336, b, 24, wo sich die Verweisung auf spätere Erörterungen doch wohl nicht blos auf die Komödie bezieht.

4) Ausser den beiläufigen Bemerkungen Pol. VII, 12. 1331, a, 35 ff. c. 17. 1336, b, 8 ff. vgl. m. namentlich Eth. N. X, 10. 1180, a, 1: οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων καὶ ὅλως περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ·

5) S. 525.

der aristotelischen Politik vermissen, so haben wir dafür nicht den Philosophen, sondern nur den unvollendeten Zustand seines Werkes verantwortlich zu machen.

Auch über die Verfassung des besten Staats würden wir wohl Genaueres von ihm erfahren, wenn dasselbe vollständig ausgeführt wäre. So wie es vorliegt, können wir nur zwei Bestimmungen darüber mittheilen, von welchen die eine die Bedingungen des Staatsbürgerrechts, die andere die Vertheilung der politischen Gewalt betrifft. In der ersteren Beziehung verlangt er, wie Plato, mit ächt griechischer Verachtung der körperlichen Arbeit, dass nicht allein das Handwerk, sondern auch der Landbau, vom Bürgerrecht im vollkommensten Staat ausschliesse. Denn ein Bürger dieses Staats könne nur der sein, welcher alle Eigenschaften des tüchtigen Mannes besitze; um aber diese zu erwerben und um sich dem Dienst des Staates zu widmen, sei eine Musse und eine Freiheit von niedrigen Geschäften nothwendig, wie sie weder dem Landmann noch dem Handwerker und Arbeiter zu Gebot stehe. Diese Beschäftigungen sollen daher im besten Staate nur von Sklaven oder auch von Metöken betrieben werden; die Staatsbürger sollen ihre ganze Thätigkeit auf die Vertheidigung und Verwaltung des Staats richten, und sie allein sollen auch Grundeigenthum besitzen, denn das Vermögen des Volks gehöre nur den Bürgern 1). Andererseits sollen alle Bürger an der Leitung des Staatswesens theilnehmen, und es ist diess nach Aristoteles gleichsehr eine Forderung der Gerechtigkeit wie der Nothwendigkeit; denn die, welche sich wesentlich gleichstehen, müssen auch gleiche Rechte haben, und diejenigen, welche die Macht in Händen haben, lassen sich nicht von der Staatsverwaltung ausschliessen 2). Da aber die Regierungsbehörde doch unmöglich aus der ganzen Masse der Bürger bestehen kann, da zwischen Regierenden und Regierten ein Unterschied sein muss, da für die Staatsverwaltung andere Eigenschaften erforderlich sind, als für die Kriegführung, für diese nämlich körperliche Kraft, für jene

---

1) VII, 9. 1328, b, 24 ff. 1329, a, 17 — 26. 35. c. 10. 1329, b, 36, nachdem vorher die ägyptischen und andere ähnliche Einrichtungen berührt waren. Vgl. S. 547, 5.

2) VII, 9. 1329, a, 9. c. 13. 1332, a, 34: ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας. c. 14. 1332, b, 12—32.

gereifte Einsicht, so findet es Aristoteles am Angemessensten, dass beiderlei Thätigkeiten an verschiedene Lebensalter vertheilt, der Kriegsdienst den Jüngeren, die Regierungsgeschäfte, mit Einschluss der priesterlichen Verrichtungen, den Aelteren übertragen werden, und dass so die Theilnahme an der Staatsleitung zwar Allen, aber erst für ihre späteren Lebensjahre, vorbehalten sei [1]. Diess ist die aristotelische Aristokratie [2], welche in ihrem Grundgedanken: Herrschaft der Tugend und Bildung, der platonischen doch nahe verwandt ist, wenn sie sich auch in der näheren Ausführung vielfach, aber wohl mehr in den gesellschaftlichen als in den eigentlich politischen Einrichtungen, von ihr entfernte.

6. Die unvollkommenen Staaten.

Neben dem besten Staat müssen aber auch diejenigen Staatsformen in Betracht gezogen werden, welche nach verschiedenen Richtungen und in verschiedenem Maasse von jenem abweichen [3]. Sie alle sind zwar, sofern sie der mustergültigen Verfassung widersprechen, als verfehlt zu bezeichnen [4]; diess schliesst aber nicht aus, dass auch sie in den gegebenen Verhältnissen ihre bedingte Berechtigung haben, und dass auch unter ihnen in Betreff ihres Werthes und ihrer Haltbarkeit ein Gradunterschied stattfinde. Im Besonderen zählt Aristoteles, wie früher gezeigt wurde [1], drei unvollkommene Verfassungen, die Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, denen er dann aber im weiteren Verlaufe als vierte die Politie und einige ihr verwandte Mischformen beifügt.

---

[1] VII, 9. 1329, a, 2—17. 27—34. c. 14. 1332, b, 32 — 1333, b, 11.

[2] IV, 7. 1293, b, 1: ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις· τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἁπλῶς κατ' ἀρετὴν πολιτείαν, καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσίν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν (vgl. VIII, 9. 1328, b, 37), μόνην δίκαιον προςαγορεύειν ἀριστοκρατίαν. Vgl. c. 2. 1289, a, 31. Hiemit steht es nicht im Widerspruch, wenn III, 7. 1279, a, 34 (s. o. S. 554 f.) die Aristokratie als die dem gemeinen Besten dienende Herrschaft τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ' ἑνὸς definirt wird, denn theils redet Arist. dort nur von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch (καλεῖν δ' εἰώθαμεν), während er als den eigentlichen jene Benennung rechtfertigenden Grund nur die Herrschaft der Besten für den Zweck des gemeinen Besten hervorhebt; theils regiert auch im vollkommenen Staat in Wirklichkeit immer eine Minderzahl. FECHNER (Gerechtigkeitsbegr. d. Arist. S. 92, Anm.) irrt daher, wenn er die III, 7 genannte Aristokratie von der IV, 7 und B. VII mit diesem Namen bezeichneten Staatsformen unterscheidet. Noch weniger kann die Stelle III, 17 (oben 555, 2) für diese Unterscheidung angeführt werden, da sie vielmehr gerade auf den besten Staat genau passt.

[3] S. o. S. 552 f.

[4] M. vgl. die Stellen, welche S. 555, 1 angeführt sind, namentlich Pol. IV, 2. 1289, b, 6: Plato sagt, wenn die Oligarchie u. s. w. gut seien, sei die demokratische Verfassung die schlechteste, wenn sie schlecht seien, die beste von ihnen. ἡμεῖς δὲ ὅλως ταύτας ἐξημαρτημένας εἶναί φαμεν, καὶ βελτίω μὲν ὀλιγαρχίαν ἄλλην ἄλλης οὐ καλῶς ἔχει λέγειν, ἧττον δὲ φαύλην. Als παρεκβάσεις werden die unvollkommenen Verfassungen gewöhnlich bezeichnet.

Die Demokratie beruht nun im Allgemeinen auf der Gleichheit und Freiheit aller Staatsbürger. Damit sie gleich seien, müssen alle mit gleichem Recht an der Staatsverwaltung theilnehmen, die Gesammtheit muss mithin die Macht in Händen haben und die Mehrheit entscheiden; damit sie frei seien, muss Jeder leben können wie er will, es hat daher Keiner dem Andern zu befehlen, oder sofern diess nicht zu umgehen ist, muss das Befehlen wie das Gehorchen an Alle kommen [2]. Demokratisch sind daher alle die Einrichtungen, welche von diesen Gesichtspunkten ausgehen: dass die obrigkeitlichen Aemter durch allgemeine Wahl oder durch's Loos besetzt werden, oder bei allen Bürgern umwechseln; dass sie an keinen oder nur an einen unbedeutenden Besitz geknüpft sind; dass ihre Dauer oder ihre Macht beschränkt ist; dass Alle an den Gerichten, namentlich über die wichtigeren Fälle, theilnehmen; dass die Zuständigkeit der Volksversammlung möglichst ausgedehnt, die der Beamten möglichst verringert wird; dass Beamte, Richter, Rathsmänner, Ekklesiasten besoldet werden. Eine demokratische Behörde ist die Rathsversammlung, noch demokratischer ist es, wenn auch sie ihre Rechte an die Volksgemeinde verliert; für demokratische Eigenschaften gelten niedere Herkunft, Armuth, Unbildung [3]. Je nachdem aber hierin mehr oder weniger maassgehalten wird, je nachdem in einem Staatswesen alle diese Stücke oder nur einige derselben vorkommen, entstehen verschiedene Formen der Demokratie [4]. Dieses selbst aber ist, wie Aristoteles glaubt, vor Allem durch die Lebensweise und die Beschäftigung eines Volkes bedingt: es macht in politischer Beziehung einen grossen Unterschied, ob eine Bevölkerung aus Bauern, oder aus Handwerkern, oder aus Händlern, oder aus einer der verschiedenen Klassen von Seeleuten, oder aus Tagelöhnern und Besitzlosen, oder aus Leuten ohne volles Bürgerrecht besteht, oder ob und wie diese Bestandtheile in ihr gemischt sind[1]. Eine Ackerbau oder Viehzucht treibende Bevölkerung ist im Allgemeinen zufrieden, wenn sie sich ohne Beeinträchtigung ihrer Arbeit widmen kann; sie begnügt sich desshalb mit einem mässigen Antheil an der Staatsverwaltung, wie die Wahl der Beamten, die Verantwortlichkeit derselben und die Theilnahme Aller an der richterlichen Thätigkeit; im Uebrigen wird sie die Staatsgeschäfte gerne geeigneten Männern überlassen. Hier wird daher die geordnetste Demokratie möglich sein. Weit unruhiger ist eine Masse von Handwerkern, Händlern und Lohnarbeitern: ihr Geschäft wirkt nachtheiliger auf den Charakter, und in der Stadt zusammengedrängt sind sie immer geneigt, in Volksversammlungen zu rathschlagen. Haben vollends Alle ohne Ausnahme politische Rechte, werden auch die halbbürtigen Bürgerssöhne in's Bürgerrecht aufgenommen, werden die alten Geschlechts- und Genossenschaftsverbände aufgelöst und die Theile der Bevölkerung möglichst durcheinandergeworfen, wird die Strenge der Sitte, die Zucht über Frauen, Kinder und Sklaven gelockert, so entsteht nothwendig jene masslose Volksherrschaft, zu welcher die Massen so geneigt sind, weil die Zügellosigkeit immer mehr Reiz für sie hat, als die Ordnung[2]. Es bilden sich so verschiedene Formen der Demokratie, deren Aristoteles näher fünf zählt[3]. Die erste ist diejenige, in der wirkliche Gleichheit herrscht, indem weder den Vermöglichen noch den Unvermöglichen ein ausschliesslicher Einfluss zugestanden wird[4]; eine zweite, bereits grösserer Ungebundenheit zuneigende, ergiebt sich, wenn die Aemterfähigkeit an einen Vermögensbesitz, aber nur einen geringen, eine dritte, wenn sie an keine weitere Bedingung, als Bürgerrecht und Unbescholtenheit, eine vierte, wenn sie nur an das Bürgerrecht geknüpft, dabei aber doch verfassungsmässig regiert wird; eine fünfte endlich, die völlig unbeschränkte Demokratie, entsteht dann, wenn die Volksbeschlüsse über die Gesetze gestellt werden, wenn das Volk, von Demagogen geleitet, wie ein Tyrann von seinen Höflingen, zum Despoten wird, wenn alle verfassungsmässige Ordnung in der Allmacht des vielköpfigen Alleinherrschers sich auflöst[1].

---

[1] S. 554 ff.

[2] VI, 2. 1317, a, 40 — b, 16 u. a. St.; s. S. 555 f.

[3] A. a. O. 1317, b, 16 — 1318, a, 3. IV, 15. 1300, a, 31.

[4] VI, 1. 1317, a, 22. 29 ff.

---

[1] IV, 4. 1291, b, 15 ff. c. 6, Anf. c. 12 (s. o. 562, 1). VI, 7, Anf, c. 1. 1317, a, 22 ff. In der letztern Stelle werden für die Verschiedenheit der demokratischen Verfassungen beide Gründe, der Charakter der Bevölkerung und die Ausdehnung der demokratischen Einrichtungen, neben einander genannt, aus den sonstigen Ausführungen ergiebt sich jedoch, dass Arist. das zweite dieser Stücke von dem ersten abhängig macht.

[2] Pol. VI, 4, (wo aber 1318, b, 18 μὴ zu streichen ist) vgl. IV, 12. 1296, b, 24 ff.

[3] IV, 4, 1291, b, 30 ff. vgl. c. 12 a. a. O. VI, 4. 1318, b, 6. 1319, a, 38.

[4] Als das Eigenthümliche dieser ersten Form wird IV, 4. 1291, b, 30 ff. angegeben: τὸ μηδὲν μᾶλλον ὑπάρχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίους εἶναι ὁποτερουσοῦν, ἀλλ' ὁμοίους ἀμφοτέρους, und so könnte man glauben, sie

Die Oligarchie besteht, wie wir wissen, in der Herrschaft der Besitzenden. Auch hier aber findet ein Fortgang von gemässigteren Formen zur schrankenlosen Oligarchie statt. Ihre gelindeste Form ist es, wenn zur Ausübung politischer Rechte zwar ein Vermögen erfordert wird, dessen Höhe die Masse der Aermeren davon ausschliesst, wenn dieselben aber andererseits jedem zugestanden werden, der dieses Vermögen nachweisen kann. Eine zweite Form ergiebt sich, wenn nur die Reichsten ursprüngliche Inhaber der Regierungsgewalt sind, und diese aus Allen oder auch nur aus einer bestimmten Klasse sich selbst ergänzen; eine dritte, wenn die Regierungsgewalt vom Vater zum Sohn forterbt; eine vierte endlich, der Tyrannis und der schrankenlosen Demokratie entsprechend,

---

bestehe einfach darin, dass alle Einzelnen, gleichviel ob arm oder reich, dieselben politischen Rechte haben. Allein bei dieser Auffassung würde sich diese erste Form der Demokratie von der dritten nicht unterscheiden, und hinter der zweiten, welche die politischen Rechte doch immer noch an gewisse Bedingungen knüpft, zurückstehen. Da nun diess offenbar nicht Aristoteles' Meinung ist, da er die erste Form a. d. a. O. wiederholt als die beste und der Rechtsgleichheit entsprechendste bezeichnet, die Rechtsgleichheit aber (VI, 3 u. a. St.) da am Meisten gewahrt sieht, wo der politische Einfluss den Besitzverhältnissen analog ist, so dass z. B. 500 Wohlhabende so viel gelten, als 1000 Aermere, da er dieselbe (VI, 4 s. o.) da findet, wo die Masse des Volks sich mit der Verantwortlichkeit der Beamten begnügt, die Geschäfte selbst aber den Besten (βέλτιστοι, ἐπιεικεῖς) und Angesehensten (γνώριμοι) überlässt, so beziehe ich die ἄποροι und εὔποροι auf die beiden Klassen als Gesammtheit. Texteänderungen (Thurot Études 58 f.) sind entbehrlich.

[1] Mit der Schilderung dieser Demokratie, a. a. O. 1292, a, 4 ff. V, 11. 1313, b, 32 ff. VI, 2. 1317, b, 18 ff., vgl. m. die platonischen Darstellungen Rep. VIII, 557, A ff. 562, B ff. VI, 493, deren Geist sich in der aristotelischen nicht verkennen lässt.

wenn diese erbliche Gewalt durch keine Gesetze beschränkt ist[1]. Dabei bemerkt aber Aristoteles, und es wird diess von allen Verfassungen gelten, dass der Geist der Staatsverwaltung nicht selten, und namentlich dann, wenn eine Verfassungsänderung im Anzug sei, von der gesetzlichen Form der Verfassung mehr oder weniger abweiche[2]. Entstehen nun schon dadurch gemischte Staatsformen, so wird in andern Fällen auch ausdrücklich darauf ausgegangen, die Einseitigkeiten der Demokratie und der Oligarchie zu vermeiden. Diess ist bei der gewöhnlich so genannten Aristokratie und der Politie der Fall.

Den Namen der Aristokratie will sich unser Philosoph neben der besten Verfassung, welcher er strenggenommen allein zukommt, auch für solche Staatsformen gefallen lassen, in denen zwar nicht, wie in jener, allgemeine Tugend aller Staatsbürger angestrebt, in denen aber doch bei Besetzung der Aemter nicht blos auf den Reichthum, sondern auch auf die Tüchtigkeit gesehen wird. Diese Aristokratie ist demnach eine gemischte Verfassung, in welcher oligarchische, demokratische und ächt aristokratische Elemente verknüpft sind[3]. Mit ihr ist nun die Politie nahe verwandt[4]. Diese Verfassung ist nämlich, wie Aristoteles hier sagt, eine Mischung von Oligarchie und Demokratie[5], sie beruht auf dem richtigen

---

1) Pol. IV, 5.

2) A. a. O. 1292, b, 11.

3) So IV, 7, wo dann weiter drei Arten dieser Aristokratie aufgezählt werden: ὅπου ἡ πολιτεία βλέπει εἴς τε πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον, οἷον ἐν Καρχηδόνι ... καὶ ἐν αἷς εἰς τὰ δύο μόνον οἷον ἡ Λακεδαιμονίων εἰς ἀρετήν τε καὶ δῆμον, καὶ ἔστι μίξις τῶν δύο τούτων, δημοκρατίας τε καὶ ἀρετῆς ... καὶ τρίτον ὅσαι τῆς καλουμένης πολιτείας ῥέπουσι πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον. V, 7. 1307, a, 7: ἀρχὴ γὰρ [τῆς μεταβολῆς] τὸ μὴ μεμῖχθαι καλῶς ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ ταῦτά τε καὶ τὴν ἀρετήν, μάλιστα δὲ τὰ δύο· λέγω δὲ τὰ δύο δῆμον καὶ ὀλιγαρχίαν· ταῦτα γὰρ αἵ πολιτεῖαί τε πειρῶνται μιγνύναι καὶ αἱ πολλαὶ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν .... τὰς γὰρ ἀποκλινούσας μᾶλλον πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν ἀριστοκρατίας καλοῦσιν, τὰς δὲ πρὸς τὸ πλῆθος πολιτείας.

4) S. vor. Anm. und IV, 11. 1295, a, 31: καὶ γὰρ ἃς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας, περὶ ὧν νῦν εἴπομεν, τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, τὰ δὲ γειτνιῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ· διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον.

5) IV, 8. 1293, b, 33: ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας. Vgl. vorl. Anm.

Verhältniss zwischen Wohlhabenden und Unvermöglichen[1], sie entsteht dadurch, dass oligarchische und demokratische Einrichtungen auf die eine oder die andere Weise verknüpft werden[2], und sie lässt sich daher, sofern diese Verknüpfung von der rechten Art ist, gleich gut als Demokratie und als Oligarchie bezeichnen[3]. Ihr leitender Gesichtspunkt ist mit Einem Wort die Vermittlung des Gegensatzes zwischen Armen und Reichen, zwischen Herrschaft der Einen und Herrschaft der Andern; wo diese Aufgabe gelöst und die richtige Mitte zwischen den einseitigen Staatsformen gefunden wird, da muss nothwendig eine allgemeine Zufriedenheit mit den bestehenden Einrichtungen, und in Folge derselben ein fester Bestand des ganzen Staatswesens erreicht werden[4]. Ebendamit erweist sich aber die Politie als diejenige Verfassung, welche die grösste Dauer verspricht und für die Mehrzahl der Staaten sich am Besten eignet. Denn wenn wir fragen, welche Staatsform abgesehen vom vollkommensten Staat und von der ihn bedingenden Tugend und Bildung die wünschenswertheste sei [1], so lässt sich nur antworten: eine solche, in der die Nachtheile der einseitigen Verfassungsformen durch Mischung derselben vermieden sind [2], in der weder der arme noch der reiche Theil des Volkes, sondern der wohlhabende Mittelstand die entscheidende Stimme hat [3]. Eben diess ist aber bei der Politie der Fall; da sie auf der Ausgleichung des Gegensatzes von Armen und Reichen beruht, so wird sie nur vom Standpunkt derer ausgehen können, welche zwischen beiden in der Mitte stehen; sie ist die mittlere Verfassung [4], diejenige, welche am Meisten auf das Gemeinwohl und auf Gerechtigkeit gegen Alle hinarbeitet [5]; ihre natürliche Bedingung ist die, dass der Mittelstand gegen jeden der zwei andern im Uebergewicht ist [6]. Je mehr eine der andern Verfassungen sich ihr annähert, um so besser, je weiter sie sich von ihr entfernt, um so schlechter ist sie,

---

[1] A. a. O. 1294, a, 19: ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή, ... φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μῖξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην. Vgl. 587, 3.

[2] IV, 9: um eine Politie zu erhalten, muss man die eigenthümlichen Einrichtungen der Demokratie und der Oligarchie in's Auge fassen, εἶτα ἐκ τούτων ἀφ' ἑκατέρας ὥσπερ σύμβολον (über diesen Ausdruck vgl. m. gen. an. I, 18. 722, b, 11. Plato Symp. 191, D u. A.) λαμβάνοντας συνθετέον. Diess kann nun auf dreierlei Art geschehen: 1) so dass die beiderseitigen Bestimmungen einfach vereinigt werden, dass z. B., wie in der Oligarchie, die Reichen gestraft werden, wenn sie an den Gerichtssitzungen nicht theilnehmen, und dass andererseits die Armen, wie in der Demokratie, wenn sie erscheinen, ein Taggeld erhalten; 2) so, dass zwischen entgegenstehenden Bestimmungen ein Mittleres gesucht, die Theilnahme an der Volksversammlung z. B. weder an einen hohen noch an einen niederen, sondern an einen mittelgrossen Census geknüpft wird; 3) so, dass von zwei zusammenhängenden Bestimmungen die eine aus der Oligarchie, die andere aus der Demokratie entlehnt wird, von jener z. B. die Besetzung der Aemter durch Wahl, nicht durch's Loos, von dieser die Bestimmung, dass die Bekleidung eines Amtes an kein Vermögen geknüpft ist.

[3] A. a. O. 1295, b, 14 ff., wo diess am Beispiel der spartanischen Verfassung des Näheren nachgewiesen wird.

[4] A. a. O. Z. 34: δεῖ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ μεμιγμένῃ καλῶς ἀμφότερα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον, καὶ σώζεσθαι δι' αὑτῆς καὶ μὴ ἔξωθεν, καὶ δι' αὑτῆς μὴ τῷ πλείους ἔξωθεν εἶναι τοὺς βουλομένους [nicht in der Art, dass eine Mehrzahl solcher, die eine andere Verfassung wollen, von der Staatsverfassung ausgeschlossen ist] (εἴη γὰρ ἂν καὶ πονηρᾷ πολιτείᾳ τοῦθ' ὑπάρχον) ἀλλὰ τῷ μηδ' ἂν βούλεσθαι πολιτείαν ἑτέραν μηθὲν τῶν τῆς πόλεως μορίων ὅλως.

---

1) Vgl. IV, 11, Anf.: τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν. Auf diese Frage, zu welcher S. 552 zu vergleichen ist, erfolgt dann die im Text mitgetheilte Antwort.

2) IV, 11. 1297, a, 6: ὅσῳ δ' ἂν ἄμεινον ἡ πολιτεία μιχθῇ, τοσούτῳ μονιμωτέρα. Vgl. V, 1. 1302, a, 2 ff.

3) IV, 11 s. o. S. 548 f.

4) μέση πολιτεία IV, 11. 1296, a, 37.

5) IV, 11. 1296, a, 22: warum ist die beste Verfassung, die zwischen Oligarchie und Demokratie vermittelnde, so selten? Weil in den meisten Städten der Mittelstand (τὸ μέσον) zu schwach ist, weil in den Partheikämpfen die Sieger keine πολιτεία κοινὴ καὶ ἴση einführten, weil ebenso in dem Streit um die griechische Hegemonie die Einen die Demokratie, die Andern die Oligarchie begünstigten, und weil man sich so gewöhnte, μηδὲ βούλεσθαι τὸ ἴσον ἀλλ' ἢ ἄρχειν ζητεῖν ἢ κρατουμένους ὑπομένειν. Dass sich alles dieses eben auf die Politie bezieht, dass sie die gesuchte durchschnittlich beste Verfassung ist, erhellt namentlich aus Z. 36 ff., wo die lykurgische Verfassung (denn nur diese kann gemeint sein) als das einzige ältere Beispiel jener μέση πολιτεία bezeichnet wird.

6) IV, 12; s. o. 562, 1.

abgesehen von den besonderen Umständen, die ihre relative Zweckmässigkeit bedingen [1]). Und da nun die Tugend im Einhalten der richtigen Mitte besteht, so lässt sich auch sagen, dass die Politie dem, was zur Tugend des Staats gehört, am Meisten entspreche [2]); und insofern steht es mit unserer Darstellung nicht im Widerspruch, wenn dieselbe den richtigen Verfassungen beigezählt und von ihr gesagt wird, dass sie durch ein bestimmtes Maass allgemein verbreiteter Bürgertugend bedingt sei [3]). Wird dann weiter diese Tugend vorzugsweise in der kriegerischen Tüchtigkeit gesucht, und die Politie als eine Herrschaft der Waffenfähigen bezeichnet [4]), so liess sich dafür ausser dem Vorgang des spartanischen Staats, welchen Aristoteles bei der Schilderung dieser ganzen Staatsform zunächst im Auge hat [5]), anführen, dass eine kriegerische Bevölkerung einestheils eine andere, als die auf allgemeine Freiheit und Gleichheit gegründete Verfassung, nicht dulde [6]), und dass anderntheils der Kern der griechischen Heere, das schwerbewaffnete Fussvolk, immer vorzugsweise dem wohlhabenden Theile des Volks angehörte [7]). Die unsichere Stellung der Politie, auf welche wir schon S. 557 f. aufmerksam gemacht haben, wird aber freilich durch diese Bemerkungen weder gerechtfertigt noch beseitigt.

Die schlechteste von allen Verfassungen ist die Tyrannis, und sie ist es gerade desshalb, weil in ihr die beste, das wahre Königthum, in ihr Gegentheil verkehrt wird [8]). Doch hat es Aristoteles

---

1) A. a. O. 1296, b, 2 ff.

2) Vgl. Pol. IV, 11. 1295, a, 35: εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον, τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας· ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.

3) S. S. 554, 558, 2.

4) III, 7. 17; s. o. 558, 2. 555, 2.

5) Vgl. IV, 9. 1294, b, 13 ff. c. 11. 1296, a, 36 ff.

6) Vgl. in dieser Beziehung III, 11. 1281, b, 28 f.

7) VI, 7. 1321, a, 12: τὸ γὰρ ὁπλιτικὸν τῶν εὐπόρων ἐστὶ μᾶλλον ἢ τῶν ἀπόρων. Der Grund liegt theils darin, dass die Rüstung des Hopliten ziemlich viel kostete, theils und besonders in der von seinem Dienst geforderten gymnastischen Vorbildung. Vgl. auch Pol. IV, 13. 1297, a, 29 ff.

8) IV, 2. 1289, a, 38 ff. (wozu V, 11. 1313, a, 34 — 1314, a, 29 z. vgl.). Nach demselben Grundsatz ist dieser Stelle zufolge die zweitschlechteste Verfassung die Oligarchie, wie die Aristokratie die zweitbeste ist, die leidlichste

nicht unterlassen, auch sie in der Kürze zu besprechen. Er unterscheidet hier drei Arten der Tyrannis, indem er diesen Namen neben der unumschränkten Gewaltherrschaft auch auf das Wahlkönigthum einiger Barbaren und die Diktatur der altgriechischen Aesymneten anwendet; die eigentliche Tyrannis sieht er aber doch nur da, wo ein Einzelner in seinem eigenen Nutzen und gegen den Willen des Volks unumschränkt regiert[1].

Aristoteles untersucht nun weiter, welche Vertheilung der politischen Gewalten sich für jede Verfassungsform eigne[2], und er unterscheidet bei dieser Gelegenheit drei Gewalten: die der beschliessenden Versammlungen, der obrigkeitlichen Aemter und der Gerichte[3]; die Thätigkeit dieser drei Gewalten wird jedoch nicht so umgrenzt, dass sie mit der gesetzgebenden ausübenden und richterlichen Gewalt der neueren Theorieen durchaus zusammenfielen[4]. Dabei versäumt er es nicht, auch auf die Kunstgriffe aufmerksam zu machen, durch welche sich das Uebergewicht der einen oder der anderen Staatsform auf Umwegen, unter anderweitigem Vorwand, befördern lässt[5], wiewohl er selbst diesen kleinen und auf den blossen Schein berechneten Mitteln geringen Werth beilegt[6]. Er bespricht ferner die Eigenschaften, welche zu den wichtigeren

---

unter den verfehlten die Demokratie als Verkehrung der Politie. Das Gleiche ausführlicher Eth. N. VIII, 12.

1) Pol. IV, 10 vgl. III, 14. 1285, a, 16 — b, 3 und oben S. 554 f.

2) IV, 14—16 vgl. VI, 2. 1317, b, 17 — 1318, a, 10.

3) IV, 14, Anf.: ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν, περὶ ὧν δεῖ θεωρεῖν τὸν σπουδαῖον νομοθέτην ἑκάστῃ τὸ συμφέρον· ὧν ἐχόντων καλῶς ἀνάγκη τὴν πολιτείαν ἔχειν καλῶς, καὶ τὰς πολιτείας ἀλλήλων διαφέρειν ἐν τῷ διαφέρειν ἕκαστον τούτων. ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μέν τι τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς ... τρίτον δέ τί τὸ δικάζον.

4) Arist. führt nämlich a. a. O. 1298, a, 3 fort: κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ τῶν εὐθυνῶν, so dass also die beschliessende Gewalt neben der Gesetzgebung auch einige der wichtigsten richterlichen und Regierungsgeschäfte zu verrichten hat, wie diess den griechischen Einrichtungen entspricht.

5) Ὅσα προφάσεως χάριν ἐν ταῖς πολιτείαις σοφίζονται πρὸς τὸν δῆμον, die ὀλιγαρχικὰ σοφίσματα τῆς νομοθεσίας, und andererseits ἃ ἐν ταῖς δημοκρατίαις πρὸς ταῦτ' ἀντισοφίζονται, IV, 13.

6) V, 2. 1307, b, 40 warnt er: μὴ πιστεύειν τοῖς σοφίσματος χάριν πρὸς τὸ πλῆθος συγκειμένοις· ἐξελέγχεται γὰρ ὑπὸ τῶν ἔργων.

Staatsämtern befähigen, und er verlangt in dieser Beziehung nicht blos Geschäftskenntniss und Erfahrung, auch nicht blos Anhänglichkeit an die bestehende Verfassung, sondern vor Allem eine dem Geist derselben entsprechende Bildung und Tüchtigkeit des Charakters [1]. Er giebt eine Uebersicht über die verschiedenen Aemter im Staate [2], an welche sich in der weiteren Ausführung seines politischen Werkes ein Theil der jetzt darin fehlenden Gesetze, die über die Aemter, hätten anschliessen lassen. Mit besonderer Sorgfalt handelt er aber von den Ursachen, welche die Veränderung und den Untergang der einzelnen Staatsformen herbeiführen [3], und von den Mitteln zu ihrer Erhaltung [4]. Auch hier bleibt er seinem Verfahren getreu, die verschiedenen einwirkenden Ursachen und ihre Folgen mit umfassender Beobachtung und allseitiger Erwägung möglichst vollständig zu verzeichnen; und er bestreitet desshalb die Ausführungen der platonischen Republik über den Wechsel der Verfassungen und seine Ursachen, vom Standpunkt einer strengeren politischen Theorie aus allerdings mit überlegenen Gründen, im Uebrigen aber nicht ohne eine gewisse Verkennung ihres eigentlichen Charakters [5]. Dieser ganze Abschnitt ist ausserordentlich reich an treffenden Wahrnehmungen, umsichtigen und gesunden Urtheilen, gründlichster Sachkenntniss; wir müssen uns jedoch darauf beschränken, einige seiner leitenden Gesichtspunkte anzuführen. Zweierlei aber ist es, was in dieser Beziehung besonders hervortritt. Einmal die Bemerkung, dass man die kleinen Abweichungen vom Bestehenden und die unbedeutenden Veranlassungen zu Partheikämpfen nicht unterschätzen dürfe; denn so wichtig auch die Gegenstände zu sein pflegen, um welche die Partheien mit einander streiten, so gering seien nicht selten die Anlässe, welche den Streit hervorrufen [6]; und wenn zunächst auch nur eine kleine

---

[1] V, 9, wo namentlich der dritte, gewöhnlich vernachlässigte Punkt, die ἀρετὴ καὶ δικαιοσύνη ἐν ἑκάστῃ πολιτείᾳ ἡ πρὸς τὴν πολιτείαν, eingehend erörtert wird.

[2] VI, 8.

[3] V, 1—7. 10.

[4] V, 8. 9. 11. VI, 5—7.

[5] V, 12. 1315, a, 40 ff. vgl. meine Platon. Stud. 206 f.

[6] V, 4, Anf.: γίγνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις οὐ περὶ μικρῶν ἀλλ' ἐκ μικρῶν, στασιάζουσι δὲ περὶ μεγάλων. μάλιστα δὲ καὶ αἱ μικραὶ ἰσχύουσιν, ὅταν ἐν τοῖς κυ-

Aenderung im Staatswesen zugelassen werde, schliesse sich doch hieran leicht eine etwas grössere an, und so könne sich aus kleinem Anfang eine allmählige Umgestaltung des Ganzen entwickeln [1]. Sodann der Grundsatz, welcher einen von den maassgebenden Gedanken der aristotelischen Politik und nicht den geringsten von den vielen Beweisen der politischen Einsicht bildet, die in diesem Werke niedergelegt ist: dass jede Staatsform durch Uebertreibung sich selbst zu Grunde richte, dass Mässigung im Gebrauche der Gewalt, Gerechtigkeit gegen Alle, gute Verwaltung, sittliche Tüchtigkeit die besten Mittel zur Erhaltung der Macht seien. Demokratieen gehen durch Demagogie und durch Ungerechtigkeit gegen die wohlhabende Klasse, Oligarchieen durch Bedrückung des Volks und durch Beschränkung der politischen Rechte auf eine allzu kleine Minderheit zu Grunde, Monarchieen durch Herrscherübermuth und Rechtsverletzung [2]. Wem es um Erhaltung einer Verfassung zu thun ist, der muss vor Allem darauf hinarbeiten, dass sie Maass halte, und nicht in einseitiger Verfolgung ihres Princips sich selbst zerstöre [3]; er muss auf Verschmelzung der Partheien bedacht sein, er muss dem Uebergewicht der einen durch eine einflussreiche Stellung der andern ein Gegengewicht geben, um sie vor Ausschreitungen zu bewahren [4]. Vor Allem aber muss darauf gesehen werden, dass die öffentlichen Aemter nicht für eigennützige Zwecke ausgebeutet werden können, und dass nicht ein Theil des Volks von dem andern beraubt und bedrückt werde; und genau das Gegentheil dessen, was gewöhnlich geschieht, ist in dieser Beziehung das Richtige: gerade für ihre natürlichen Gegner müsste bei jeder Verfassung am Besten gesorgt werden, damit sie nicht durch unge-

---

ρίοις γένωνται .... ἐν ἀρχῇ γὰρ γίγνεται τὸ ἁμάρτημα, ἡ δ' ἀρχὴ λέγεται ἥμισυ εἶναι παντός u. s. w. Zum Belege folgt sofort eine reiche Beispielsammlung.

[1] V, 7. 1307, a, 40 ff. c. 3. 1303, a, 20.

[2] V, 5. c. 6, Anf. ebd. 1305, b, 2. 1306, a, 12. c. 10. 1311, a, 22 ff. Die einzigen Ursachen ihres Untergangs sind diese nach Aristoteles allerdings nicht, aber zu den häufigsten und erheblichsten gehören sie.

[3] V, 9. 1309, b, 18: παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον· πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας, wie diess im Folgenden treffend gezeigt wird. Vgl. VI, 5. 1320, a, 2 ff.

[4] V, 8. 1308, b, 24.

rechte Behandlung zu Feinden des Staatswesens gemacht werden [1]. Ebenso müsste noch in einer anderen Beziehung das Gegentheil dessen geschehen, was man in der Regel zu thun pflegt. Nichts ist wichtiger für den Bestand einer Staatsform, als die richtige Vorbildung derer, welchen die Macht in die Hände gelegt wird [2]. Aber nur Zucht und Abhärtung geben die Fähigkeit zu herrschen; mit Verweichlichung lässt sich die Gewalt des Oligarchen, mit Zuchtlosigkeit die Freiheit des Volks nicht behaupten [3]. Das Gleiche gilt aber von allen Verfassungsformen ohne Ausnahme. Auch der unbeschränkten Macht des Alleinherrschers kann nur Beschränkung derselben Dauer verleihen [4], und die unrechtmässige Gewalt des Tyrannen kann nur dadurch das Gehässige ihres Ursprungs vergessen machen, dass sie sich in der Staatsverwaltung dem Königthum annähert: das beste Mittel zur Erhaltung der Tyrannis ist Sorge für den allgemeinen Wohlstand, für die Verschönerung der Stadt und den öffentlichen Gottesdienst, sparsamer Haushalt und gute Wirthschaft, bereitwillige Anerkennung des Verdienstes, leutseliges und würdiges Benehmen, eine achtunggebietende Persönlichkeit, Nüchternheit und Sittenstrenge, Achtung aller Rechte und Schonung aller Interessen [5]; ebenso wie für die Oligarchie, je despotischer sie ist, um so mehr, gute Ordnung im Staatswesen Be-

---

1) V, 8. 1308, b, 31 — 1309, a, 32. c. 9. 1310, a, 2 ff. VI, 5. 1320, a, 4 ff. 29 ff. c. 7. 1321, a, 31 ff.

2) V, 9. 1310, a, 12: μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ. Vgl. S. 573. 575, 1. 592, 1.

3) A. a. O. Z. 19: ἔστι δὲ τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι. νῦν δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων γίγνονται γεγυμνασμένοι καὶ πεπονηκότες, ὥστε καὶ βούλονται μᾶλλον καὶ δύνανται νεωτερίζειν. Aehnlich in den Demokratieen: ζῇ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται .... τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.

4) V, 11, Anf.: σώζονται δὲ [αἱ μοναρχίαι] τῷ τὰς μὲν βασιλείας ἄγειν ἐπὶ τὸ μετριώτερον. ὅσῳ γὰρ ἐλαττόνων ὦσι κύριοι, πλείω χρόνον ἀναγκαῖον μένειν πᾶσαν τὴν ἀρχήν· αὐτοί τε γὰρ ἧττον γίνονται δεσποτικοὶ καὶ τοῖς ἤθεσιν ἴσοι μᾶλλον, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχομένων φθονοῦνται ἧττον.

5) V, 11. 1314, a, 29 — 1315, b, 10.

dürfniss ist: denn wie ein kränklicher Körper oder ein schadhaftes Fahrzeug die sorgfältigste Ueberwachung erfordert, so haben es auch von den Verfassungen gerade die schlechten am Nöthigsten, dass eine gute Verwaltung ihre Mängel ausgleiche [1]. So stellt es sich schliesslich doch immer wieder heraus, dass sich der Staat nur auf die Grundsätze des Rechts und der Sittlichkeit für die Dauer aufbauen lässt; und mag der Philosoph auch auf die Verfassungen, welchen diese Grundlage mehr oder weniger fehlt, gleichfalls mit wissenschaftlicher Gründlichkeit eingehen, so kommt er am Ende doch zu dem Ergebniss, die politische Klugheit verlange, auch mit ihnen so zu regieren, wie diess die guten unmittelbar fordern, was für diese der letzte Staatszweck ist, die Sorge für das Gemeinwohl, sei für jene ein unerlässliches Mittel zur Erhaltung der Herrschaft.

Das Schicksal hat es Aristoteles nicht verstattet, seine politischen Ansichten so vollständig, als es in seinem Plane lag, nach allen Seiten hin auszuführen, und wir sind dadurch ohne Zweifel um einen grossen wissenschaftlichen Gewinn verkürzt worden; aber selbst in der unvollendeten Gestalt, welche seine Politik jetzt hat, ist sie das Grösste und Reichste, was wir aus dem Alterthum, und wenn man den Unterschied der Zeiten berücksichtigt, wohl das Grösste, was wir überhaupt auf dem Gebiete der politischen Theorie besitzen.

13. Die Rhetorik.

Als eine Hülfswissenschaft der Politik betrachtet Aristoteles, wie früher gezeigt wurde, die Rhetorik [2]. Auch diese Wissenschaft ist von ihm so gründlich umgestaltet worden, dass seine Arbeiten in ihrer Geschichte eine neue Epoche eröffnen. Während seine Vorgänger sich fast durchaus mit einer Sammlung einzelner rednerischer Kunstgriffe und Hülfsmittel begnügt hatten [3], will er die Gründe dessen aufzeigen, was in der Regel nur Sache eines zufälligen Gelingens oder höchstens einer gewohnheitsmässigen Fertigkeit ist, und er will ebendadurch für eine kunstmässige Handhabung der

---

[1] VI, 6. 1320, b, 30 ff.

[2] Vgl. S. 125, 3 und über die rhetorischen Schriften des Aristoteles S. 55 f.

[3] M. s. hierüber ausser dem, was Plato im Phädrus 266, C ff. und Aristoteles selbst Rhet. I, 1. 1354, a, 11 ff. bemerkt, auch unsern 1. Th. S. 783 ff.

Beredsamkeit den Grund legen [1]. Was Plato [2] gefordert, aber nicht wirklich versucht hatte, eine wissenschaftliche Begründung der Redekunst, das will Aristoteles geben. Das Gebiet dieser Kunst beschränkt er nun nicht mit der gewöhnlichen Ansicht auf die gerichtlichen und etwa auch noch die Staatsreden; er bemerkt vielmehr mit seinem Vorgänger, da die Gabe der Rede eine allgemeine sei und auf die verschiedensten Gegenstände Anwendung finde, da das Verfahren bei Rath, Ermahnung, Erörterungen jeder Art, Einzelnen und ganzen Versammlungen gegenüber, wesentlich das gleiche sei, so habe es die Rhetorik so wenig, als die Dialektik, mit einem besonderen und abgegrenzten Fache zu thun [3]; wie jene die Formen des Denkens, so soll diese die Formen der Beredsamkeit allgemein und abgesehen von jedem bestimmten Inhalt darstellen [4]. Hatte nun aber Plato innerhalb dieses Gebiets zwischen der Aufgabe des Redners und der des Philosophen nicht unterschieden, auch von jenem vielmehr wissenschaftliche Belehrung des Zuhörers, und nur diese, verlangt [5], so kann Aristoteles nicht mehr beistimmen [6]. Auch er tadelt zwar die gewöhnliche Rhetorik, dass sie sich auf die Aussenwerke der Redekunst, auf die Mittel zur Erregung der Affekte und zur Gewinnung der Richter beschränke, und aus diesem Grunde den höheren Theil der Beredsamkeit, bei dem aber diese Mittel weniger ausrichten, gegen den geringern, die Staatsrede gegen die gerichtliche, zurücksetze; wogegen er seinerseits die wesentliche und unter allen Umständen sich gleichbleibende Aufgabe des Redners in der Ueberzeugung des Zuhörers erkennt[1], und desshalb die Kunst der Beweisführung oder die Dialektik als die erste Bedingung der ächten Rhetorik bezeichnet[2]. Ja er erklärt ausdrücklich, alle jene Kunstgriffe müssten eigentlich vor Gericht gar nicht geduldet, und die Redner somit ausschliesslich auf die Beweisführung beschränkt werden[3]. Aber er erwägt[4], dass sich die wissenschaftliche Belehrung nicht bei Allen anbringen lässt, dass man vielmehr bei der Mehrzahl der Menschen von der gemeinen Meinung ausgehen muss, bei der es sich zunächst nicht um das Wahre, sondern nur um das Wahrscheinliche handelt; er kann auch die Gefahr dabei nicht so gross finden, da die Menschen einen natürlichen Wahrheitssinn haben, und in der Regel das Richtige treffen[5]; er giebt uns zu bedenken, dass wir an der Redekunst ein Mittel besitzen, um dem Rechte zum Sieg zu verhelfen und uns selbst zu vertheidigen, und um nun hiebei den Künsten der Gegner nicht zu unterliegen, findet er es nöthig, dass wir selbst uns auf diese Künste verstehen[6]. Wie er daher in der Logik den Untersuchungen über die wissenschaftlichen Beweise die über den Wahrscheinlichkeitsbeweis, in der Politik der Darstellung der besten die der einseitigen Verfassungen beigefügt hatte, so will er auch in der Rhetorik neben der Beweisführung die übrigen Hülfsmittel des Redners nicht übergehen, und die Beweisführung selbst nicht im streng wissenschaftlichen Sinn, sondern in dem des Wahrscheinlichkeitsbeweises behandeln, welcher von dem allgemein Anerkannten und der Masse der Menschen Einleuchtenden ausgeht [1]. Weil sie ihm aber andererseits für die Hauptsache gilt, hat er ihr die eingehendste Erörterung gewidmet: von den drei Büchern der Rhetorik handeln die zwei ersten, als erster Theil des Ganzen, von den Beweismitteln, während der zweite und dritte Theil, über die Ausdrucksweise (λέξις) und die Anordnung (τάξις), in den Raum des letzten Buchs zusammengedrängt sind.

---

[1] Rhet. I, 1. 1354, a, 6: τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῇ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως. ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδοποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἵ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ ταὐτομάτου, τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι.

[2] Phädr. 269, D ff. vgl. 1. Abth. S. 615.

[3] Rhet. I, 1, Anf. und 1355, b, 7. c. 2, Anf. ebd. 1356, a, 30 ff. II, 18, Anf. c. 1. 1377, b, 21 vgl. Plato Phädr. 261, A ff.

[4] Rhet. I, 4. 1359, b, 12: ὅσῳ δ' ἄν τις ἢ τὴν διαλεκτικὴν ἢ ταύτην (die Rhetorik) μὴ καθάπερ ἂν δυνάμεις (Fertigkeiten) ἀλλ' ἐπιστήμας πειρᾶται κατασκευάζειν, λήσεται τὴν φύσιν αὐτῶν ἀφανίσας τῷ μεταβαίνειν ἐπισκευάζων εἰς ἐπιστήμας ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων, ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων.

[5] 1. Abth. S. 382 f. 615.

[6] Er nennt Rhet. I, 1 Plato zwar nicht, dass er aber ihn, und insbesondere seinen Gorgias im Auge habe, hat Spengel (Ueb. die Rhetorik des Arist. Abh. d. philos.-philol. Kl. d. Bayer. Akad. VI, 458 f.) richtig erkannt.

---

[1] Rhet. I, 1. 1354, a, 11 ff. b, 16 ff.

[2] A. a. O. 1355, a, 3 ff. b, 15. a. 2. 1356, a, 20 ff.

[3] I, 1. 1354, a, 24: οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις, ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν. Vgl. III, 1. 1404, a, 4.

[4] A. a. O. 1355, a, 20 — b, 7. vgl. III, 1. 1404, a, 1 ff.

[5] Diess 1355, a, 14: die Rhetorik gründet sich auf Dialektik; τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμεως ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν. Vgl. S. 177, 3.

[6] A. a. O. mit dem Zusatz (1355, b, 2): der Missbrauch der Redekunst sei freilich sehr gefährlich, aber ebenso verhalte es sich mit allen Vorzügen ausser der Tugend, je werthvoller sie seien, um so mehr.

Unter den Beweismitteln unterscheidet nun Aristoteles zunächst die kunstmässigen und die kunstlosen. Nur mit jenen hat es die Theorie der Beredsamkeit als solche zu thun[1]). Dieser Beweismittel sind es aber dreierlei: solche, die sich auf den Gegenstand, solche, die sich auf den Redner, solche, die sich auf den Zuhörer beziehen. Ein Redner wird Ueberzeugung bewirken, wenn er seine Behauptungen als wahr, sich selbst als glaubwürdig erscheinen lässt, und wenn er seine Zuhörer in eine günstige Stimmung zu versetzen weiss. Mit dem Gegenstand beschäftigt sich nun die Beweisführung, mit dem Charakter des Redners alles, was dieser zu seiner eigenen Empfehlung vorbringt, mit der Stimmung der Zuhörer, was zur Erregung oder Beschwichtigung von Affekten gesagt wird[2]). In diese drei Abschnitte zerfällt daher der erste und wichtigste Theil der Rhetorik[3]).

---

[1] Aristoteles nennt desshalb die Rhetorik nicht blos ein Gegenstück der Dialektik (ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ Rhet. I, 1, Anf., was sich aber hier zunächst nur darauf bezieht, dass sich beide mit den allgemeinen Formen des Redens und Denkens, nicht mit einem bestimmten Inhalt beschäftigen), sondern auch einen Nebenzweig (s. o. 125, 3), ja einen Theil derselben (μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα, Rhet. I, 2. 1356, a, 30 — dass Spengel Rhet. gr. I, 9 für ὁμοίωμα „ὁμοία“ liest, was sich mir übrigens nicht empfiehlt, ist für die vorliegende Frage unerheblich); eine aus der Analytik und der Ethik zusammengesetzte Wissenschaft (s. o. 125, 3). Sie besteht also mit Einem Wort ihrem wichtigsten Bestandtheil nach in einer Anwendung der Dialektik auf gewisse praktische Aufgaben (nämlich die S. 600 bezeichneten). Kann daher auch nicht alles, was von der Dialektik im Allgemeinen, und noch weniger alles, was von der in den Dienst der Philosophie gezogenen Dialektik gilt, sofort auch auf die Rhetorik angewandt werden, und sind insofern die Unterschiede, welche Thurot (Études sur Aristote 154 ff. 242 f. Questions sur la Rhétorique d'Aristote 12 f.) zwischen beiden Wissenschaften aufzuzeigen sucht, grossentheils begründet, so folgt daraus doch nicht, dass die oben aufgestellte Bestimmung über ihr Verhältniss unrichtig ist, und dass wir mit dem ebengenannten Gelehrten die bestimmte Aussage Rhet. I, 2 a. a. O. durch Textesänderung zu beseitigen ein Recht haben. Denn die wichtigste Aufgabe des Redners liegt nach Arist. in der Beweisführung, welche als Wahrscheinlichkeitsbeweis in das Gebiet der Dialektik fällt (Rhet. I, 1. 1355, a, 3 ff.); die Rhetorik ist die Anleitung zum Beweis ἐξ ἐνδόξων in Beziehung auf die der öffentlichen Rede eigenthümlichen Gegenstände, wie die Dialektik die Anleitung zu dieser Beweisführung in Beziehung auf alle möglichen Gegenstände ist. Auch dem Vorschlag (Thurot Études 248 ff.), Rhet. I, 1. 1355, a, 9. c. 2. 1356, a, 26. Anal. post. I, 11. 77, a, 29 statt διαλεκτικὴ „ἀναλυτικὴ“ zu setzen, kann ich nicht beistimmen. Die Dialektik hat, als die Lehre vom συλλογισμὸς ἐξ ἐνδόξων, nothwendig auch die Schlüsse im Allgemeinen zu betrachten, und da es sich nun in der Rhetorik gerade um Schlüsse dieser Art handelt, wird sie lieber an die Dialektik, als an die Analytik angeknüpft; wobei aber immerhin auch eine etwas weitere Bedeutung des Ausdrucks διαλεκτικὴ stattfinden mag. Ueber das Verhältniss der Dialektik zur Rhetorik s. m. auch Waitz Arist. Org. II, 435 f.

Auch sie stehen sich aber, was den inneren Werth ihres Gegenstandes betrifft, nicht gleich[4]), und es ist insofern ganz in der Ordnung, dass der Philosoph den ersten von ihnen, die Lehre von der Beweisführung, am Ausführlichsten behandelt. Wie der wissenschaftliche Beweis durch Demonstration und Induktion, so ist der rednerische durch Enthymem und Beispiel zu führen[5]). Mit der Auseinandersetzung der Gesichtspunkte, von denen hiebei auszugehen ist[6]), der rednerischen Topik, beschäftigt sich ein bedeuten-

---

1) Rhet. I, 2. 1355, b, 35: τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἄτεχνοί εἰσιν αἱ δ' ἔντεχνοι. ἄτεχνα δὲ λέγω ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται ἀλλὰ προϋπῆρχεν, οἷον μάρτυρες βάσανοι συγγραφαὶ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἔντεχνα δὲ ὅσα διὰ τῆς μεθόδου καὶ δι' ἡμῶν κατασκευασθῆναι δυνατόν. ὥστε δεῖ τούτων τοῖς μὲν χρήσασθαι τὰ δὲ εὑρεῖν.

2) I, 2. 1356, a, 1 ff. II, 1. 1377. b, 21 ff. III, 1. 1403, b, 9 vgl. I, 8. 9. 1366, a, 8. 25.

3) περὶ τὰς ἀποδείξεις, π. τὰ ἤθη, π. τὰ πάθη.

4) S. o. 597, 3.

5) Rhet. I, 2. 1356, a, 35 — 1357, b, 37, wo die Natur dieser Beweismittel eingehend erörtert ist, vgl. II, 22, Anf. Anal. pri. II, 27. 70, a, 10. Ein Enthymem ist nach dieser Stelle ein συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων. Rhet. 1356, b, 4 heisst es dafür: καλῶ δ' ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμὸν, παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικήν, der Sache nach ist aber beides dasselbe, da der Redner eben als solcher auf das Wahrscheinliche beschränkt ist.

6) Arist. redet Rhet. I, 2. 1358, a, 2 und ebenso II, 26, Anf. II, 1, Anf. nur von den Principien der Enthymeme; da aber das Beispiel nur am einzelnen Fall zum Bewusstsein bringt, was das Enthymem in einem allgemeinen Satz voranstellt, bezieht sich seine Erörterung der Sache nach auf die Beweisführung überhaupt, wie er denn auch in derselben (z. B. II, 20. c. 23. 1397, b, 12 ff. 1398, a, 32 ff.) das Beispiel und die Induktion nicht übergeht.

der Theil der aristotelischen Rhetorik [1]; und ihr Verfasser beschränkt sich hiebei nicht auf das Allgemeine, was bei jeder Art von Reden gleichsehr Anwendung findet, sondern er geht auf das Eigenthümliche der einzelnen Redegattungen ein, wie sich dieses durch den Zweck der Rede und die Natur ihres Gegenstandes bestimmt [2], so dass er demnach neben den formalen zugleich auch die materialen Principien der Rede darstellt. Er unterscheidet zu dem Ende drei Gattungen von Reden: die berathende, die gerichtliche und die epidiktische [3]. Die erste von diesen Gattungen hat es mit Rathen und Abrathen zu thun, die zweite mit Anklage und Vertheidigung, die dritte mit Lob und Tadel; die erste beschäftigt sich mit der Zukunft, die zweite mit der Vergangenheit, die dritte vorzugsweise mit der Gegenwart; bei der ersten handelt es sich um Vortheil und Nachtheil, bei der zweiten um Recht und Unrecht, bei der dritten um das Schöne und das Verwerfliche [4]. Für jede derselben will Aristoteles die Punkte angeben, welche sie in's Auge zu fassen hat [5]. Er bezeichnet [6] die Hauptgegenstände der politischen Berathung, und die Fragen, worüber man sich bei jedem derselben zu unterrichten hat; er bespricht, tief in's Einzelne eingehend, das Ziel, auf welches alle menschlichen Handlungen sich beziehen, die Glückseligkeit, ihre Bestandtheile und Bedingungen[1], das Gute, und die Dinge, welche wir gut nennen[2], die Merkmale, nach denen wir den höheren oder geringeren Werth der verschiedenen Güter beurtheilen[3]; er giebt endlich einen kurzen Ueberblick über den unterscheidenden Charakter der verschiedenen Staatsformen, weil sich theils die sachlichen Vorschläge des Redners, theils auch die Art, wie er sich selbst den Zuhörern darstellt, darnach richten müssen[4]. Aehnlich verbreitet er sich, um für die Ausführungen der epidiktischen Rede in Lob und Tadel eine Anleitung zu geben, über das Schöne und Rühmliche, die Tugend, ihre Hauptformen, ihre Anzeichen und Wirkungen, und über die Art, wie der Redner diese Gegenstände zu behandeln hat[5]. Zum Zweck der Gerichtsreden erörtert er zunächst die Ursachen und die Beweggründe ungerechter Handlungen, und da diese letzteren nicht blos im Guten (von dem schon früher gehandelt ist), sondern auch im Angenehmen liegen, die Natur und die Arten der Lust und des Lusterregenden[6]; er fragt, welche Umstände, theils auf Seiten dessen, welcher das Unrecht begeht, theils auf Seiten dessen, dem es zugefügt wird, dazu reizen[7]; er untersucht den Begriff, die Arten und die Gradunterschiede der Rechtsverletzung[8]; er giebt endlich in diesem Abschnitt Regeln über die Benützung der kunstlosen Beweismittel, da diese nur vor Gericht zur Sprache kommen[9]. Die Ansichten, welche er über alle diese Punkte vorträgt, stimmen natürlich mit seinen uns bekannten ethischen und politischen Ueberzeugungen überein, nur dass sie, dem Zweck der Schrift gemäss, populärer, und desshalb mitunter ohne die volle wissenschaftliche Genauigkeit, dargelegt werden. Erst auf diese Erörterung des Besondern, was den verschiedenen Redegattungen eigenthümlich ist, lässt der Philosoph die Betrachtung derjenigen Beweisarten

---

[1] Vielleicht nur dieser Abschnitt unserer Rhetorik oder eine Bearbeitung desselben ist es, worauf sich die S. 56, 2 angeführten Titel beziehen; andere Theile derselben Schrift könnten einem Theil der S. 55, 2 angeführten zu Grunde liegen.

[2] Rhet. I, 2. 1358, a, 2 ff.: ein Theil der Enthymeme beruht auf allgemeinen, keiner besondern Kunst oder Wissenschaft angehörigen, auf Physikalisches z. B. so gut, wie auf Ethisches, anwendbaren Sätzen, ein anderer Theil auf solchen, die den besondern Zweigen, wie z. B. der Physik oder Ethik, eigenthümlich und nur auf ihren Gegenstand anwendbar sind; jene nennt Arist. τόποι, diese ἴδια oder εἴδη, indem er zugleich bemerkt, dass der Unterschied beider, so durchgreifend er auch sei, doch seinen Vorgängern fast gänzlich entgangen sei.

[3] Auch diese wichtige Eintheilubg hat Arist. ohne Zweifel zuerst aufgestellt, denn die Rhetorik an Alexander (c. 2 Anf.) kann ich, wie schon S. 56, 3 bemerkt wurde, nicht für voraristotelisch halten.

[4] Rhet. I, 3.

[5] Einiges Allgemeinere darüber Rhet. I, 4, Anf.

[6] A. a. O. 1359, b, 18 ff., wo deren fünf gezählt werden: die Einkünfte, Krieg und Frieden, die Landesvertheidigung, die Ein- und Ausfuhr von Waaren, die Gesetzgebung.

---

1) I, 5.
2) I, 6.
3) Ebd. c. 7.
4) I, 8, vgl. oben S. 556, 4.
5) I, 9.
6) I, 10 f.
7) Πῶς ἔχοντες καὶ τίνας ἀδικοῦσιν, Rhet. I, 12.
8) I, 13 f. vgl. c. 10, Anf.
9) I, 15 vgl. S. 599, 1.

folgen, welche bei allen gleichsehr in Anwendung kommen [1], indem er theils einige rednerische Gemeinplätze, theils die allgemeinen Formen der Beweisführung, Enthymem und Beispiel, bespricht [2]. Von den zwei weiteren Beweismitteln, ausser der eigentlichen Beweisführung, der Empfehlung des Redners, und der Einwirkung auf die Stimmung der Zuhörer, wird jene nur flüchtig berührt, da sich die Regeln hierüber aus anderen Theilen der vorliegenden Untersuchung ergeben [3]; dagegen verbreitet sich der Philosoph sehr eingehend über die Gemüthsbewegungen und ihre Behandlung: über den Zorn und über die Mittel, ihn zu erregen und zu besänftigen [4]; über Liebe und Hass, Zuneigung und Abneigung und das, was beide hervorruft [5]; ebenso über Furcht, Schaam, Gunst, Mitleid [6], Entrüstung [7], Neid, Eifersucht [8]. Hieran schliesst sich endlich eine Auseinandersetzung über den Einfluss, welchen das Lebensalter und die äusseren Verhältnisse (τύχαι) auf den Charakter und die Gemüthsstimmung ausüben [1].

---

[1] II, 18 (von 1391, b, 23 an) — c. 26, wenn man nämlich diesen Abschnitt (s. o. 56, 3) mit Spengel den 17 ersten Kapp. des 2ten Buchs voranstellt. Aber auch wenn man mit Brandis (III, 194 f.) und Thurot (Études sur Arist. 228 ff.) die überlieferte Anordnung für die ursprüngliche hält — und die Möglichkeit davon muss ich zugeben — so hätte doch immer der Inhalt dieses Abschnitts hier seine richtigere Stelle.

[2] Im Besonderen handelt, der c. 18, Schl. gegebenen Ankündigung gemäss, c. 19 von den Erörterungen über Möglichkeit oder Unmöglichkeit, thatsächliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit, höhere oder geringere Schätzung (περὶ δυνατοῦ καὶ ἀδυνάτου, καὶ πότερον γέγονεν ἢ οὐ γέγονεν καὶ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἔτι δὲ περὶ μεγέθους καὶ μικρότητος τῶν πραγμάτων 1393, a, 19); c. 20 vom Beispiel, c. 21 von der Gnomologie, c. 21—26 von den Enthymemen, für welche Arist. nicht blos allgemeine Regeln (c. 22), sondern eine vollständige Topik der beweisenden und widerlegenden Enthymeme (c. 23), der Trugschlüsse (c. 24), der Instanzen zur Bestreitung von Enthymemen (c. 25) aufstellt.

[3] II, 1. 1378, a, 6: zur Empfehlung des Redners dient dreierlei: dass ihm Einsicht, Rechtschaffenheit und Wohlwollen zugetraut werde: ὅθεν μὲν τοίνυν φρόνιμοι καὶ σπουδαῖοι φανεῖεν ἄν, ἐκ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς διῃρημένων (I, 9 s. o. 601, 5) ληπτέον ... περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον νῦν.

[4] II, 2. 3.

[5] c. 4.

[6] c. 5—8.

[7] Um mit diesem Wort das zu bezeichnen, wofür unserer Sprache ein einfacher, dem griechischen νέμεσις entsprechender Ausdruck fehlt, den Unwillen über das unverdiente Glück Unwürdiger, von dem Rhet. II, 9 übereinstimmend mit dem handelt, was S. 495, 5 aus Eth. II, 7 angeführt wurde.

[8] II, 10. 11.

Mit diesen Erörterungen ist der erste und wichtigste Theil der Rhetorik beendet; kürzer bespricht Aristoteles im dritten Buch die Ausdrucksweise und die Anordnung. Die erstere betreffend unterscheidet er zunächst den Vortrag und die Sprache; indem er eine kunstmässige Anleitung zum rednerischen Vortrag vermisst, zugleich aber den Einfluss dieser Aeusserlichkeit auf die Wirkung der Reden bedauert [2]. Weiter bemerkt er den Unterschied zwischen der Sprache des Redners und der des Dichters, verlangt von jener als ihre zwei wesentlichsten Erfordernisse Deutlichkeit und Würde [3], und bezeichnet als das geeignete Mittel dazu Beschränkung auf die eigentlichen Ausdrücke und auf gefällige Metaphern [4], über deren Eigenschaften und Bedingungen er sich sofort weiter verbreitet [5]. Er handelt ferner in diesem Abschnitt über die Richtigkeit der Sprache [6], die Fülle und Angemessenheit des Ausdrucks [7], den Rhythmus und den Satzbau [8], über Gefälligkeit und Anschaulichkeit der Darstellung [9]. Er untersucht endlich, welcher Ton der Sprache sich für die schriftliche oder die mündliche Darstellung und für die verschiedenen Redegattungen eignet [10]. Wir müssen es uns indessen versagen, auf die mancherlei feinen und treffenden Bemerkungen, welche wir auch über diese Punkte bei ihm finden, hier näher einzugehen.

---

[1] II, 12—17.

[2] III, 1. 1403, b, 21 — 1404, a, 23. Näher geht A. auf den Vortrag nicht ein; er bemerkt nur, es handle sich dabei um die Stimme, und im Besondern um ihre Stärke, ihren Wohlklang (ἁρμονία) und ihren Rhythmus.

[3] Das πρέπον, die richtige Mitte zwischen dem ταπεινὸν und dem ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, der gänzlichen Schmucklosigkeit und der Ueberladung.

[4] III, 1 f. 1404, a, 24 — b, 37.

[5] A. a. O. bis c. 4, Schl.

[6] Das ἑλληνίζειν, III, 5, wozu neben der Richtigkeit des Genus, des Numerus und der Satzbildung auch die Bestimmtheit und Unzweideutigkeit des Ausdrucks und das εὐανάγνωστον und εὔφραστον gerechnet wird.

[7] Ὄγκος τῆς λέξεως c. 6, τὸ πρέπον τ. λέξ. c. 7, welches zunächst in dem richtigen Verhältniss des Ausdrucks zum Inhalt besteht.

[8] Jener c. 8, dieser c. 9.

[9] Das ἀστεῖον und εὐδοκιμοῦν, das πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν u. s. w. c. 10 f.

[10] C. 12.

In dem letzten Abschnitt seiner Rhetorik, welcher von der Anordnung handelt, hebt Aristoteles zunächst zweierlei als unerlässliche Theile jeder Rede hervor: die Darlegung des Sachverhalts [1]) und die Beweisführung. Hiezu kommt bei der Mehrzahl der Reden Einleitung und Schluss, so dass sich demnach im Ganzen vier Haupttheile ergeben [2]). Wie jeder dieser Theile zu behandeln sei, und welche Regeln sich je nach Beschaffenheit der Umstände in Betreff der Anordnung wie der Ausführung für sie ergeben, hat Aristoteles mit eingehender Sachkenntniss erörtert; und wie er von seiner Theorie der Beredsamkeit die äusserlichen Hülfsmittel des Redners überhaupt nicht ausschliesst, so verschmäht er es auch hier nicht, solches mitzuberühren, was dem Redner nur mit Rücksicht auf die Schwäche des Zuhörers oder auf die seiner Sache erlaubt ist [3]). Die Rhetorik erscheint auch in dieser Beziehung als ein Gegenstück der Topik. Indessen können diese Erörterungen hier gleichfalls nicht tiefer in's Einzelne verfolgt werden.

14. Die Kunsttheorie [4]).

Von dem Erkennen und Handeln unterscheidet Aristoteles als Drittes das künstlerische Hervorbringen, von der theoretischen und der praktischen die poëtische Wissenschaft [5]). Er selbst indessen hat die letztere lange nicht so umfassend behandelt, wie die erstern. Von seinen erhaltenen Werken ist nur Eines, nicht der Kunst überhaupt, sondern der Dichtkunst, gewidmet, und auch dieses besitzen wir nur unvollständig. Aber auch unter den verlorenen beschäftigte sich keines mit der Kunst, oder auch nur mit der schönen Kunst [6]), ihrem ganzen Umfang nach; sondern ausser einer Schrift über die Musik, von zweifelhafter Aechtheit [1]), werden uns nur geschichtliche und dogmatische Untersuchungen über die Dichter und die Dichtkunst genannt, welchen überdiess wohl gleichfalls Unächtes beigemischt war. Eine vollständige Kunstlehre dürfen wir daher bei Aristoteles nicht suchen, und auch seine Ansichten über die Dichtkunst lernen wir aus den uns vorliegenden Quellen blos theilweise kennen.

---

[1] Πρόθεσις, expositio. Nur eine besondere Art derselben, welche blos in den gerichtlichen Reden vorkommt, ist die Erzählung; c. 13. 1414, a, 34 ff.

[2] C. 13. Dieser Eintheilung entsprechend handelt A. denn zuerst c. 14 f. von den Proömieen, sodann c. 16 von der Exposition (die er aber hier doch wieder διήγησις nennt), c. 17 f. von den Beweisen, c. 19 vom Epilog.

[3] Vgl. z. B. c. 14. 1415, b, 4: δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι πάντα ἔξω τοῦ λόγου τὰ τοιαῦτα· πρὸς φαῦλον γὰρ ἀκροατὴν καὶ τὰ ἔξω τοῦ πράγματος ἀκούοντα, ἐπεὶ ἂν μὴ τοιοῦτος ᾖ οὐθὲν δεῖ προοιμίου, ἀλλ' ἢ ὅσον τὸ πρᾶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχῃ ὥσπερ σῶμα κεφαλήν.

[4] E. Müller Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten II, 1—181. Brandis II, b, 1683 ff. III, 156—178.

[5] S. S. 123 f. 445, 2. 505.

[6] Zwischen beiden ist nämlich bei Aristoteles ein grosser Unterschied:

Die aristotelische Aesthetik geht, wie die platonische [2]), nicht vom Begriffe des Schönen, sondern von dem der Kunst aus. Der Begriff des Schönen bleibt auch hier ziemlich unbestimmt. Aristoteles setzt das Schöne in einer Stelle, in der es sich zunächst um die sittliche Schönheit handelt, dem Guten gleich, wiefern dieses durch sich selbst Wohlgefallen erweckt [3]), während er zugleich anderwärts bemerkt, dass es (abgesehen von dieser bestimmten Beziehung) in Vergleich mit dem Guten der weitere Begriff sei, denn gut nenne man nur gewisse Handlungen, schön auch das Unbewegte und Unveränderliche [4]). Er bezeichnet als die wesentlichen Merkmale des Schönen die Ordnung, das Ebenmaass und die Begrenzung [5]), denen er anderwärts noch die richtige Grösse beifügt [6]).

---

zur τέχνη gehört alles von Einsicht geleitete Hervorbringen, mag es nun der Schönheit oder dem Bedürfniss dienen; s. o. 445, 2 Metaph. I, 1. 981, b, 17 u. a. St.

[1]) Was wenigstens Plut. De Mus. 23. S. 1139 daraus mittheilt, lautet für Aristoteles zu breit und zu pythagoraisirend.

[2]) Ueber welche unsere erste Abth. S. 608 f. zu vergleichen ist.

[3]) Rhet I, 9. 1366, a, 33: καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. Von den zahllosen Stellen, in denen Aristoteles das καλὸν im Sinn des sittlich Schönen, also des Guten, gebraucht, sind uns manche auch schon früher, z. B. S. 479, 3. 481, 1. 3. 494, 2. 512, 2 u. ö., vorgekommen.

[4]) Metaph. XIII, 3. 1078, a, 31: ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον, τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις, z. B. mathematischen Figuren.

[5]) A. a. O. Z. 36: τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον. Wie diese Gesichtspunkte in den Kunstregeln des Aristoteles festgehalten werden, zeigt Müller S. 98 ff., der auch Probl. XIX, 38. XVII, 1 vergleicht.

[6]) Poët. 7. 1450, b, 36 (vgl. Pol. VII, 4. 1326, a, 29 ff. b, 22 s. o. 571, 2 auch Eth. IV, 3. 1123, b, 6): τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστὶ, διὸ οὔτε πάμμικρον ἄν τι γένοιτο καλὸν ζῷον (συγχεῖται γὰρ ἡ θεωρία ἐγγὺς τοῦ ἀναισθήτου χρό-

Wie wenig aber damit der Begriff des Schönen schärfer bestimmt, und wie wenig namentlich die sinnliche Erscheinung als ein wesentliches Moment der Schönheit erkannt ist, zeigt ausser allem Andern die Behauptung [1], die angegebenen Merkmale des Schönen bringe uns besonders die Mathematik zur Anschauung. Wenn das Schöne ebensogut die Eigenschaften einer wissenschaftlichen Untersuchung oder einer guten Handlung, wie die eines Kunstwerks, bezeichnet, ist sein Begriff noch viel zu allgemein, um der Kunsttheorie zur Grundlage dienen zu können. Aristoteles lässt daher am Anfang seiner Poëtik diesen Begriff ganz bei Seite, um statt dessen mit der Betrachtung der Kunst zu beginnen [2].

Das Wesen der Kunst findet er nun mit Plato im Allgemeinen in der Nachahmung [3]. Sie entspringt aus dem Nachahmungstrieb und der Freude an Nachahmungen, durch welche der Mensch sich vor allen anderen Wesen auszeichnet, und auf denselben Gründen beruht auch die eigenthümliche Lust, die sie gewährt [4]. Näher jedoch erkennt Aristoteles in dieser Lust eine Aeusserung des allgemein menschlichen Strebens nach Erkenntniss: sie soll

---

νου γινομένη) οὔτε παμμέγεθες· οὐ γὰρ ἅμα ἡ θεωρία γίνεται, ἀλλ' οἴχεται τοῖς θεωροῦσι τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῆς θεωρίας, οἷον εἰ μυρίων σταδίων εἴη ζῷον. Wie ein sinnlich Anschaubares vermöge seiner Grösse leicht zu übersehen sein müsse, so müsse ein Mythus leicht zu behalten sein. Die in Parenthese stehenden Worte (συγχεῖται γὰρ u. s. w.), hinsichtlich deren mich Müller a. a. O. S. 103 f. nicht befriedigt, verstehe ich so: wenn etwas zu klein ist, verschwimmen seine einzelnen Theile in einander, weil die Betrachtung derselben einen so verschwindend kleinen Zeitraum ausfüllt, dass sie sich nicht als einzelne der Seele einprägen; wir erhalten also kein deutliches Bild, nur ein solches aber kann schön sein, weil nur in ihm Unterschiedenes und klar Auseinandertretendes symmetrisch verknüpft wird.

1) Metaph. a. a. O. 1078, b, 1.

2) S. S. 76 ff.

3) Poët. 1. 1447, a, 12 (über die verschiedenen Formen der Poësie und die Musik): πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον. c. 2, Anf. c. 3, Anf. u. o. Nur auf die Kunst im weiteren Sinn geht Phys. II, 8. 199, a, 15: ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. Die schöne Kunst als solche ist blos Nachahmung; abgeleiteterweise kann allerdings auch sie Vervollkommnung der Natur sein, z. B. durch Ausbildung der Stimme oder der Bewegung.

4) Poët. 4, Anf. mit dem Beisatz: man sehe diess daraus, dass uns gute Bilder auch dann erfreuen, wenn die abgebildeten Gegenstände selbst einen widrigen Eindruck machen. Vgl. folg. Anm.

sich darauf gründen, dass wir im Bilde den dargestellten Gegenstand wiedererkennen, und dadurch den Genuss des Lernens gewinnen [1]. Wie aber das Wissen je nach seinem Inhalt von sehr verschiedenem Werth ist [2], so wird das Gleiche auch von der künstlerischen Nachahmung gelten müssen. Der Künstler kann sich in seiner Darstellung an die gemeine Wirklichkeit halten, oder sich über sie erheben, oder hinter ihr zurückbleiben [3], er kann die Dinge darstellen, wie sie sind, oder wie man sie sich vorzustellen pflegt, oder wie sie sein sollen [4]. Diese letzteren Darstellungen sind es nun aber gerade, in welchen die eigentliche Aufgabe der Kunst liegt. Die Kunst soll nach Aristoteles nicht das Einzelne als solches darstellen, sondern das Allgemeine, das Nothwendige und Naturgemässe, sie soll die Wirklichkeit nicht nackt wiedergeben, sondern idealisiren: der Maler z. B. soll zugleich treffen und verschönern [5], der Dichter soll uns nicht sagen, was geschehen ist, sondern was der Natur der Sache nach geschehen müsste, und ebendesshalb ist die Poësie, wie er glaubt, vorzüglicher und der Philosophie näher verwandt, als die Geschichtschreibung, weil sie uns nicht blos einzelne Thatsachen, sondern allgemeine Gesetze erkennen lässt [1]). Diess gilt nicht allein von der ernsten, sondern auch von der komischen Dichtung. Jene soll uns die menschliche Natur veredelt zeigen, indem sie uns Gestalten vorführt, welche über das gewöhnliche Maass hinausgehen, sie soll typische Charaktere aufstellen, an denen uns das Wesen gewisser sittlicher Eigenschaften zur Anschauung gebracht wird [2]); ebenso soll aber auch diese, wiewohl sie es an sich mit den Schwächen der menschlichen Natur zu thun hat [3]), doch nicht in Angriffen auf einzelne Personen, sondern in der Darstellung von Charakteren ihre Aufgabe suchen [4]).

---

[1] Poët. 4. 1448, b, 12 fährt fort: αἴτιον δὲ καὶ τούτου (der Freude an Kunstwerken), ὅτι τὸ μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος, ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχῃ προεωρακὼς, οὐ διὰ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροιὰν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν. Rhet. I, 11. 1371, b, 4: ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι οἷον τό τε μεμιμημένον, ὥσπερ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητικὴ, καὶ πᾶν ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾖ, κἂν ᾖ μὴ ἡδὺ αὐτὸ τὸ μεμιμημένον· οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ χαίρει, ἀλλὰ συλλογισμός ἐστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει.

[2] Vgl. S. 278, 2.

[3] Poët. 2, Anf.: ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι … ἤτοι βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιούτους, was sofort am Beispiel der Malerei, Poësie und Musik erläutert wird.

[4] Ebd. c. 25, Anf: ἐπεὶ γάρ ἐστι μιμητὴς ὁ ποιητὴς, ὥσπερ ἂν εἰ ζωγράφος ἤ τις ἄλλος εἰκονοποιὸς, ἀνάγκη μιμεῖσθαι τριῶν ὄντων τὸν ἀριθμὸν ἕν τι ἀεί· ἢ γὰρ οἷα ἦν ἢ ἔστιν, ἢ οἷα φασὶ καὶ δοκεῖ, ἢ οἷα εἶναι δεῖ. Ich halte diese Worte für aristotelisch, wiewohl sie in einem etwas bunt zusammengesetzten und von Ritter nicht ohne Grund eingeklammerten Abschnitt stehen.

[5] Poët. 15. 1454, b, 8: ἐπεὶ δὲ μίμησίς ἐστιν ἡ τραγῳδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφὴν, ὁμοίους ποιοῦντες, καλλίους γράφουσιν.

---

[1]) Poët. 9, Anf.: οὐ τὸ τὰ γινόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστὶν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν· εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἧττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων, ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. ἔστι δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖ' ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον … τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν. Ebd. 1451, b, 29: κἂν ἄρα συμβῇ γενόμενα ποιεῖν [τὸν ποιητὴν] οὐθὲν ἧττον ποιητής ἐστιν· τῶν γὰρ γενομένων ἔνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι καὶ δυνατὰ γενέσθαι. Vgl. c. 15. 1454, a, 33: χρὴ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἤθεσιν, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων συστάσει, ἀεὶ ζητεῖν ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἢ τὸ εἰκὸς, ὥστε τὸν τοιοῦτον τὰ τοιαῦτα λέγειν ἢ πράττειν ἢ ἀναγκαῖον ἢ εἰκὸς, καὶ τοῦτο μετὰ τοῦτο γίνεσθαι ἢ ἀναγκαῖον ἢ εἰκός. C. 1. 1447, b, 9 ff.: nicht das Metrum mache den Dichter, sondern der Inhalt; die sokratischen Gespräche seien von den Mimen eines Sophron und Xenarch himmelweit verschieden und blieben es, auch wenn sie in Versen geschrieben wären, Empedokles (dessen homerische Kraft Arist. bei Diog. VIII, 56 rühmt) habe mit Homer nichts gemein, als das Metrum.

[2]) Poët. 15 (s. 607, 5) fährt A. fort: οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν μιμούμενον καὶ ὀργίλους καὶ ῥᾳθύμους καὶ τἄλλα τὰ τοιαῦτα ἔχοντας ἐπὶ τῶν ἠθῶν, ἐπιεικείας ποιεῖν παράδειγμα ἢ σκληρότητος δεῖ u. s. w. Vgl. folg. Anm. und c. 13. 1453, a, 16.

[3]) C. 2, Schl.: ἡ μὲν γὰρ (die Komödie) χείρους ἡ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν. C. 5, Anf.: ἡ δὲ κωμῳδία ἐστὶν, ὥσπερ εἴπομεν, μίμησις φαυλοτέρων μὲν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μόριον. τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.

[4]) Vgl. Poët. 9. 1451, b, 11 ff. c. 5. 1449, b, 5. Eth. N. IV, 14. 1128, a, 22. Arist. giebt hier der neuern Komödie vor der alten den Vorzug, weil sich jene der Schmähungen (αἰσχρολογία) enthalte. So rühmt er es auch Poët. 4. 1448, b, 34 an Homer, dass er (durch den Margites) Schöpfer der Komödie geworden sei, οὐ ψόγον ἀλλὰ τὸ γελοῖον δραματοποιήσας. Aus unserer Poëtik leitet Bernays (Rhein. Mus. VIII, 570, s. o. 76, 1, Schl.) die Bestimmung des

Wenn daher Aristoteles die Kunst mit Plato auf Nachahmung zurückführt, so hat doch diese Bezeichnung bei beiden eine verschiedene Bedeutung: Plato denkt dabei zunächst nur an eine Nachbildung der sinnlichen Erscheinung, und so drückt er mit derselben seine ganze Geringschätzung gegen die Unwahrheit und Werthlosigkeit der Kunst aus [1]; Aristoteles dagegen lässt uns durch die künstlerische Darstellung allgemeine Wahrheiten zur Anschauung kommen, und so stellt er sie über die erfahrungsmässige Erkenntniss des Einzelnen.

Nur hieraus erklärt sich auch das, was unser Philosoph über die Wirkung der Kunst sagt. In zwei Stellen, welche uns früher schon vorlagen [2], unterscheidet Aristoteles zunächst von der Mu-

---

Ungenannten in Cramer's Anecd. Paris. T. I, Anh. §. 4 ab: die κωμῳδία unterscheide sich von der λοιδορία dadurch, dass diese unverhüllt, jene mittelst der ἔμφασις (andeutungsweise) spreche.

[1] S. 1. Abth. S. 611 f., womit freilich nicht übereinstimmt, dass die Kunst zugleich eines der wichtigsten Erziehungsmittel und die Darstellung sittlicher Ideen ihre Aufgabe sein soll (ebd. S. 404. 588. 612 f. vgl. Symp. 209, D).

[2] Pol. VIII, 5. 7 s. o. S. 577. In der ersten von diesen Stellen wird der Reinigung nicht erwähnt, sondern nur gefragt (1339, a, 15): τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως .... ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικὴν, ὡς δυναμένην ... τὸ ἦθος ποιόν τι ποιεῖν, ἐθίζουσαν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς. ἢ πρὸς διαγωγήν τι συμβάλλεται καὶ φρόνησιν· καὶ γὰρ τοῦτο τρίτον θετέον τῶν εἰρημένων. Dagegen tritt diese sehr bestimmt in der zweiten (1341, b, 36) hervor: φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν (καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως ... τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν). Desshalb nun aber mit Spengel (Ueber die κάθαρσις τῶν παθημάτων, Abh. der philos.-philol. Kl. der Bayr. Akad. IX, 1, 16 f.) in der letzteren Stelle den Text zu ändern und zu lesen: καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, ... πρὸς διαγωγὴν, τρίτον δὲ πρὸς ἄνεσίν τε u. s. w. oder: κ. γ. παιδ. ἕν. κ. καθάρσ., πρὸς ἄνεσίν τε — ἀνάπαυσιν, τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν, diess ist eine Gewaltsamkeit, gegen welche Bernays (Rhein. Mus. XIV. 1859. S. 370 ff.) mit Recht Einsprache thut. Der erste von diesen Vorschlägen wäre schon stylistisch kaum zu ertragen; keiner von beiden lässt sich mit dem angeblichen Widerspruch zwischen c. 5 und c. 7 begründen, da es ein bei Aristoteles gar nicht seltener Fall ist, dass eine vorläufige Eintheilung in der Folge ergänzt wird (m. vgl. z. B. was S. 554 ff. über die verschiedenen Eintheilungen der Staatsformen angeführt ist); beide sind aber auch mit der im weiteren Verlaufe von c. 7 so bestimmt festgehaltenen und sogleich näher nachzuweisenden Unterscheidung von ethischer und kathartischer Musik unvereinbar.

sich einen vierfachen Gebrauch [1]: sie dient zur Erholung und Unterhaltung, zur sittlichen Bildung, zur genussreichen Beschäftigung, zur Reinigung. Ob jede Kunstgattung diesen vierfachen Gebrauch zulasse, sagt er nicht ausdrücklich, und keinenfalls konnte er alle in dieser Beziehung sich gleichstellen: von den bildenden Künsten bemerkt er, dass ihre ethische Wirkung, wenn auch immerhin beachtenswerth, doch hinter derjenigen der Musik zurückstehe [2], und an eine reinigende Anwendung hat er bei ihnen wohl kaum gedacht; die ernste Poësie andererseits soll, wie wir finden werden, gerade in der Reinigung der Gemüthsbewegungen ihren Hauptzweck haben, was aber andere, mit dieser zusammenhängende oder aus ihr hervorgehende Wirkungen nicht ausschliesst. Liesse sich nun aber ein Theil dieser Wirkung, die Unterhaltung, schon aus dem Wohlgefälligen der sinnlichen Erscheinung ableiten, so weist uns doch der höhere und werthvollere Theil derselben auf den idealen Gehalt hin, dessen Darstellung unser Philosoph von der Kunst verlangt. Als ein Mittel zu edlerem geistigem Genusse (διαγωγὴ) wird sie sich an unsere Vernunft wenden müssen, denn nach aristotelischen Grundsätzen ist ja das Maass unserer Vernunftthätigkeit auch das unserer Glückseligkeit [3]; und wirklich setzt auch Aristoteles diese Kunstwirkung mit der Geistesbildung in die unmittelbarste Verbindung [4]. Ebenso kann sie auf die sittliche Bildung nur dadurch fördernd einwirken, dass sie uns die Natur und die Aufgabe des sittlichen Handelns an nachahmenswerthen oder abschreckenden Beispielen zum Bewusstsein bringt, wie sie diess nach Aristoteles unzweifelhaft soll [1]. Was endlich die reinigende Wirkung der Kunst betrifft, so ist zwar auch heute noch, nach den endlosen Verhandlungen, zu denen namentlich die aristotelische Definition der Tragödie Anlass gegeben hat [2], durchaus kein Einverständniss darüber erreicht, worin sie nach der Ansicht des Philosophen besteht und worauf sie beruht; und es ist diess um so begreiflicher, da in unserer Poëtik die genaueren Erörterungen darüber, welche das aristotelische Werk enthielt, fehlen [3]; doch lässt sich dieser Mangel aus anderen Stellen wenigstens theilweise ergänzen. Diese beweisen nun für's Erste, dass die Reinigung, welche durch die Kunst bewirkt wird, nicht in dem Kunstwerk selbst, sondern in denen vor sich geht, welche es anschauen oder anhören [4]. Weiter

---

[1] Nicht einen blos dreifachen, wie BERNAYS a. a. O. will, indem er die ἀνάπαυσις mit zur διαγωγὴ zählt. Arist. unterscheidet beide sehr deutlich: der διαγωγὴ, sagt er, seien junge Leute noch unfähig, während sie doch zur παιδιὰ und ἄνεσις sehr geneigt sind (s. o. 578, 1); jene ist ihm Selbstzweck (τέλος), diese blosses Mittel (c. 5. 1339, a, 29. b, 25—42); jene setzt eine höhere Bildung voraus (s. u. Anm. 4), nicht aber diese, und so werden denn beide auch 1339, a, 25. b, 13. 15 ff. ebd. 4 vgl. m. a, 33 durchweg auseinandergehalten.

[2] Pol. VIII, 5. 1340, a, 28: συμβέβηκε δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις μηδὲν ὑπάρχειν ὁμοίωμα τοῖς ἤθεσιν, οἷον ἐν τοῖς ἁπτοῖς καὶ τοῖς γευστοῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἠρέμα· σχήματα γάρ ἐστι τοιαῦτα (denn es giebt solche, d. h. ethische, Gestalten), ἀλλ' ἐπὶ μικρὸν, καὶ πάντες (l. οὐ πάντες, wie MÜLLER a. a. O. 10 f. 348 ff. vermuthet) τῆς τοιαύτης αἰσθήσεως κοινωνοῦσιν. ἔτι δὲ οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν. Doch solle man, ὅσον διαφέρει καὶ περὶ τὴν τούτων θεωρίαν, die Jugend nicht die Gemälde eines Pauson betrachten lassen, sondern die eines Polygnot κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστὶν ἠθικός.

[3] M. s. was S. 474 aus Eth. X, 8 angeführt ist.

[4] In den S. 609, 2 angeführten Worten Pol. VIII, 5: πρὸς διαγωγὴν =

συμβάλλεται καὶ φρόνησιν. Spengel a. a. O. S. 16 und unabhängig von ihm Thurot Études sur Arist. 101 schlagen für φρόνησιν εὐφροσύνην (oder τὸ εὐφραίνειν) vor, indem sie bemerken, die φρόνησις würde nicht zur διαγωγὴ, sondern zu der vorher genannten ἀρετὴ gehören. Allein diess ist nicht richtig. Bei der ἀρετὴ denkt Arist. an die ethische Tugend, die Charakterbildung, bei der διαγωγὴ καὶ φρόνησις an die Geistes- und Geschmacksbildung. M. vgl. was S. 577, 5 über διαγωγὴ bemerkt wurde.

[1] S. S. 607 f.

[2] Die Literatur derselben will ich weder hier noch unten, in dem Abschnitt über die Tragödie, aufzählen, sondern nur die Hauptvertreter der verschiedenen Ansichten nennen.

[3] S. S. 76, 1.

[4] Auf das Kunstwerk selbst bezieht Göthe (Nachlese zu Arist. Poëtik, WW XLVI, 16 f. d. Ausg. von 1828 ff. und in den Stellen des Briefwechsels mit Zelter, welche Bernays S. 287 der sogleich zu nennenden Abhandlung anführt: IV, 288. V, 330. 354) und nach ihm Stahr (Deutsche Jahrb. 1842, Apr. S. 324 ff. — anders jetzt in der kleinen Schrift: Arist. und die Wirkung der Tragödie Berl. 1859. S. 27) die tragische Katharsis, indem sie in der Definition der Tragödie Poët. 6. 1449, b, 24 ff. die Worte δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν von der in den handelnden Personen und im dramatischen Verlaufe sich darstellenden Ausgleichung und Versöhnung der Leidenschaften erklären. Allein diese Deutung wird von Müller (a. a. O. 380 ff.), Bernays (a. a. O. 137) Spengel (a. a. O. 6) mit Recht abgewiesen. Denn auch abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit der Göthe'schen Uebersetzung, wird durch Pol. VIII, 7. 1342, a, 4 ff. jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass es sich bei der κάθαρσις um eine Wirkung

sehen wir daraus, dass es sich bei derselben nicht, wie man früher annahm [1], unmittelbar um moralische Besserung, sondern zunächst um eine Wirkung auf den Gemüthszustand, auf das Gefühl, handelt; denn Aristoteles selbst unterscheidet den Zweck der Reinigung mit aller Bestimmtheit von dem der sittlichen Erziehung [2], er will für diesen eine andere und anders zu behandelnde Musik angewandt wissen, als für jenen [3], er beschreibt die Reinigung als eine Hei-

---

auf die Zuhörer handelt, und das Gleiche lässt sich, wie Müller treffend zeigt, auch aus der Poëtik nachweisen; denn dass die Tragödie durch Furcht und Mitleid eine Reinigung dieser Leidenschaften in den handelnden Personen bewirke, könnte doch nur dann gesagt werden, wenn uns diese in derselben im Zustande der Furcht oder des Mitleids vorgeführt würden, was doch (wie schon Lessing in der folg. Anm. anzuführenden Abhandlung 78 St. bemerkt hat) gar nicht der Fall zu sein pflegt und der Natur der Sache nach nur selten der Fall sein kann. Aber Arist. hat sich auch hierüber c. 14, Anf. so deutlich, wie nur möglich erklärt. Δεῖ γὰρ, sagt er hier, von der Hervorbringung des φοβερὸν und ἐλεεινὸν handelnd, καὶ ἄνευ τοῦ ὁρᾷν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων.

[1] So nach allen Früheren Lessing Hamb. Dramaturgie 74–78 St. (Werke VII, 331 ff. Lachm.), nach welchem „diese Reinigung in nichts anderm beruhet, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" (S. 352), und seitdem die Meisten. Der neuste Vertreter dieser Auffassung ist Spengel in der S. 609, 2 angeführten Abhandlung.

[2] Pol. VIII, 7. 1341, b, 36 s. o. 609, 2. c. 6. 1341, a, 21: ἔτι δ' οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικὸν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροῖς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.

[3] S. vor. Anm. und c. 7. 1341, b, 32: da eine ethische, eine praktische und eine enthusiastische Musik zu unterscheiden ist, und da ferner die Musik den verschiedenen (S. 609, 2 angeführten) Zwecken zu dienen hat, φανερὸν ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις ταῖς ἁρμονίαις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἑτέρων χειρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους (sich beruhigen) ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικοὺς (hiefür will Spengel a. a. O. S. 13 ὅλως τοὺς παθ. setzen, indessen scheint mir die Lesart der Handschriften nicht unerträglich), τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις. (Diess eine weitere, von der κάθαρσις selbst verschie-

lung, eine mit Lust verbundene Erleichterung des Gemüths[1], er sucht sie also nicht in der Besserung unseres Willens oder der Erzeugung tugendhafter Neigungen[2], als solcher, sondern in der Ausgleichung der durch allzu heftige Gemüthsbewegungen hervorgerufenen Störungen, in der Beruhigung der Affekte[3]. Welcher Gebrauch des Ausdrucks »Reinigung« Aristoteles hiebei vorschwebte, der religiöse oder der medicinische[4], können wir hier

---

dene Wirkung der reinigenden Musik: sie reinigt die παθητικοὶ und gewährt Allen einen Genuss — wesshalb die von Thurot Études 102 f. vor ὁμοίως δὲ vermuthete Lücke nicht anzunehmen ist.) Aus dieser Stelle scheint mir, wie man sie auch im Uebrigen erklären mag, doch so viel unweigerlich hervorzugehen, dass es nach Arist. eine Musik giebt, welche eine Katharsis bewirkt, während sie doch keinen ethischen Charakter hat, und desshalb nicht zum Jugendunterricht benützt, und von den Staatsbürgern wohl angehört, aber nicht ausgeübt werden soll, nämlich die enthusiastische; wenn aber dieses, so kann die Katharsis, mag sie auch mittelbar nicht ohne ethische Bedeutung sein, doch für sich genommen und nach ihrer unmittelbaren Wirkung betrachtet unmöglich in der Erzeugung einer bestimmten Willensbeschaffenheit bestehen. Dass diess auch von der durch die Tragödie bewirkten Reinigung gilt, lässt sich um so weniger bezweifeln, da gerade die Affekte, mit denen sie es zu thun hat (s. u.), Mitleid und Furcht, hier ausdrücklich mit dem Enthusiasmus zusammengestellt werden.

1) S. vor. Anm. So wird auch Poët. c. 14. 1453, b, 10 der Zweck der tragischen Darstellung, welcher nach c. 6 in der Katharsis besteht, in einen Genuss gesetzt: οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητήν u. s. w.

2) Des χαίρειν ὀρθῶς καὶ λυπεῖσθαι Pol. VIII, 5. 1340, a, 15. 22 s. o. S. 578.

3) In diesem Sinne fassen schon im Alterthum Manche den Begriff der Reinigung. So schon Aristoxenus (s. u.). Jamblich Myster. Aegypt. S. 22. Proklus in Plat. Remp. (Plat. Opp. Basil. 1534) S. 360. 362. Plut. sept. sap. conv. c. 13. S. 156, C. quaest. conviv. III, 8, 2, 11. S. 657, A; vgl. Bernays Grundzüge der verlorenen Abhandlung d. Arist. über Wirkung der Tragödie (Abh. der Hist.-philos. Gesellsch. in Breslau I. 1858) S. 155 ff. 199. Ders. Ueber die trag. Katharsis bei Arist. Rhein. Mus. XIV, 374 f.

4) Nachdem schon Böckh in einer Rede vom J. 1830 (Ges. kl. Schriften I, 180) diese Auffassung der κάθαρσις als ärztlicher Reinigung, Purgation, angedeutet hatte, wurde sie zuerst von A. Weil (Ueber die Wirkung der Trag. nach Arist. Verhandl. der 10. Vers. deutscher Philologen, Basel 1848, S. 136 ff.), eindringender und unabhängig von seinem Vorgänger von Bernays in den vor. Anm. angeführten Abhandlungen mit Bestimmtheit vorgetragen, denen Thurot Études 104 und was die Erklärung des Ausdrucks betrifft, auch Stahr

um so eher ununtersucht lassen, da es sich in dem einen wie in dem andern Fall nur um eine uneigentliche Bezeichnung handelt, deren Bedeutung sich nicht unmittelbar von dem einen Gebiet auf das andere übertragen lässt[1], und da für die Anschauung des Alterthums im Begriff der Reinigung, sofern dieser auf Gemüthszustände angewandt wird, die Merkmale der Heilung und der Entsühnung ineinanderfliessen[2]. Dagegen dürfen wir die Frage nicht umgehen, durch welche psychologischen Vorgänge die reinigende Wirkung der Kunst seiner Ansicht nach vermittelt und bedingt ist. Die Kunst, hat man in dieser Beziehung gesagt, verschaffe dem Gemüth Erleichterung, indem sie das nun einmal in der menschlichen Natur liegende Bedürfniss, bisweilen eine heftigere Gemüthsbewegung durchzumachen, mittelst einer unschädlichen Erregung der Affekte befriedige und ableite[3]. Aber sollte wohl Aristoteles die That-

---

(Arist. und die Wirk. der Trag. 21 ff. u. ö.) beistimmt; wogegen Koch (Ueber den arist. Begriff der Katharsis. Elbing 1851. S. 5) u. A. von der religiösen und Kultusbedeutung: „Reinigung von Schuld, Entsühnung“ ausgehen, an die auch unsere 1ste Ausgabe II, 551 in Verbindung mit der ärztlichen erinnert.

[1] Dagegen lässt sich nicht annehmen, dass Arist. den von ihm für eine bestimmte Wirkung der künstlerischen Darstellung ausgeprägten Ausdruck κάθαρσις in der Stelle der Politik über die Musik in anderem Sinn gebrauche, als in der der Poëtik über die Tragödie, und Pol. VIII, 7. 1341, b, 38 giebt uns auch nicht das entfernteste Recht zu der Voraussetzung, die tragische Katharsis sei von der musikalischen der Art nach verschieden. Die eine kann durch andere Mittel bewirkt werden als die andere, aber die mit dem Ausdruck κάθαρσις bezeichnete Wirkung selbst muss in beiden Fällen, wenn man Arist. nicht eine geradezu irreführende Verwirrung in der Terminologie zutrauen will, im Wesentlichen die gleiche sein. Dieses beides hat Stahr S. 13 f. 21 f. s. Schrift zu wenig unterschieden.

[2] Wer vom Enthusiasmus oder sonst einer heftigen, als unfreier Zustand auf ihm lastenden Gemüthsbewegung ergriffen ist, der ist (wie noch Arist. Pol. VIII, 7. 1342, a, 8 sagt) κατακώχιμος. Die κατακωχὴ oder κατοκωχὴ aber wird ursprünglich durchaus als θεία κατοκωχὴ gedacht, von welcher man sich durch Versöhnung der Gottheit zu befreien hat, die Krankheit ist eine gottgesandte, die Heilung Folge der Entsühnung (vgl. Plato Phädr. 244, D f.). Auch der Ausdruck ἀφοσίωσις, dessen sich Proklus, vielleicht nach Aristoteles, für die Katharsis bedient, drückt diess aus; Bernays (Abh. der Bresl. Gesellschaft 164. 199) scheint mir auch hier die religiöse Beziehung zu wenig festzuhalten.

[3] So Weil a. a. O. 139; aber auch Bernays führt nicht weiter. Auch

sache übersehen haben, dass nicht jede Erregung von Affekten eine Beruhigung und Reinigung bewirkt, und dass namentlich zwischen denen, welche die Kunst, und denen, welche die Wirklichkeit hervorruft, in dieser Beziehung ein grosser Unterschied ist? Und wenn er sie nicht übersah, sollte er keinen Versuch gemacht haben, diese Erscheinung zu erklären? Wenn wir ihn selbst hören, können wir weder dieses noch jenes annehmen. Die Katharsis ist seiner Darstellung nach allerdings eine durch Erregung der Affekte herbeigeführte Beruhigung, eine homöopathische Heilung der Affekte [1]; aber nicht von jeder beliebigen Erregung der Affekte erwartet Aristoteles diese Wirkung, sondern nur von ihrer kunstmässigen Erregung, und als kunstmässig gilt ihm, wie diess aus seinen Aeusserungen über die Tragödie deutlich hervorgeht, nicht diejenige, welche die stärkste Gemüthsbewegung in uns hervorbringt, sondern diejenige, welche sie auf die rechte Weise hervorbringt. Käme es bei der künstlerischen Katharsis nach der Ansicht des Aristoteles nur darauf an, dass gewisse Affekte erregt werden, und nicht wesentlich zugleich auf die Art, wie, und die Mittel, wodurch sie erregt werden, so hätte er den Maasstab für die Beurtheilung der Kunstwerke nicht aus ihrem Inhalt und seiner sachlich richtigen Behandlung, sondern einzig und allein aus ihrer Wirkung auf die Zuschauer entnehmen müssen, wovon er doch weit entfernt ist [2].

---

er weiss zur Erklärung der durch die Kunst bewirkten Katharsis nur zu sagen, dieselbe sei eine Entladung sollicitirter Affectionen, wie kathartische Mittel dem Körper dadurch Gesundheit schaffen, dass sie den krankhaften Stoff zur Aeusserung hervordrängen, so wirke die kathartische Musik beruhigend, indem sie das ekstatische Element in uns seine Lust büssen lasse u. s. w. Vgl. 171. 176. 164 u. a. St. der Abhandlung vom J. 1858.

[1] Die Tragödie bewirkt durch Mitleid und Furcht die Reinigung dieser Affekte (Poët. 6), die heilige Musik dadurch, dass sie den Menschen in eine enthusiastische Gemüthsstimmung versetzt, seine Heilung und Reinigung vom Enthusiasmus (Polit. VIII, 7. 1342, a, 4 ff. vgl. m. c. 5. 1340, a, 8 ff. S. o. 612, 3).

[2] Um hier nur an Eines zu erinnern: Arist. kann nicht oft genug einschärfen, dass im Trauerspiel sowohl die Handlung als die Charaktere sich nach dem Gesetz der Nothwendigkeit und Wahrscheinlichkeit entwickeln müssen (Poët. 7. 1450, b, 32. Ebd. Schl. c. 9, s. o. 608, 1. c. 10. 1452, a, 18. c. 15. 1454, a, 33 ff.), und er tadelt es an den Dichtern, wenn sie die durch die Natur der Sache geforderte Entwicklung aus Rücksicht auf den Geschmack des Publikums verlassen (c. 9. 1451, b, 33 ff. vgl. c. 13. 1453, a, 30 ff.).

Wir sind mithin der Aufgabe nicht überhoben, in der eigenthümlichen Natur der künstlerischen Darstellung den Grund aufzuzeigen, von welchem es Aristoteles herleitet, dass die künstlerische Erregung der Affekte dieselben beruhigt, während da, wo sie durch die Wirklichkeit erregt werden, diese Wirkung nicht eintritt. Diesen Grund aber, wo anders könnten wir ihn suchen, als in dem, was nach Aristoteles überhaupt den Unterschied zwischen der Kunst und der gemeinen Wirklichkeit ausmacht? Die eine stellt uns nur Einzelnes vor Augen, die andere im Einzelnen Allgemeines; in jener waltet vielfach der Zufall, diese soll uns in ihren Schöpfungen eine feste Gesetzmässigkeit erkennen lassen [1]). Aristoteles sagt uns allerdings nirgends ausdrücklich, dass die reinigende Wirkung der Kunst hierauf beruhe; aber wenn wir seine hier gerade so lückenhaft überlieferte Lehre im Geist seines Systems ergänzen wollen, so lässt sich kaum an etwas anderes denken. Die Kunst, wäre dann zu sagen, läutert und beruhigt die Affekte, weil sie dieselben ihrem Gesetz unterwirft, sie nicht an das Persönliche, sondern an das allgemein Menschliche anknüpft, ihren Verlauf durch ein festes Maass beherrscht und ihre Macht einschränkt [2]); die Tragödie z. B. lässt uns in dem Schicksal ihrer Helden das allgemeine Menschenloos und zugleich das Gesetz einer ewigen Gerechtigkeit ahnen [3]), die Musik beruhigt die Erregungen des Gemüths, indem sie dieselben durch Rhythmus und Harmonie bindet [1]. Wissen wir auch nicht, wie Aristoteles diesen Gedanken näher ausgeführt hat, so müssen wir doch nach den Voraussetzungen seiner Kunsttheorie annehmen, dass er ihn in der einen oder der anderen Form aussprach [2].

---

[1]) S. o. S. 607 f.

[2]) Nur so nämlich, als Reinigung der Affekte, nicht als Befreiung des Menschen von den Affekten (wie man neuerdings nicht selten erklärt hat), werden wir die κάθαρσις παθημάτων fassen dürfen. Schon sprachlich ist kaum eine andere Auffassung möglich, und sachlich geriethen wir bei jener Erklärung in den Widerspruch, dass uns die Tragödie durch Erregung des Mitleids und der Furcht von Mitleid und Furcht befreien, diese Affekte nicht nur durch sich selbst läutern, sondern durch sich selbst vernichten müsste.

[3]) Nach Poët. c. 13 soll sie weder ganz Unschuldige noch durchaus Schlechte aus einer glücklichen Lage in's Unglück gerathen lassen, sondern solche, die weder durch Trefflichkeit noch durch Schlechtigkeit sich auszeichnen, die aber doch lieber über der mittleren sittlichen Höhe stehen, als unter derselben (ἢ οἵου εἴρηται, ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χείρονος), μὴ διὰ μοχθηρίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν μεγάλην. Die Tragödie soll demnach so gehalten sein, dass wir uns in die Lage und Handlungsweise ihrer Helden hineinfühlen, dass wir uns sagen können, was diesen begegnet, könnte jedem von uns auch begegnen, zugleich aber so, dass uns dieses Schicksal nicht als ein durchaus unverdientes, sondern als ein selbstverschuldetes erscheint, die Gesetze der sitt-

Wenden wir uns nun von diesen allgemeinen Ansichten über die Kunst zu den einzelnen Künsten, so giebt uns Aristoteles selbst verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, aus denen sich eine Eintheilung derselben hätte gewinnen lassen. Alle Kunst ist Nachahmung, aber die Mittel, die Gegenstände, und die Art dieser Nachahmung sind verschieden. Die Mittel der Nachahmung sind theils Farbe und Gestalt, theils die Stimme, theils Wort, Harmonie und Rhythmus; und diese Mittel werden theils einzeln, theils mehrere von

---

lichen Weltordnung sich darin offenbaren. — Es ist eine auffallende Verkennung des Sinns dieser Stelle, wenn Kock a. a. O. S. 11 meint, die Reinigung des Mitleids durch die Tragödie beruhe auf dem Gedanken, dass man den Leidenden nicht so übermässig zu bedauern brauche, weil er ja doch nicht ganz unverdient leide, die Reinigung der Furcht auf der Ueberzeugung, dass wir die Uebel, welche den Helden treffen, gar wohl vermeiden können, wenn wir den Fehler, der sie herbeigeführt hat, eben nicht machen. Wenn die Wirkung der Tragödie für Aristoteles in dieser schaalen moralischen Nutzanwendung aufgienge, dann hätte er vor Allem die Stücke empfehlen müssen, welche er so entschieden verwirft (a. a. O. 1453, a, l. 30), die, in welchen grosse Verbrechen bestraft werden und die Tugend belohnt wird, denn bei diesen hat ja der Zuschauer die Beruhigung, dass er die Strafe des Verbrechens vermeiden und den Lohn der Tugend einerndten könne, in noch weit höherem Grade. Und Arist. weiss auch, dass man mit dieser Moral Glück macht, aber er sagt (a. a. O.), sie gehöre nicht in die Tragödie, sondern in's Lustspiel.

[1] Bei dieser giebt sich Stahr (Arist. und die Wirk. der Trag. 19 ff.) seltsamer Weise mit der Erklärung von Bernays zufrieden, verwickelt sich aber ebendamit in den Widerspruch, die Katharsis, welche doch von Arist. von verschiedenen Kunstgattungen gleichmässig ausgesagt wird, in dem einen Fall ganz anders fassen und erklären zu müssen, als in dem andern. Vgl. S. 614, 1.

[2] In dieser im Wesentlichen schon in der 1. Ausg. II, 551 ausgesprochenen Ansicht freue ich mich mit Brandis II, b, 1710 ff. III, 163 ff. zusammenzutreffen. Weiter vgl. m. zu dem Obigen auch Müller Gesch. der Theorie der Kunst II, 56 ff. 378 ff. Bohtz die Idee der Tragödie 117 ff. Susemihl Jahrbb. für Philol. LXXV (1857) S. 152 ff. Ueberweg Zeitschr. für Philos. XXXVI, 260 ff.

ihnen verbunden angewendet [1]. Den Gegenstand, welchen die Kunst nachahmt, bilden im Allgemeinen handelnde Personen [2], und diese stehen ihrem Werth nach bald höher bald tiefer [3]. Die Art der Nachahmung (bei der aber Aristoteles nur die Poësie im Auge hat) unterscheidet sich dadurch, dass der Nachahmende bald Alles in eigenem, bald Alles in fremdem Namen darstellt, bald zwischen beiderlei Formen wechselt [4]. Indessen hat es Aristoteles nicht versucht, diese Unterschiede für eine systematische Eintheilung der sämmtlichen Künste zu benützen. Auch über die einzelnen Künste liegt uns, ausser der Abhandlung über die Dichtkunst, nur sehr wenig von ihm vor: einige gelegentliche Bemerkungen über die Malerei [5], und eine eingehendere Erörterung über die Musik [6], deren Hauptinhalt schon früher mitgetheilt wurde [7]. Was endlich die Poësie betrifft, so beschränkt sich der erhaltene Theil der aristotelischen Schrift fast ganz auf die Untersuchung über die Tragödie. Die Dichtkunst, sagt sie, entsprang aus dem Nachahmungstriebe [8]; aus der Nachahmung edler Menschen und Handlungen gieng das Epos, aus der Nachahmung unedler das Spottgedicht hervor; in der Folge entwickelte sich als die geeignetste Form für die edlere Dichtung die Tragödie, für die satyrische die Komödie[1]. Eine Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung von einer gewissen Ausdehnung, in anmuthiger, nach ihren verschiedenen Gattungen an die einzelnen Theile dieser Darstellung vertheilter Rede, in unmittelbarer Ausführung, nicht in blosser Erzählung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung dieser Gemüthsbewegungen bewirkt[2]. Das Ziel der tragischen Dichtung liegt in der künstlerischen Erregung und Reinigung von Mitleid und Furcht: die schmerzlichen Geschicke, welche sie uns vor Augen stellt, sollen unser Mitleid, weiterhin aber durch das Gefühl, dass es Unsersgleichen sind, welche hier leiden, unsere Furcht für uns selbst rege machen[3], beide Empfindungen aber sollen schliesslich in der Ahnung der ewigen Gesetze, welche sich uns in dem Verlaufe des Kunstwerks offenbaren, zur Ruhe kommen[4]. Dieser Eindruck knüpft sich nun zunächst an die dargestellten Ereignisse; sie sind daher bei jeder tragischen Darstellung die Hauptsache, der Mythus ist, wie Aristoteles sagt, die Seele der Tragödie[1]; und demgemäss untersucht er denn vor Allem, was nach dieser Seite hin durch ihre Aufgabe gefordert ist: eine naturgemässe Entwicklung [2], die richtige Grösse [3], Einheit der Handlung [4], die Darstellung mustergültiger Vorgänge von allgemeiner Bedeutung [5]; er unterscheidet von den einfachen

---

[1] Poët. 1. 1447, a, 16 ff.

[2] μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας — die Landschaftsmalerei, Naturschilderung u. s. w. betrachtet demnach Arist. keinenfalls als einen selbständigen Gegenstand der Kunst.

[3] C. 2 s. o. 607, 3. 608, 3.

[4] Poët. c. 3, Anf., wo mir diese schon von Plato (Rep. III, 392, C — 394, C s. 1. Abth. 615, 2) ausführlich entwickelte und wahrscheinlich von ihm zuerst aufgestellte Dreitheilung, nicht blos (wie Ritter z. d. St. will) die Zweitheilung in erzählende und dramatische Poësie, gemeint zu sein scheint, wo aber der Text allerdings schwerlich in Ordnung ist: statt ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα u. s. w. sollte man eher erwarten: ἢ ὁτὲ μὲν αὐτὸν ἀπαγγέλλοντα ὁτὲ δὲ ἕτερον γιγνόμενον.

[5] Poët. 2. 15. s. o. 607, 3. 5. Pol. VIII, 5. s. o. 610, 2, und wenn man will auch Pol. VIII, 3, s. o. 575, 4.

[6] Polit. VIII, 3. 1337, b, 27. c. 5—7.

[7] S. 577 ff. vgl. S. 612, 2. 3. Wenn Arist. hier (wie a. a. O. und 610, 2 gezeigt ist) der Musik vorzugsweise die Nachahmung von Charaktereigenschaften zuweist, so giebt doch die Politik die Gründe dieses ihres Vorzugs vor den anderen Künsten nicht an; Probl. XIX, 27 vgl. c. 29 wird gefragt: διὰ τί τὸ ἀκουστὸν μόνον ἦθος ἔχει τῶν αἰσθητῶν; und geantwortet: weil wir nur durch das Gehör Bewegungen wahrnehmen, das ἦθος aber sich in Handlungen, also in Bewegungen äussere. Diess ist jedoch schwerlich aristotelisch.

[8] S. o. S. 606.

---

[1] C. 4. 5.

[2] C. 6. 1449, b, 24: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις (d. h., wie diess im unmittelbar Folgenden erklärt wird, so, dass die verschiedenen Arten des ἡδυσμένος λόγος, λέξις und μέλος, an die Theile der Tragödie, Dialog und Chor, vertheilt sind; vgl. c. 1, Schl.) δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων (d. h. τῶν ἐλεητικῶν καὶ φοβητικῶν vgl. Bernays Abh. der Bresl. Gesellsch. u. s. w. S. 151 f. 196 f. — weniger kann ich demselben in der Unterscheidung von πάθος und πάθημα ebd. 149. 194 f. folgen; vgl. Spengel a. a. O. 38 f.) παθημάτων κάθαρσιν.

[3] Diese zuerst von Lessing (a. a. O. 75. St. S. 337 f.) erkannte Bedeutung des Mitleids und der Furcht ergiebt sich ausser Rhet. II, 5, Anf. c. 8, Anf. namentlich aus den S. 616, 3 besprochenen Regeln, und ihrer Begründung c. 13. 1453, a, 4: ὁ μὲν γὰρ [ἔλεος] περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα, ὁ δὲ [φόβος] περὶ τὸν ὅμοιον. Weil so der erste Eindruck der Tragödie der des Mitleids und die tragische Furcht erst durch dieses vermittelt ist, stellt Arist. gewöhnlich, wo er von der Wirkung der Tragödie redet, den ἔλεος dem φόβος voran.

[4] S. o. S. 616 f. Von dieser reinigenden Wirkung der Tragödie die ethische als eine zweite, von ihr verschiedene zu unterscheiden (Ueberweg Zeitschrift für Philos. XXXVI, 284 ff.), scheint mir nicht richtig. Stellt Arist. auch hinsichtlich der Musik die παιδεία, διαγωγή, κάθαρσις als coordinirte Zweckbegriffe neben einander (s. o. 609, 2. 610, 1), so folgt doch nicht, dass auch die Tragödie alle diese Zwecke in gleicher Weise zu verfolgen hat; sondern wie es eine ethische und eine kathartische Musik giebt, d. h. eine solche, die

---

unmittelbar auf den Willen, und eine solche, die zunächst nur auf die Gemüthsstimmung und erst mittelst derselben auf den sittlichen Zustand wirkt, so kann es auch eine Poësie geben, deren nächster Zweck in der Katharsis aufgeht. Dass aber die Tragödie nach Arist. wirklich eine solche kathartische Poësie sein solle, müssen wir desshalb annehmen, weil er in seiner Definition derselben ihren Zweck, wenn er ihn überhaupt angab, auch wesentlich vollständig angeben musste. Eine ethische Wirkung der Tragödie ist damit nicht ausgeschlossen, aber sie geht nicht als ein Zweites neben der kathartischen her, sondern als Folge derselben aus ihr hervor; sie besteht in der ruhigen Gemüthsstimmung, welche sich durch die Reinigung der Affekte erzeugt, der Metriopathie, an die sie uns gewöhnt.

[1] Poët. c. 6, wo u. A. 1450, a, 15 (nachdem die sechs Bestandtheile der Tragödie, μῦθος, ἤθη, λέξις, διάνοια, ὄψις, μελοποιΐα, aufgezählt sind): μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις· ἡ γὰρ τραγῳδία μίμησίς ἐστιν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου καὶ εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας .... οὔκουν ὅπως τὰ ἤθη μιμήσωνταί πράττουσιν, ἀλλὰ τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσι διὰ τὰς πράξεις. ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγῳδίας. Z. 38: ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἤθη. Vgl. c. 9. 1451, b, 27: τὸν ποιητὴν μᾶλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μέτρων. Dagegen wird die durch die äussere Darstellung (die ὄψις) erreichte Wirkung für diejenige erklärt, die den kleinsten künstlerischen Werth habe; a. a. O. 1450, b, 16.

[2] C. 7 s. o. 615, 2.

[3] Diese Frage wird a. a. O. 1450, b, 34 ff. in ähnlichem Sinn entschieden, wie in der Politik (s. o. 571, 2) die über die Grösse des Staats. An sich ist die längere und reichere Darstellung schöner, wenn die Durchsichtigkeit der Entwicklung (das εὐσύνοπτον) unter ihrer Länge nicht leidet; die richtige Norm der Grösse ist: ἐν ὅσῳ μεγέθει κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἐφεξῆς γιγνομένων συμβαίνει εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυςτυχίας ἢ ἐξ εὐτυχίας εἰς δυςτυχίαν μεταβάλλειν.

[4] Von den sog. drei aristotelischen Einheiten der französischen Schule findet sich bei Arist. selbst bekanntlich nur die Einheit der Handlung, welche Poët. c. 8 vgl. c. 9. 1451, b, 33 ff. c. 18. 1456, b, 10 ff. bespricht. Die Einheit des Orts berührt er gar nicht, und über die der Zeit bemerkt er nur (c. 5. 1449, b, 12): die Tragödie bemühe sich, die Handlung in Einen Tag zusammenzudrängen, oder dieses Maass wenigstens nicht viel zu überschreiten, eine Regel giebt er nicht darüber.

[5] C. 9; s. o. 608, 1.

Handlungen die verwickelten, in welchen der Wechsel in der Lage der handelnden Personen durch eine Erkennung oder eine Peripetie herbeigeführt wird [1]); er zeigt, wie die Mythen behandelt werden müssen, um die Gefühle des Mitleids und der Furcht, nicht etwa die der sittlichen Entrüstung oder Befriedigung [2]) oder der blossen Verwunderung, und um dieselben durch sich selbst, nicht blos durch die äussere Darstellung, hervorzubringen [3]). Weiter erörtert Aristoteles die Bedingungen einer richtigen Charakterschilderung [4]), um sich schliesslich zu der Erörterung über die für die Tragödie geeignete Ausdrucksweise [5]) zu wenden. Wir können uns bei dieser technischen Ausführung nicht verweilen, und auch aus dem Abschnitt über die erzählende Poësie [6]), mit dem unsere Poëtik abschliesst, nur anführen, dass Aristoteles auch hier vor Allem auf die Einheit der Handlung dringt, und eben darin den Unterschied des Epos von der Geschichtschreibung sieht, welche das

---

[1] C. 10. 11, wo auch Weiteres über ἀναγνώρισις und περιπέτεια. Auf die ἀναγνώρισις kommt c. 16 zurück; indessen hat Ritter's Ansicht, dass dieses Kapitel unächt sei, Manches für sich; jedenfalls steht es wohl am unrechten Orte. Derselbe verwirft den Schluss von c. 11, wo der Peripetie und Erkennung noch das πάθος als Theil des Mythus beigefügt ist, und c. 12, eine ziemlich trockene Aufzählung der Theile der Tragödie, welche störend genug hier eintritt, und auch hierin muss ich ihm beistimmen.

[2] In diesem Sinne, von der Befriedigung jenes sittlichen Gefühls, auf dessen Verletzung sich die sog. Nemesis (s. o. 495, 5) bezieht, verstehe ich das φιλάνθρωπον, welches nach Arist. (c. 13. 1453, a, 3. c. 18. 1456, a, 51) dem verdienten Unglück des Verbrechers anhaftet. Gewöhnlich denkt man dabei (wie schon Lessing) an die menschliche Theilnahme, mit welcher wir auch diesen in einem solchen Falle begleiten; allein Arist. scheint, namentlich c. 13, gerade in der Bestrafung des Unrechts als solcher das φιλάνθρωπον zu finden: wer es mit der Menschheit gut meint, der muss wünschen, dass ihre Feinde kein Glück haben.

[3] C. 13. 14.

[4] C. 15, wo aber S. 1454, a, 24 f. auch eine Schwierigkeit liegt; s. Ritter z. d. St.

[5] Die λέξις c. 19—22, wozu Müller a. a. O. 131 ff. z. vgl. Die vorhergehenden Kapitel, 16—18, muss ich um so mehr übergehen, da wohl ein grosser Theil derselben, wie Ritter annimmt, interpolirt, oder wenigstens an einen falschen Ort gestellt ist. Auch c. 17 hat keine klare Stellung. Ebenso werden die grammatischen Erörterungen c. 20. c. 21 g. E. und einiges Andere von Ritter nicht ohne Grund beanstandet.

[6] C. 23—26.

Gleichzeitige abgesehen von dem inneren Zusammenhang erzähle[1], und dass er hauptsächlich aus diesem Grunde, wegen ihrer geschlosseneren Einheit, bei der Vergleichung des Epos mit der Tragödie der letztern die höhere Kunstform zuspricht[2]. Ueber die übrigen Dichtungsarten geben uns die erhaltenen Theile des aristotelischen Werks keinen Aufschluss; nur die Komödie war schon früher kurz berührt worden[3], und so flüchtig diese Andeutungen auch sind[4], so sehen wir doch schon aus ihnen, dass Aristoteles Plato's herben Urtheilen über diese Dichtungsart beizutreten nicht geneigt war[5].

15. Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur Religion[6].

Wenn wir in dem vorhergehenden Abschnitt über die Bruchstücke einer Theorie zu berichten hatten, welche Aristoteles selbst vollständiger ausführte, so handelt es sich in dem vorliegenden um die Bestimmung eines Verhältnisses, welches der Philosoph nur in vereinzelten Aeusserungen gelegenheitlich berührt, nicht ausdrücklich zum Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht hat. Aristoteles hat so wenig, wie Plato, die Religionsphilosophie als eigene Wissenschaft behandelt[1]; andererseits fehlen aber auch seiner eigenen Philosophie die Züge, durch welche die platonische, so viel sie auch an der bestehenden Religion zu tadeln hat, doch selbst wieder einen religiösen Charakter erhält. Er hat nicht jenes Bedürfniss der Anlehnung an den Volksglauben, welches sich in den platonischen Mythen ausspricht, wenn er auch nach dem Grundsatz, dass der allgemeinen Meinung und der unvordenklichen Ueberlieferung immer eine gewisse Wahrheit zukomme[2], die Anknüpfungspunkte, die er ihm darbot, gerne benützt[3]. Seine wissenschaftlichen Untersuchungen erhalten nicht jene durchgreifende unmittelbare Beziehung auf das persönliche Leben und die Bestimmung des Menschen, in welcher der religiöse Charakter des Platonismus vorzugsweise begründet ist[4]; und auch wo er sie auf's Praktische anwendet, sind es immer nur sittliche, nicht religiöse Antriebe, die er daraus ableitet. Seine ganze Weltansicht geht darauf aus, die Dinge möglichst vollständig aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären; dass die Gesammtheit der natürlichen Wirkungen auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen sei, bezweifelt er nicht im Geringsten[5]; aber weil damit wissenschaftlich nichts erklärt ist, knüpft er das Einzelne nicht, wie diess Plato so oft thut, unmittelbar an jene göttliche Wirksamkeit an: der sokratisch-platonische Begriff der Vorsehung, als einer auf das Einzelne bezogenen göttlichen Thätigkeit, findet bei ihm keine Stelle. Seinem System fehlt daher jener warme Ton religiöser Empfindung, welcher aus dem platonischen zu allen Zeiten empfängliche Gemüther so lebhaft angesprochen hat, es erscheint im Vergleich mit diesem kalt und schwunglos. Und es wäre verfehlt, den Unterschied, welcher in dieser Beziehung zwischen den beiden Philosophen stattfindet, läugnen oder verkleinern zu wollen. Sie behandeln ihren Gegenstand wirklich in einem verschiedenen Geiste: das innere Band, durch welches die platonische Philosophie an die Religion geknüpft ist, sehen wir in der aristotelischen zwar nicht gänzlich zerschnitten, aber doch so weit gelockert, dass der Wissenschaft die freieste Bewegung auf ihrem Felde möglich gemacht ist, und nirgends der Versuch gemacht wird, wissenschaftliche Fragen mit religiösen Voraussetzungen zu beantworten; während andererseits das Positive, was nun weiter hätte hinzukommen müssen, die Religion selbst in ähnlicher Weise, wie die Kunst oder die sittliche Thätigkeit, zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, von Aristoteles so wenig, als von seinem Vorgänger, in Angriff genommen wurde. So verschieden sich aber auch beide Philosophen thatsächlich zur Religion verhalten mögen: in ihren wissenschaftlichen Ansichten über dieselbe stehen sie sich doch sehr nahe, und sie unterscheiden sich in dieser Beziehung hauptsächlich dadurch, dass Aristoteles manche Folgerungen strenger zieht, deren Voraussetzungen auch Plato nicht fremd sind.

---

[1] C. 23.

[2] C. 26, bei dem mir Ritter's Verwerfungsurtheil doch keineswegs feststeht. Auch c. 25 scheint mir viel ächt Aristotelisches zu enthalten.

[3] S. o. 608, 3. 4.

[4] Einige Ergänzungen dazu hat Bernays, wie schon S. 76, 1, Schl. bemerkt wurde, in einer sonst werthlosen Compilation mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen. Ausser dem S. 608, 4 Angeführten gehört hieher namentlich die Eintheilung der komischen Charaktere in βωμολόχα εἰρωνικὰ und τὰ τῶν ἀλαζόνων, und die des Lächerlichen in γελως ἐκ τῆς λέξεως und γέλως ἐκ τῶν πραγμάτων. Ueber die Bedeutung der ersten und die vielleicht aristotelischen weiteren Verzweigungen der zweiten Eintheilung s. m. Bernays a. a. O., Rhein. Mus. N. F. VIII, 577 ff.

[5] Plato hatte die Komödie nur überhaupt als Darstellung des Hässlichen, und die Freude an dieser Darstellung als Schadenfreude aufgefasst; erst in den Gesetzen will er sie als Mittel moralischer Belehrung zulassen (s. 1. Abth. 612, 8. 614, 8). Aristoteles giebt zu, dass sie es mit den menschlichen Mängeln zu thun habe, aber er fügt bei, es handle sich nur um unschädliche Mängel, und indem er zugleich von der Komödie verlangt, dass sie nicht einzelne Personen verspotten, sondern Charaktere zeichnen solle, öffnet er sich den Weg, um auch in ihr eine Läuterung natürlicher Stimmungen zu erkennen. Ob er diesen Weg wirklich eingeschlagen, und ob er der Komödie eine höhere Stellung angewiesen hatte, als derjenigen Musik, die er Polit. VIII, 7. 1342, a, 18 ff. dem Pöbel vorbehält, können wir allerdings nicht entscheiden.

[6] Vgl. Zell Aristoteles in s. Verhältniss zur griech. Volksreligion betrachtet. Ferienschr. N. F. I, 289 ff. Heidelb. 1857.

---

[1] Seine Ansicht über die Gottheit setzt er zwar in der Metaphysik auseinander; aber die Frage, mit welcher erst die Religionsphilosophie als solche beginnt, nach der unterscheidenden Eigenthümlichkeit der Religion, namentlich in ihrem Verhältniss zur Philosophie, hat er nirgends eingehender untersucht.

[2] S. o. 177, 3. 597, 5.

[3] Die Belege hiefür sogleich.

[4] Vgl. 1. Abth. S. 606 f.

[5] S. o. S. 289.

Aristoteles ist, wie wir wissen, mit Plato von der Einheit des göttlichen Wesens (sofern wir unter diesem die Gottheit im eigentlichen Sinn, die höchste wirkende Ursache verstehen), von seiner Erhabenheit über die Welt, von seiner Unkörperlichkeit, seiner rein geistigen Natur, seiner mangellosen Vollkommenheit überzeugt, und er sucht sowohl das Dasein als die Eigenschaften der Gottheit noch vollständiger und strenger, als jener, durch wissenschaftliche Beweisführung darzuthun. Aber während Plato die Gottheit einerseits der Idee des Guten, welche sich doch nur unpersönlich denken lässt, gleichgesetzt, andererseits aber ihre weltbildende und weltregierende Thätigkeit der gewöhnlichen Vorstellung entsprechend und nicht ohne mancherlei mythische Zuthaten geschildert hatte, wird diese Unklarheit von seinem Schüler durch feste, nach beiden Seiten hin scharf abgegrenzte Bestimmungen gehoben: die Gottheit ist als persönliches ausserweltliches Wesen vor jeder Vermischung mit einem allgemeinen Begriff oder einer unpersönlichen

Kraft geschützt, dagegen soll sie, in ihrer Thätigkeit auf's reine Denken beschränkt und lediglich auf sich selbst bezogen, in den Weltlauf nicht weiter eingreifen, als dadurch, dass sie die Bewegung der äussersten Sphäre hervorruft[1]. Die einzelnen Ereignisse lassen sich daher auf diesem Standpunkt nicht unmittelbar auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen: Zeus regnet nicht, dass das Getreide wachse oder verderbe, sondern weil nach allgemeinen Naturgesetzen die aufsteigenden Dünste sich abkühlen und als Wasser niederschlagen[2]; die weissagenden Träume sind nicht von den Göttern gesandt, um uns die Zukunft zu offenbaren, sondern soweit hier überhaupt ein Causalzusammenhang und kein blos zufälliges Zusammentreffen stattfindet, sind sie als natürliche Wirkungen aus körperlichen Ursachen abzuleiten[3]. Und an diesem Ergebniss wird auch dadurch nichts geändert, dass zwischen den höchsten Gott und die irdische Welt noch eine Anzahl weiterer ewiger Geister eingeschoben wird[4]; denn die Thätigkeit dieser Himmelsgeister beschränkt sich gleichfalls darauf, die Bewegung ihrer Sphären hervorzubringen, von einer in's Einzelne eingreifenden Wirksamkeit, wie sie der Volksglaube seinen Göttern und Dämonen beilegte, ist bei ihnen nicht die Rede. Die wesentliche Wahrheit des Vorsehungsglaubens will Aristoteles darum allerdings nicht aufgeben; auch er erkennt in der ganzen Welteinrichtung das Walten einer göttlichen Kraft, einer vernünftigen Zweckthätigkeit[5], er glaubt insbesondere, dass die Götter für die Menschen sorgen, dass sie dessen, welcher vernunftgemäss lebt, sich annehmen, dass die Glückseligkeit ihr Geschenk sei[6]; auch er widerspricht der Meinung, als ob die Gottheit neidisch sei, und desshalb etwa die beste ihrer Gaben, das Wissen, den Menschen vorenthalten könnte[1]. Aber diese göttliche Fürsorge fällt für ihn mit der Wirkung der natürlichen Ursachen durchaus zusammen[2], und das um so mehr, da er auch den weiten Spielraum, welchen Plato durch seine Schilderungen des jenseitigen Lebens und seiner Vergeltungszustände einem unmittelbaren Eingreifen der Gottheit eröffnet hatte, mit dieser Eschatologie selbst beseitigt. Die Gottheit steht nach Aristoteles in einsamer Selbstbetrachtung ausser der Welt; sie ist für den Menschen Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung[3], ihre Erkenntniss ist die höchste Aufgabe für seinen Verstand[4], in ihr liegt das Ziel, dem er mit allem Endlichen zustrebt, dessen Vollkommenheit seine Liebe hervorruft[5]; aber so wenig er eine Gegenliebe von ihr erwarten kann, ebensowenig erfährt er auch überhaupt von ihr eine Einwirkung, welche von der des Naturzusammenhangs verschieden wäre, und seine Vernunft ist das Einzige, wodurch er mit ihr in unmittelbare Berührung tritt[6].

---

[1] S. S. 271 ff. vgl. m. 1. Abth. S. 599 ff. 448 ff.

[2] S. o. 252, 1.

[3] S. o. 424, 3. 289, 1.

[4] S. S. 348.

[5] S. S. 288 f. 321 ff.

[6] Eth. N. X, 9. 1179, a, 24: εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτυὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τους ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. I, 10. 1099, b, 11: εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τι ἐστὶ θεῶν δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων ὅσῳ βέλτιστον.

Auf diesem Standpunkt konnte nun Aristoteles der Volksreligion nicht die gleiche Bedeutung beilegen, wie Plato. Dass sie allerdings auch ihre Wahrheit haben müsse, diess ergab sich für ihn schon aus seinen Annahmen über die geschichtliche Entwicklung der Menschheit und über den Werth der gemeinen Meinung. Die allgemeine Ueberzeugung gilt ihm ja an und für sich schon als ein Merkmal der Wahrheit [1], und diess um so mehr, wenn es sich um solche Ueberzeugungen handelt, die sich seit unvordenklicher Zeit in der Menschheit fortgepflanzt haben. Da die Welt nach Aristoteles ewig ist, so muss es auch die Erde sein, und wenn es die Erde ist, muss es auch die Menschheit sein. Nun unterliegen freilich alle Theile des Erdbodens einer beständigen Veränderung [2], und eine Folge davon ist es, dass die Menschheit sich nicht in geradlinigem Fortschritt entwickelt, sondern immer von Zeit zu Zeit wieder in den Zustand der Unwissenheit und Rohheit zurückgeworfen wird [3], dass sie im Kreislauf des Werdens [4] immer wieder von vorne anfangen muss [5]. So ist alles Wissen und alle Kunst unzähligemal entdeckt worden und wieder verlorengegangen, und die gleichen Vorstellungen sind nicht nur ein oder zweimal, sondern unendlich oft zu den Menschen gekommen. Aber doch hat sich eine gewisse Erinnerung an einzelne Wahrheiten in dem Wechsel der menschlichen Zustände erhalten; und diese Ueberbleibsel eines untergegangenen Wissens sind es nach Aristoteles, welche den Kern der mythischen Ueberlieferung ausmachen [6]. Auch der Volksglaube ist daher aus dem wahrheitsuchenden Geiste hervorgegangen, mögen wir ihn nun unmittelbar auf jene Ahnung des Göttlichen, mit welcher sich auch der Philosoph in Uebereinstimmung zu erhalten wünscht [1], und jene Wahrnehmungen, aus denen er die Entstehung des Götterglaubens erklärte [2], oder mögen wir ihn auf eine Ueberlieferung zurückführen, welche als ein Ueberbleibsel älterer Wissenschaft oder Religion ihre Quelle schliesslich doch wieder in der menschlichen Vernunft haben muss. Näher ist es eine doppelte Wahrheit, welche Aristoteles in dem religiösen Glauben seines Volkes wiederfindet: die Ueberzeugung von dem Dasein einer Gottheit und die von der göttlichen Natur des Himmels und der Gestirne [3]; also das Gleiche, was auch Plato darin als wahr anerkannt hatte. Mit dem weiteren Inhalt der griechischen Mythologie dagegen, mit allen jenen Erzählungen und Lehren, welche die Eigenthümlichkeit und die Schwächen der menschlichen Natur auf die Götter übertragen — mit dieser anthropomorphistischen Götterlehre weiss sich Aristoteles so wenig, als Plato, zu befreunden; nur dass er es gar nicht mehr nöthig findet, diese Vorstellungen ausdrücklich zu widerlegen, sondern sie einfach als etwas Fabelhaftes und Ungereimtes behandelt [4]. Fragen wir aber, wie diese unwahren Bestandtheile in den Volksglauben hereingekommen sind, so verweist uns Aristoteles theils auf die natürliche Neigung der Menschen zu anthropomorphistischen Vorstellungen über die Götter [5], theils nimmt er an, dass die Berechnung der Staatsmänner sich dieser Neigung anbequemt, und sie für ihre Zwecke benützt habe. Auch die alte Ueberlieferung, sagt er [1], erkennt an, dass der Himmel und die Himmelskörper Götter sind, und dass die ganze Welt von der Gottheit umfasst ist. »Das Uebrige aber sind mythische Zuthaten zur Gewinnung der Menge, um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen.« Hatte demnach schon Plato dem Gesetzgeber gestattet, die Mythen, über deren Ursprung er sich nicht erklärt hatte, als pädagogische Lügen im Nutzen des Staats zu verwenden [2], so geht Aristoteles einen Schritt weiter, und tritt ebendamit den Annahmen sophistischer Aufklärer über die Entstehung der Religion [3] ebensoviel näher: er glaubt, diese Mythen, oder doch ein grosser Theil derselben, seien von Anfang an nur für diesen Zweck gedichtet worden. Es begreift sich diess bei ihm um so eher, je strenger er selbst von seinen wissenschaftlichen Untersuchungen alles Mythische ausscheidet, je weniger er bei seiner naturalistischen Weltansicht [4] zur Herbeiziehung religiöser Gesichtspunkte veranlasst ist, je ausschliesslicher sich auch seine Ethik auf die sittlichen Beweggründe als solche stützt, ohne die religiösen mit zu Hülfe zu nehmen. Die Religion selbst freilich betrachtet auch er als eine unbedingte, sittliche Nothwendigkeit: wer bezweifelt, ob man die Götter ehren solle, bei dem ist, wie er sagt [5], nicht Belehrung, sondern Bestrafung am Platze, ganz ebenso, wie bei dem, welcher fragt, ob man die Eltern lieben solle. Wenn die Welt in seinem System nicht ohne Gott gedacht werden kann, so kann auch der Mensch in demselben nicht ohne Religion gedacht werden. Aber dass sich diese Religion auf so augenscheinliche Fabeln, wie die

---

[1] Metaph. I, 2. 982, b, 32 (s. o. 111, 4): εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβαίνειν μάλιστα εἰκός .... ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι u. s. w. Vgl. 1. Abth. 457, 1. 600, 3.

[2] Eth. I, 10 fährt A. fort: φαίνεται δὲ κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι' ἀρετὴν καί τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται τῶν θειοτάτων εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. Vergleichen wir hiemit die S. 485, 3. 289, 2 angeführte Stelle aus Eth. X, 10, so liegt am Tage, dass das θεόσδοτον der Glückseligkeit eben nur in der sittlichen und geistigen Anlage des Menschen, dem natürlichen Besitz der Vernunft besteht, dessen er sich aber durch Lernen und Uebung für sein wirkliches Leben zu versichern hat. Vgl. S. 476, 4.

[3] Metaph. XII, 7 (s. o. 277, 2). Seneca qu. nat. VII, 30: *egregie Aristoteles ait, nunquam nos verecundiores esse debere quam cum de Dis agitur.*

[4] Sie ist das höchste Denkbare (s. o. 278, 2), die Theologie daher (s. 124, 5) der höchste Theil der Philosophie.

[5] Vgl. S. 280. 278, 1.

[6] M. s. hierüber Anm. 2. S. 438 ff.

---

[1] S. o. 177, 3, auch 597, 5.

[2] S. S. 394, 1.

[3] Vgl. Polit. II, 8. 1269, a, 4: εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους, ὥσπερ καὶ λέγεται κατὰ τῶν γηγενῶν, ὥστ' ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν.

[4] Vgl. Phys. IV, 14. 223, b, 24: φασὶ γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.

[5] Aehnlich schon Plato Tim. 22, B ff., nur dass bei ihm die Dauer des Menschengeschlechts auf der Erde auf ein Weltjahr beschränkt zu sein scheint, nach dessen Ablauf eine neue Menschenbildung einzutreten hätte; s. 1. Abth. 521, 3. 546, 1.

[6] Metaph. XII, 8; s. o. 359, 4. De coelo I, 3; s. 332, 3. Meteor. I, 3. 339, b, 19: nicht wir allein haben diese Ansicht von dem πρῶτον στοιχεῖον als dem Stoffe der himmlischen Welt, φαίνεται δ' ἀρχαία τις ὑπόληψις αὕτη καὶ τῶν πρότερον ἀνθρώπων .... οὐ γὰρ δὴ φήσομεν ἅπαξ οὐδὲ δὶς οὐδ' ὀλιγάκις τὰς αὐτὰς δόξας ἀνακυκλεῖν γινομένας ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἀπειράκις. Polit. VII, 10. 1329, b, 25: σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὑρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις, da die gleichen Bedürfnisse und Zustände immer wieder auf dieselben Erfindungen geführt haben werden.

---

[1] De coelo II, 1, Schl.: die aristotelische Ansicht über die Ewigkeit der Welt sei nicht nur an sich die richtigere, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους. Vgl. die Berufung auf die πάτριοι λόγοι ebd. 284, a, 2. Metaph. XII, 8 s. o. 356, 5. 359, 4.

[2] S. S. 272, 5. 273, 1.

[3] Das Erstere bedarf kaum eines Beweises; zum Ueberfluss vgl. m. was S. 272, 5. 273, 1 aus Sextus und Cicero, S. 275, 7 aus der Schrift De coelo I, 9 angeführt ist; in der letztern Stelle wird in dem Namen des αἰὼν ebenso, wie anderwärts in dem des Aethers, eine Spur richtiger Erkenntniss gefunden (καὶ γὰρ τοῦτο τοὔνομα θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων). Für seine Lehre von der Göttlichkeit des Himmels und der Gestirne beruft sich A. auf die bestehende Religion in den ebenangeführten Stellen; s. o. 356, 5. 359, 4. 332, 5.

[4] Metaph. XII, 8; s. o. 359, 4. Ebd. III, 2. 997, b, 8; s. 217, 2. Poët. 25. 1460, b, 35: eine poëtische Darstellung lässt sich damit rechtfertigen, dass sie dem Ideal, oder dass sie der Wirklichkeit entspreche; εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασὶν, οἷον τὰ περὶ θεῶν.

[5] Polit. I, 2. 1252, b, 24: καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο· ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν. Diese

---

Ableitung des Glaubens an einen Götterkönig ist um so beachtenswerther, da Arist. in demselben an sich ebensogut einen Beweis von dem Bewusstsein der Einheit des Göttlichen hätte finden können.

[1] In der S. 359, 4 angeführten Stelle aus Metaph. XII, 8.

[2] S. 1. Abth. 605, 4. 5.

[3] 1. Bd. S. 781 f.

[4] Diesen Ausdruck hier nicht als Tadel, sondern so genommen, wie er durch S. 625 erklärt wird, als Bezeichnung des Grundsatzes, dass Alles in der Welt durch natürliche Ursachen erfolge.

[5] Top. I, 11. 105, a, 5 vgl. Eth. N. VIII, 16. 1163, b, 15. IX, 1. 1164, b, 4 und oben 626, 3.

Mythen der Volksreligion, stützen soll, dafür weiss er uns keinen anderen Grund, als den obengenannten, die politische Zweckmässigkeit, anzugeben [1]. Er selbst benützt diese Mythen bisweilen, wie andere Volksmeinungen, um irgend einen allgemeinen Satz darin aufzuzeigen [2], wie er es ja auch sonst liebt, wissenschaftliche Annahmen bis in ihre unscheinbarsten Anfänge zu verfolgen, auf Volkssagen und Sprichwörter Rücksicht zu nehmen [3]. Eine tiefere Bedeutung dagegen schreibt er ihnen, sofern wir von den wenigen allgemeinen Grundzügen des religiösen Glaubens absehen, nicht zu, und ebensowenig scheint er andererseits auf ihre Reinigung auszugehen. Er setzt für seinen Staat die bestehende Religion voraus [4], wie er sich auch persönlich ihren Gebräuchen nicht entzog, und seine Anhänglichkeit an Freunde und Angehörige in den durch sie geweihten Formen ausdrückte [1]; aber von jener platonischen Forderung einer Reform der Religion durch die Philosophie findet sich bei ihm keine Spur, und in seiner Politik will er dem bestehenden Kultus auch solches gestatten, was er an sich missbilligt [2]. Das Verhältniss der aristotelischen Philosophie zur positiven Religion ist so im Ganzen doch ein sehr loses: sie verschmäht es zwar nicht, die Anknüpfungspunkte zu benützen, welche jene ihr darbietet, aber sie bedarf ihrer für sich selbst in keiner Weise; ebensowenig will sie aber ihrerseits reinigend und umbildend auf die Religion einwirken, deren Unvollkommenheit sie vielmehr als etwas hinzunehmen scheint, was nun einmal nicht anders sein könne; beide verhalten sich im Wesentlichen gleichgültig gegen einander, die Philosophie geht ihren Weg für sich, ohne sich auf demselben um die Religion viel zu bekümmern, oder in ihrem Geschäft eine Störung von ihr zu befürchten.

---

[1] Möglich allerdings, dass er, wenn er die Untersuchung über die Erziehung im besten Staat zu Ende geführt hätte, auch den mit dem angegebenen Grunde so leicht zu vereinigenden Satz Plato's über die Nothwendigkeit der Mythen für die Erziehung aufgenommen hätte.

[2] So werden Metaph. I, 3. 983, b, 27. c. 4, Anf. XIV, 4. 1091, b, 3. Phys. IV, 1. 208, b, 29 in den kosmogonischen Mythen Hesiods und anderer Dichter gewisse naturphilosophische Ansichten, aber doch nur zweifelnd, gefunden; Meteor. I, 9. 347, a, 5 wird der Okeanos von dem die Erde umkreisenden Luftstrom gedeutet; der Mythus vom Atlas beweist, dass seine Erfinder, ebenso wie spätere Philosophen, auch dem Himmel Schwere beilegten (De coelo II, 1. 284, a, 18 — in der Schrift De motu anim. 3. 699, a, 27 wird der Atlas auf die Weltachse gedeutet; dieselbe Schrift c. 4. 699, b, 35 findet in den homerischen Versen über die goldene Kette die Unbewegtheit des ersten Bewegenden ausgedrückt); Aphrodite soll diesen Namen wegen der schaumigen Beschaffenheit des Samens erhalten haben (gen. an. II, 2, Schl.); derselben Göttin soll Ares von dem ersten Erfinder dieses Mythus desshalb beigegeben worden sein, weil kriegerische Naturen in der Regel einen Hang zur Weiber- oder Knabenliebe haben (Pol. II, 9. 1269, b, 27); in der Sage, dass die Argonauten Herakles hätten zurücklassen müssen, liegt eine politisch richtige Wahrnehmung (Pol. III, 13. 1284, a, 22); die Erzählung, dass Athene die Flöte wegwarf, soll ausdrücken, dass dieses Instrument der Geistesbildung nicht förderlich ist (Pol. VIII, 6. 1341, b, 2); die Verehrung der Chariten bezieht sich auf die Nothwendigkeit wechselseitiger Mittheilung (Eth. N. V, 8. 1133, a, 2)); die Dreizahl verdankt ihre Bedeutung für den Kultus dem Umstand, dass sie die erste Zahl ist, die Anfang, Mitte und Ende hat (De coelo I, 1. 268. a, 14).

[3] So führt er z. B. H. anim. VI, 35. 580, a, 15. IX, 32. 619, a, 18 einige Mythen über Thiere an; in dem Bruchstück aus dem Eudemus b. Plut. Cons. ad Apoll. c. 27. S. 115 benützt er die Erzählung von Midas und Silen; über seine Vorliebe für Sprichwörter vgl. m. S. 177, 3.

[4] Wie diess auch aus Polit. VII, 8. 1328, b, 11. c. 9. 1329, a, 29. c. 12.

16. Rückblick auf das aristotelische System.

Die Eigenthümlichkeit und die Richtung des aristotelischen Systems ist durch die Verschmelzung der zwei Elemente bedingt,

---

1331, a, 24. c. 16. 1335, b, 14 hervorgeht. Dass er jedoch in seinem Eifer für die Religion so weit gieng, den vierten Theil des gesammten Grundeigenthums der Priesterschaft und den Bedürfnissen des Kultus zuzutheilen, schliesst Zell a. a. O. 303 mit Unrecht aus Pol. VII, 10. 1330, a, 8. Arist. sagt hier zwar, das Grundeigenthum solle in zwei Theile getheilt werden, Privat- und Gemeingut, und letzteres wieder in zwei Theile, für die Kosten des Kultus und der Syssitieen, aber er sagt nicht, dass diese Theile gleich gross sein sollen.

1) M. vgl. in dieser Beziehung was S. 4, 2. 5. 17, 1. 2 über die von ihm dargebrachten Weihgeschenke und Todtenopfer angeführt ist.

2) Polit. VII, 17. 1336, b, 3: ὅλως μὲν οὖν αἰσχρολογίαν ἐκ τῆς πόλεως, ὥσπερ ἄλλο τι, δεῖ τὸν νομοθέτην ἐξορίζειν .... ἐπεὶ δὲ τὸ λέγειν τι τῶν τοιούτων ἐξορίζομεν, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ θεωρεῖν ἢ γραφὰς ἢ λόγους ἀσχήμονας. ἐπιμελὲς μὲν οὖν ἔστω τοῖς ἄρχουσι μηθὲν μήτε ἄγαλμα μήτε γραφὴν εἶναι τοιούτων πράξεων μίμησιν, εἰ μὴ παρά τισι θεοῖς τοιούτοις οἷς καὶ τὸν τωθασμὸν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος· πρὸς δὲ τούτοις ἀφίησιν ὁ νόμος τοὺς ἔχοντας ἡλικίαν πλέον προήκουσαν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν τιμαλφεῖν τοὺς θεούς. Die letztere Bestimmung zeigt deutlich, wie A. das, was er eigentlich missbilligt und nur ungern gestattet, wenigstens möglichst unschädlich zu machen sucht.

auf welche schon beim Beginn dieser Darstellung hingewiesen wurde[1], des dialektisch-spekulativen und des empirisch-realistischen. Dieses System sieht einerseits in der unkörperlichen Form das wahre Wesen der Dinge, in der begrifflichen Erkenntniss derselben das wahre Wissen; andererseits aber dringt es mit allem Nachdruck darauf, dass die Form nicht als jenseitige, ausser den Dingen für sich bestehende Idee gefasst, nicht das Allgemeine der Gattung, sondern das Einzelwesen, für das ursprünglich Wirkliche gehalten werde; und es will aus diesem Grunde die Begriffe aus der Erfahrung als solcher ableiten, es will sie nicht dadurch gewinnen, dass wir uns vom Gegebenen weg und zur Ideenwelt hin wenden, sondern dadurch, dass wir das Gegebene selbst in seinem Wesen erfassen, es will mit der dialektischen Begriffsentwicklung die umfassendste Beobachtung verbinden. Beide Züge sind gleichsehr in der geistigen Anlage seines Stifters gegründet, dessen Grösse eben auf dieser seltenen Vereinigung dessen beruht, was in den meisten Menschen sich ausschliesst, auf der gleichmässigen Entwicklung des philosophischen Denkens und einer dem Thatsächlichen mit lebendiger Empfänglichkeit zugewendeten Beobachtungsgabe. Dagegen verhalten sich beide zu der bisherigen Philosophie sehr verschieden. In der sokratisch-platonischen Schule hatte der Sinn für die Thatsachen mit der Kunst der Begriffsentwicklung lange nicht gleichen Schritt gehalten. Dem Inneren des Menschen ungleich mehr, als der Aussenwelt, zugekehrt, hatte sie auch die Quelle der Wahrheit unmittelbar in unserem Denken gesucht: die Begriffe galten ihr für das schlechthin und an sich selbst Gewisse, für den Maasstab, an welchem die Wahrheit der Erfahrung zu messen sei. Der stärkste Ausdruck und der eingreifendste Folgesatz dieser Ueberzeugung ist die platonische Ideenlehre. Aristoteles theilt zwar die allgemeinen Voraussetzungen dieser Begriffsphilosophie: auch er ist überzeugt, dass das Wesen der Dinge nur durch's Denken erkannt werde und nur in dem bestehe, was Gegenstand unseres Denkens ist, in der Form, nicht im Stoffe. Aber die Jenseitigkeit der platonischen Ideen giebt ihm gerechten Anstoss: er kann sich die Form und das Wesen von den Dingen, deren Form und Wesen sie sind, nicht getrennt denken. Und indem er weiter erwägt, dass uns auch unsere Begriffe nicht unabhängig von der Erfahrung entstehen, kann er die Unrichtigkeit der platonischen Trennung von Idee und Erscheinung um so weniger bezweifeln. An die Stelle der Ideenlehre treten daher bei ihm wesentlich neue Bestimmungen: nicht die Gattung, sondern das Einzelwesen, ist nach Aristoteles das Substantielle, die Formen sind nicht als allgemeine ausser den Dingen, sondern als die eigenthümlichen Formen dieser bestimmten Dinge in ihnen. So wird zwar die allgemeine Grundlage des platonischen Idealismus festgehalten, aber die nähere Bestimmtheit, welche er in der Ideenlehre erhält, wird aufgegeben: die Idee, welche Plato als jenseitige und ausserweltliche gefasst hatte, wird als gestaltende und bewegende Kraft in die Erscheinungswelt eingeführt, sie wird als das Innere der Dinge in dem Gegebenen als solchem, wie es unserer Erfahrung gegenwärtig ist, aufgesucht. Die aristotelische Lehre kann insofern gleichsehr als die Vollendung und als die Widerlegung der platonischen bezeichnet werden: sie widerlegt dieselbe in der Fassung, welche ihr Plato gegeben hatte, aber ihren Grundgedanken führt sie noch reiner und vollständiger, als Plato selbst, durch, denn sie legt der Form nicht blos mit Plato die ursprüngliche und vollkommene Wirklichkeit, sondern auch die schöpferische Kraft bei, alle Wirklichkeit ausser sich zu erzeugen, und sie verfolgt diese ihre Wirksamkeit weit tiefer, als diess Plato vermocht hatte, durch das ganze Gebiet der Erscheinung.

---

[1] S. 115 ff.

Aus diesem Standpunkt sind nun alle Grundbestimmungen der aristotelischen Lehre folgerichtig hervorgegangen. Da das Allgemeine nicht ausser dem Einzelnen sein soll, so besteht es nicht als selbständiges Wesen für sich, nur das Einzelwesen ist Substanz. Da die Form nicht als fürsichseiende, von der Erscheinung getrennte Wesenheit, sondern als die in den Erscheinungen wirkende Kraft gefasst ist, so darf sie zu dem, was den Grund der Erscheinung als solcher bildet, zu dem Stoffe, nicht, wie bei Plato, in ein rein gegensätzliches Verhältniss gestellt werden: wenn die Form das schlechthin Wirkliche ist, so darf der Stoff nicht für das schlechthin Unwirkliche und Nichtseiende erklärt werden; sondern damit sich die Form im Stoffe darstellen könne, muss zwischen beiden neben dem Gegensatz auch eine Verwandtschaft, eine positive Beziehung stattfinden, der Stoff ist nur das Nochnichtsein der Form,

Ueberweg.

er ist das Mögliche, sie das Wirkliche [1]. Aus dieser Beziehung beider geht die Bewegung, und ebendamit das ganze Naturleben, alles Werden und Vergehen, aller Wechsel und alle Veränderung hervor. Da aber die beiden Principien eben nur als ursprünglich verschiedene und entgegengesetzte auf einander bezogen sind, so setzt diese Beziehung selbst, oder was dasselbe, die Bewegung, auch wieder ein Fürsichsein der Form voraus: als die Ursache aller Bewegung muss sie selbst unbewegt sein und dem Bewegten dem Wesen, wenn auch nicht der Zeit, nach vorangehen. Von der Gesammtheit der mit dem Stoffe verwickelten Formen unterscheidet sich daher das erste Bewegende, oder die Gottheit, als die reine Form, die reine, nur sich selbst denkende Vernunft. Weil jede Bewegung von der Form ausgeht, strebt jede zu einer Formbestimmung als ihrem Ziel hin, es ist nichts in der Natur, was nicht seinen ihm inwohnenden Zweck hätte; und weil alle Bewegung auf Ein erstes Bewegendes zurückführt, ordnet sich die Gesammtheit der Dinge Einem höchsten Zweck unter, sie bildet Ein innerlich zusammenhängendes Ganzes, Eine Welt. Da aber die Form im Stoffe wirkt, der sich nur allmählig zu dem, was er werden soll, entwickelt, so kann sich die Zweckthätigkeit der Form nur unter mannigfachen Hemmungen, im Kampf mit dem Widerstand der Materie, bald mehr bald weniger vollständig verwirklichen; die Welt ist aus vielen, an Werth und Schönheit unendlich verschiedenen Theilen zusammengesetzt, und diese zerfallen näher in die zwei Hauptmassen der himmlischen und der irdischen Welt, von denen jene eine allmählige Abnahme, diese umgekehrt eine stufenweise Zunahme der Vollkommenheit zeigt. Sind aber so alle Theile der Welt, auch die unvollkommensten und geringsten, wesentliche Momente des Ganzen, so wird jeder in seiner Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit unsere Beachtung verdienen; und so ist es durch sein System nicht minder, als durch seine persönliche Neigung, gefordert, wenn Aristoteles Grosses und Kleines mit der Gründlichkeit des Naturforschers untersucht, und nichts in der Welt als ein Unbedeutendes und für die Wissenschaft Werthloses geringachtet [2].

---

[1] Vgl. S. 235 ff.

[2] M. s. hierüber S. 113, S. 114, 3 und dazu die platonischen Aeusserungen 1. Abth. S. 507.

Aber die Werthunterschiede unter den Dingen, wie sie Aristoteles namentlich unter den lebenden Wesen nachzuweisen sucht, schliesst diess natürlich nicht aus. In unserer irdischen Welt nimmt der Mensch die oberste Stelle ein, denn in ihm allein tritt der Geist unmittelbar in die Natur ein. Seine Bestimmung besteht daher in der Ausbildung und Bethätigung seiner geistigen Anlage: das wissenschaftliche Erkennen und das sittliche Wollen sind die wesentlichen Bedingungen der Glückseligkeit. Aber wie jede Zweckthätigkeit eines geeigneten Stoffes bedarf, so kann auch der Mensch zur Erreichung seiner Bestimmung die äusseren Hülfsmittel nicht entbehren, und wie Alles sich nur allmählig zu dem, was es seiner Anlage nach ist, entwickelt, so zeigt auch das Seelenleben des Menschen einen stufenweisen Fortschritt: aus der sinnlichen Anschauung geht die Einbildung und Erinnerung, aus dieser das Denken hervor; dem sittlichen Handeln geht die Naturanlage, dem sittlichen Wissen die Uebung und Gewöhnung voran; die Vernunft erscheint zuerst als leidende mit den niedrigeren Seelenkräften verwickelt, ehe sie als die thätige sich in ihrem reinen Wesen ergreift. Die höchste Vollendung unseres geistigen Lebens liegt aber nur in der wissenschaftlichen Betrachtung, denn in ihr allein richtet sich die Vernunft ohne eine äussere Vermittlung auf die reine Form der Dinge, so wenig es auch andererseits für Aristoteles in Frage steht, dass sie selbst sich nicht auf die unmittelbare Erkenntniss der höchsten Principien zu beschränken, sondern in methodischem Denken, von der Erscheinung zum Begriff vordringend und von den Ursachen zum Verursachten herabsteigend, alles Wirkliche zu umfassen hat.

Schon dieser kurze Ueberblick zeigt uns in dem aristotelischen System ein wohlgegliedertes, nach Einem Grundgedanken mit sicherer Hand entworfenes Lehrgebäude. Wie sorgfältig und folgerichtig dasselbe auch weiter bis in's Einzelste ausgeführt ist, wird aus unserer ganzen bisherigen Darstellung hervorgehen. Aber doch hatten wir bereits auch öfters Gelegenheit, zu bemerken, dass nicht alle Fugen dieses Gebäudes gleich fest sind; und die letzte Ursache dieses Mangels werden wir nur darin suchen können, dass der Grund des Ganzen nicht tief und dauerhaft genug gelegt ist. Lassen wir auch alle die Punkte ausser Rechnung, bei welchen die Mangelhaftigkeit des erfahrungsmässigen Wissens den Philosophen zu irrigen

Annahmen und unhaltbaren Erklärungen verleitet hat, wollen wir überhaupt auf die absolute Wahrheit seiner Lehre nicht eingehen, und uns auf die Frage nach ihrer Uebereinstimmung mit sich selbst beschränken, so lässt sich nicht verkennen, dass es Aristoteles nicht gelungen ist, die leitenden Gesichtspunkte seines Systems in widerspruchsloser Weise zu verknüpfen. Wie in seinem wissenschaftlichen Verfahren die Dialektik und die Beobachtung, das spekulative und das empirische Element nicht völlig im Gleichgewicht stehen, sondern die sokratisch-platonische Begriffsphilosophie immer wieder über die strengere Empirie den Sieg davon trägt [1], so sehen wir auch in seinen metaphysischen Grundsätzen die gleiche Erscheinung sich wiederholen. Nichts gereicht ihm am platonischen System sosehr zum Anstoss, als jener Dualismus der Idee und der Erscheinung, welcher sich in der Lehre vom Fürsichsein der Ideen und in der Zurückführung der Materie auf den Begriff des Nichtseienden so schroff ausgedrückt hat. Aus dem Gegensatz gegen diesen Dualismus ist seine ganze Umbildung der platonischen, sind die eigenthümlichen Grundbegriffe seiner eigenen Metaphysik hervorgegangen. Aber so ernstlich und gründlich er sich bemüht, ihn zu überwinden, so wenig ist ihm diess doch in letzter Beziehung gelungen. Er läugnet, dass das Allgemeine der Gattung, wie diess Plato gewollt hatte, ein Substantielles sei; aber er behauptet mit diesem, dass sich alle unsere Begriffe auf das Allgemeine beziehen, und dass die Wahrheit unserer Begriffe von der Wirklichkeit ihres Gegenstandes abhänge [2]. Er bekämpft die Jenseitigkeit der platonischen Ideen, den Dualismus der Idee und der Erscheinung. Aber er selbst stellt die Form und den Stoff gleichfalls in ursprünglicher Verschiedenheit sich gegenüber, ohne sie aus einem gemeinsamen Grunde abzuleiten; und in der näheren Bestimmung dieser beiden Principien verwickelt er sich in den Widerspruch [3], dass die Form einestheils das Wesen und die Substanz der Dinge, und dass sie doch anderntheils zugleich ein Allgemeines sein soll, der Grund des Einzeldaseins dagegen, und mithin auch der Substantialität, im Stoff liegen müsste. Er hält Plato den Einwurf entgegen, dass seinen Ideen die bewegende Kraft fehle; aber aus seinen eigenen Bestimmungen über das Verhältniss der Form und des Stoffes lässt sich die Bewegung in der That auch nicht erklären 1). Er setzt die Gottheit als persönliches Wesen aus der Welt hinaus; aber um ihrer Vollkommenheit nichts zu vergeben, glaubt er ihr die wesentlichen Bedingungen des persönlichen Lebens absprechen zu müssen, und um sie nicht in den Wechsel des Endlichen zu verwickeln, beschränkt er ihre Wirksamkeit, im Widerspruch mit seiner sonstigen lebendigeren Gottesidee, auf die Erzeugung der Bewegung in der äussersten Himmelssphäre, und er schildert diese überdiess so, dass die Gottheit dadurch in den Raum versetzt würde. Hiemit hängt dann weiter die Unklarheit zusammen, an der sein Begriff der Natur leidet: die Natur wird in alterthümlichem Geiste als einheitliches zweckthätiges Wesen, als vernünftige allwirkende Kraft beschrieben, und doch fehlt dem System das Subjekt, welchem sich diese Eigenschaften beilegen liessen 2). So weit ferner Aristoteles über die Aeusserlichkeit der sokratischen und platonischen Teleologie hinausgeht, so wenig ist es doch auch ihm gelungen, den Gegensatz der physikalischen und der Endursachen wirklich auszugleichen 1); und muss man auch zugeben, dass er hiemit vor einem Problem steht, an dessen Lösung die Naturwissenschaft heute noch arbeitet, kann es ihm insofern nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn ihm dieselbe noch nicht durchaus geglückt ist, so liegt doch am Tage, wie leicht in der Folge die zwei Gesichtspunkte, welche er für die Naturbetrachtung aufgestellt hatte, in Streit gerathen und auseinandertreten konnten. Eine weitere Schwierigkeit ergab sich aus den aristotelischen Bestimmungen über die lebenden Wesen, und namentlich über den Menschen, sofern es nicht leicht ist, die verschiedenen Seelentheile sich innerlich verknüpft zu denken, und noch schwerer, sich die Vorgänge des Seelenlebens zu erklären, wenn die Seele, wie jede andere bewegende Kraft, selbst unbewegt sein soll. Ihre Spitze erreicht aber diese Schwierigkeit in der Auf-

---

[1] S. o. S. 117 ff. Beispiele geben namentlich die Abschnitte S. 306 ff. 329 ff.

[2] Vgl. S. 231 ff.

[3] Ueber den S. 259 ff. z. vgl.

---

1) S. S. 263. 268 und über jene Einwendung gegen die Ideenlehre S. 220, 4.

2) M. vgl. zu dem Obigen S. 279 ff. 288 f. 321 ff.

3) Wie diess aus dem, was S. 250 ff. 325 ff. 382 angeführt ist, hervorgehen wird.

gabe, die Vernunft des Menschen mit den niedrigeren Seelenkräften zur persönlichen Lebenseinheit zusammenzufassen und ihren Antheil an den geistigen Thätigkeiten und Zuständen zu bestimmen; das leidenslose und vom Körper getrennte Wesen sich zugleich als Theil einer Seele zu denken, welche als solche die Entelechie ihres Körpers ist, der Persönlichkeit ihren Ort zwischen den zwei Bestandtheilen der menschlichen Natur anzuweisen, von denen der eine für sie zu hoch, der andere zu tief steht [1]. Fassen wir endlich noch die praktische Philosophie in's Auge, so hat sich unser Philosoph zwar auch in dieser mit dem bedeutendsten Erfolge bemüht, die sokratisch-platonische Einseitigkeit zu verbessern: er widerspricht nicht allein dem sokratischen Satze, dass die Tugend im Wissen bestehe, sondern er beseitigt auch die platonische Unterscheidung der gemeinen und der philosophischen Tugend; alle sittlichen Eigenschaften sind nach ihm Sache des Willens, und sie alle entstehen zunächst nicht durch Belehrung, sondern durch Uebung und Erziehung. Aber theils zeigt sich in der Lehre von den dianoëtischen Tugenden eine unverkennbare Unsicherheit über das Verhältniss des sittlichen Wissens zum sittlichen Handeln; theils kommt in jener Bevorzugung der theoretischen Thätigkeit vor der praktischen [2], die aus der aristotelischen Seelenlehre freilich ganz folgerichtig hervorgeht, die gleiche Voraussetzung zum Vorschein, welche den von Aristoteles bestrittenen Annahmen zu Grunde lag. Ebenso lässt sich selbst in seiner Staatslehre, so tief sie im Uebrigen in die thatsächlichen Bedingungen des Staatslebens eindringt, und so gründlich sie Plato's politischen Idealismus überwindet, doch noch ein Rest dieses Idealismus, weniger in der Schilderung eines besten Staats, als in der Unterscheidung richtiger und verfehlter Staatsformen wahrnehmen, deren Unhaltbarkeit sich in ihr selbst durch die schwankende Stellung der Politie an den Tag bringt [3]. So zieht sich durch alle Theile des aristotelischen Systems doch immer wieder jener Dualismus hindurch, den es von Plato geerbt hat, und dessen Beseitigung ihm bei dem besten Willen nicht vollständig gelingen konnte, nachdem er einmal in seine tiefsten Grundlagen aufgenommen war. Und je angestrengter nun andererseits Aristoteles daran arbeitet, über diesen Dualismus hinauszukommen, und je unverkennbarer die Widersprüche sind, in die er sich durch dieses Bestreben verwickelt, um so deutlicher kommt auch die Verschiedenartigkeit der Elemente, welche in seiner Philosophie verknüpft sind, und die Schwierigkeit der Aufgabe an den Tag, welche der griechischen Philosophie gestellt war, nachdem einmal der Gegensatz der Idee und der Erscheinung, des Geistes und der Natur, so scharf und klar in's Bewusstsein getreten war, wie diess durch die platonische Lehre geschehen ist.

---

[1] S. S. 454 ff.

[2] Vgl. S. 473 f. und den Satz (S. 276 f.), dass der Gottheit nur die theoretische Thätigkeit zukomme, welchen ja Arist. auch ausdrücklich für die Ethik verwendet.

[3] S. S. 559.

Ob nun diese Philosophie zu einer genügenden Lösung jener Aufgabe überhaupt die Mittel besass, und welche Wege die späteren Schulen hiefür einschlugen, wird im weiteren Verlauf dieses Werkes zu untersuchen sein. Was zunächst diejenigen betrifft, welche auf der aristotelischen Grundlage fortbauten, die Männer der peripatetischen Schule, so liess sich von ihnen nicht erwarten, dass sie in der Hauptsache befriedigendere Ergebnisse finden würden, als diess Aristoteles selbst gelungen war; denn die seinigen waren in den Grundvoraussetzungen des Systems viel zu tief begründet, als dass sie sich ohne Umbildung des Ganzen hätten ändern lassen. Andererseits konnten aber so scharfe und selbständige Denker, wie wir sie in jener Schule auch nach Aristoteles noch finden, vor den Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre die Augen nicht verschliessen, und so war es natürlich, dass sie auf Mittel sannen, ihnen zu entgehen. Liegt nun der letzte Grund dieser Schwierigkeiten eben darin, dass hier Begriffsphilosophie und Beobachtung, Spiritualismus und Naturalismus, ohne ausreichende Vermittlung verknüpft sind, und war eine solche auf den gegebenen Grundlagen auch nicht zu erreichen, so blieb nur der Versuch übrig, den Widerspruch dadurch zu beseitigen, dass das eine von jenen Elementen gegen das andere zurückgestellt wurde. Dass aber hiebei das naturwissenschaftliche gegen das dialektische im Vortheil sein werde, war schon desshalb zu vermuthen, weil in jenem gerade die unterscheidende Eigenthümlichkeit der aristotelischen Schule, in ihrem Gegensatz gegen die platonische, das neue von ihrem Stifter ihr eingepflanzte Interesse lag, dessen Triebkraft naturgemäss stärker sein musste, als die der ältern, aus der gemeinsamen sokratisch-platonischen Ueberlieferung aufgenommenen Ideen. Wer der aristotelischen Lehre vor der platonischen den Vorzug gab, von dem liess sich erwarten, dass ihn gerade diese Seite vorzugsweise anziehe, dass er mithin auch für die Fortbildung des Systems auf sie den Hauptnachdruck legen werde. Dieser Erwartung entspricht nun auch die weitere Entwicklung der peripatetischen Schule, deren wichtigstes Ergebniss während der nächsten Zeit eben diess ist, dass sich in derselben eine rein naturalistische Weltansicht, unter Zurückdrängung der entgegenstehenden Bestimmungen, mehr und mehr Bahn bricht.

17. Die peripatetische Schule. Theophrast.

Unter den zahlreichen Schülern des Stagiriten nimmt die erste Stelle Theophrast ein [1]). Aus Eresos auf Lesbos gebürtig [2]), war dieser Philosoph schon frühe, vielleicht noch vor Plato's Tod, mit Aristoteles in Verbindung gekommen [3]), von welchem er auch seinem Lebensalter nach nicht allzuweit entfernt war [1]). Vor seinem Tode übertrug Aristoteles dem vieljährigen Freunde neben der Sorge für die Seinigen [2]) auch die für seine Schule, welche er ihm schon bei seiner Abreise aus Athen übergeben hatte [3]). Die-

---

[1]) Diog. V, 35: τοῦ δὴ Σταγειρίτου γεγόνασι μὲν πολλοὶ γνώριμοι, διαφέρων δὲ μάλιστα Θεόφραστος. Simpl. Phys. 225, a, u.: τῷ κορυφαίῳ τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων Θεοφράστῳ. Ders. Categ. Schol. in Ar. 92, b, 22: τὸν ἄριστον τῶν αὐτοῦ μαθητῶν τὸν Θεόφρ. Dass er diess wirklich war, ergiebt sich aus Allem, was wir von Theophrast und seiner Stellung in der peripatetischen Schule wissen.

[2]) Ἐρέσιος ist sein stehender Beiname. Nach Plut. adv. Col. 33, 3. S. 1126. n. p. suav. vivi sec. Epic. 15, 6. S. 1097 hätte er seine Vaterstadt zweimal von Tyrannen befreit, Näheres wird aber nicht mitgetheilt und die Geschichtlichkeit der Angabe lässt sich nicht prüfen.

[3]) Nach Diog. V, 36 genoss er schon in Eresos den Unterricht eines seiner Mitbürger, Namens Alcippus, εἶτ' ἀκούσας Πλάτωνος (in dessen letzten Lebensjahren diess chronologisch möglich ist) μετέστη πρὸς Ἀριστοτέλην — womit es sich aber doch nur so verhalten haben könnte, dass Theophrast, wie Aristoteles selbst, bis zu Plato's Tod ein Mitglied des akademischen Schülerkreises blieb, und nach diesem Ereigniss sich an Aristoteles hielt. Aus mehreren Spuren geht ferner hervor, dass Theophrast mit Aristoteles in Macedonien war; denn ist auch Aelian's Angabe (V. H. IV, 19), er sei vom König Philipp geschätzt worden, sehr unsicher, so steht dagegen um so unzweifelhafter fest, dass er mit Kallisthenes, welchen er nur in jener Zeit kennen gelernt haben konnte, befreundet war und sein tragisches Ende in einer eigenen Schrift, Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους, beklagte (Cic. Tusc. III, 10, 21. V, 9, 25. Diog. V, 44. Alex. De an. 162, b, Schl.); ebenso weist der Besitz eines Gutes zu Stagira (Diog. V, 52), und die wiederholte Erwähnung dieser Stadt und des Museums in derselben (Hist. Plant. III, 11, 1. IV, 16, 3) darauf hin,

---

dass er zugleich mit Aristoteles dort war. Das Wort freilich, welches diesem bei Diog. 39 über ihn und Kallisthenes in den Mund gelegt wird, ist um so unsicherer, da die gleiche Aeusserung auch von Plato und Isokrates erzählt wird (s. 1. Abth. 646, 2). Auch die Angabe, dass Th. ursprünglich Tyrtamos geheissen, und von Aristoteles wegen seiner anmuthigen Darstellung den Namen Θεόφραστος erhalten habe (Strabo XIII, 2, 4. S. 618. Cic. Orat. 19, 62. Quintil. Inst. X, 1, 83. Plin. H. nat. praef. 29. Diog. 38. Suid. Θεόφρ. Ammon. De interpr. 17, b, u. Olympiod. V. Plat. S. 1) wird von Brandis III, 251 und Meyer (Gesch. der Botanik I, 147) mit Recht bezweifelt.

[1]) Theophrast's Geburts- und Todesjahr lässt sich nur annähernd bestimmen. Nach Apollodor bei Diog. 58 starb er Ol. 123 (288—284 vor Chr.), das Jahr jedoch wird nicht angegeben; dass es das dritte Jahr der Olympiade (Brandis III, 254. Nauwerck De Strat. 7), dass er selbst 35 (Brandis a. a. O.) oder 36 (Ritter III, 408) Jahre Schulvorstand gewesen sei, ist blosse Vermuthung. Sein Lebensalter giebt Diog. 40 auf 85 Jahre an, und diess ist ungleich wahrscheinlicher, als die Angabe des unächten Briefs vor Theophrast's Charakteren, dass er diese Schrift 99jährig verfasst, und des Hieronymus (Ep. 34 ad Nepotian. IV, b, 258 Mart., wo unser Text freilich statt „Theophrastum" „Themistoclem" hat), dass er 107 Jahre alt geworden sei. Denn theils folgt Diog. wohl auch hier Apollodor, theils machen ihn diese Angaben älter als Aristoteles, und viel zu alt, um von diesem (s. folg. Anm.) seiner noch unerwachsenen Tochter zum Gatten bestimmt zu werden. Nach der Annahme des Diog. fällt Theophrast's Geburt 373—368 vor Chr., er ist also 11—16 Jahre jünger, als Aristoteles.

[2]) Er bittet, bis Nikanor sich der Sache annehmen könne, neben einigen Andern Theophrast, ἐπιμελεῖσθαι .... ἐὰν βούληται καὶ ἐνδέχηται αὐτῷ, τῶν τε παιδίων καὶ Ἑρπυλλίδος καὶ τῶν καταλελειμμένων, und für den Fall, dass Nikanor, dem er seine Tochter Pythias zur Frau bestimmt hatte, vor der Verheirathung sterben sollte, stellt er ihm anheim, als Gatte derselben und Vormund ihres jüngeren Bruders an dessen Stelle zu treten. (Testament bei Diog. V, 12. 13.) Die Erziehung des letzteren übernahm Theophrast wirklich, wie er auch in der Folge den Söhnen der Pythias den gleichen Dienst leistete (Aristokl. b. Eus. praep. ev. XV, 2, 10. Diog. 53. Sext. Math. I, 258 s. o. 17, 2), und seine Liebe für ihn gab einem Aristipp περὶ παλαιᾶς τρυφῆς Anlass, ihn eines erotischen Verhältnisses zu ihm zu bezüchtigen (Diog. 39). In seinem Testament (a. a. O. 51 f.) sorgt Th. für Aufstellung und Anfertigung von Bildern des Aristoteles und Nikomachus.

[3]) S. S. 34, 2. 35, 3. Was die an der letztern Stelle besprochene Erzählung des Gellius betrifft, so kann ich dem Urtheil (Brandis III, 252), dass

selbe gelangte unter Theophrast's Leitung zu hoher Blüthe [1]), und als er nach mehr als dreissigjähriger Schulführung [2]), trotz mancher gegnerischen Angriffe [3]) von Einheimischen und Fremden hoch geehrt [4]), starb, hatte sie ihm die Stiftung des Gartens und der Halle zu verdanken, in welchen sie fortan ihren bleibenden Sitz hatte [5]).

---

sie fabelhaft klinge, auch jetzt nicht beitreten; dass sie erfunden sein kann freilich, will ich nicht bestreiten.

1) Diog. 37: ἀπήντων τε εἰς τὴν διατριβὴν αὐτοῦ μαθηταὶ πρὸς δισχιλίους. Soll damit gesagt sein, er habe während seines ganzen Lehramts so viele Schüler gehabt, so werden wir es auf den engeren Schülerkreis beziehen müssen; sollte er sie gleichzeitig gehabt haben, so könnte es höchstens auf einzelne Vorträge, etwa über Rhetorik oder sonst einen populären Gegenstand, gehen. Von seinen Schülern werden uns die bekannteren später vorkommen; einige andere nennt Diog. 36. 57 und er selbst ebd. 53. Ihrer Menge gedenkt auch Plut. prof. in virt. c. 6, Schl. S. 78, e. De se ipso laud. c. 17. S. 545, f.

2) S. o. 641, 1.

3) S. folg. Anm. Aus der epikureischen Schule schrieb ausser Epikur selbst (Plut. adv. Col. 7, 2. S. 1110) auch die Hetäre Leontion gegen ihn; Cic. N. De. I, 33, 93.

4) Von auswärtigen Fürsten gaben ihm nach Diog. 37 Kasander und Ptolemäus Beweise ihrer Hochachtung; dem Ersteren war eine Schrift π. βασιλείας, deren Aechtheit aber nicht allgemein anerkannt wurde, gewidmet (Diog. 47. Dionys. Antiquitt. V, 73. Athen. IV, 144, e). Wie sehr man seinen Werth in Athen zu schätzen wusste, zeigte sich bei seiner Bestattung (Diog. 41), und vorher schon bei der Gottlosigkeitsklage des Agnonides, welche vollständig durchfiel (hieher gehört vielleicht Aelian. V, H. VIII, 12), und bei dem Gesetz des Sophokles (über das auch Athen. XIII, 610, e. Krische Forsch. 338 z. vgl.), nach welchem zur Eröffnung einer Philosophenschule die Genehmigung von Rath und Volk nöthig sein sollte: als auf dieses Gesetz hin die sämmtlichen Philosophen, und darunter auch Theophrast, Athen verliessen, soll es besonders die Rücksicht auf ihn gewesen sein, welche seine Zurücknahme und die Bestrafung seines Urhebers herbeiführte; Diog. 37 f. vgl. Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen, Abh. der Berl. Akad. hist.-phil. Kl. 1842, 41 f.

5) Diog. 39: λέγεται δ' αὐτὸν καὶ ἴδιον κῆπον σχεῖν μετὰ τὴν Ἀριστοτέλους τελευτὴν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως .... τοῦτο συμπράξαντος. Theophrast's Testament ebd. 52: τὸν δὲ κῆπον καὶ τὸν περίπατον καὶ τὰς οἰκίας τὰς πρὸς τῷ κήπῳ πάσας δίδωμι τῶν γεγραμμένων φίλων ἀεὶ τοῖς βουλομένοις συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν ἐν αὐταῖς (ἐπειδήπερ οὐ δυνατὸν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀεὶ ἐπιδημεῖν) μήτ' ἐξαλλοτριοῦσι μήτ' ἐξιδιαζομένου μηδενὸς, ἀλλ' ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κεκτημένοις ... ἔστωσαν δὲ οἱ κοινωνοῦντες Ἵππαρχος u. s. w. Zumpt a. a. O. S. 31 f. schliesst aus den Worten der ersten Stelle: μετὰ τὴν Ἀριστοτέλους τελευτὴν, dass Aristoteles die-

Auch um die peripatetische Lehre hat sich aber Theophrast ohne Zweifel ein bedeutendes Verdienst erworben. An schöpferischer Kraft des Geistes ist er freilich mit Aristoteles nicht zu vergleichen. Aber zur Befestigung, zur Verbreitung und zum Ausbau des Systems, welches jener ihm hinterlassen hatte, war er vorzüglich geeignet. Das wissenschaftliche Interesse, welches ihn bis zur Einseitigkeit beherrschte, und welches ihn neben anderen Störungen auch die des Familienlebens sich fernhalten liess ¹), die Unersättlichkeit im Lernen, welche dem Sterbenden noch Klagen über die Kürze des menschlichen Daseins auspresste ²), die Arbeitsamkeit, welche im höchsten Alter kaum feierte ³), der Scharfsinn, welcher sich auch in dem, was uns von ihm überliefert ist, nicht verläugnet, die Anmuth der Sprache und des Vortrags, welche ihm nachgerühmt wird ⁴),

---

sen Garten früher besessen, und dass wohl, da er nach seinem Tode verkauft werden sollte, Demetrius seine Uebertragung auf Theophrast vermittelt habe. Diese Folgerung erscheint Brandis (III, 258) mit Recht zu gewagt, dass aber schon Aristoteles in eigenem Haus und Garten im Bezirk des Lyceums gelehrt habe, nimmt auch er an. Es fehlt uns jedoch an jeder Nachricht hierüber; selbst Aristoteles' Testament erwähnt keines solchen Besitzthums, und sollte uns auch diese Urkunde nicht vollständig überliefert sein, so ist doch kaum glaublich, dass Diogenes oder sein Gewährsmann gerade eine hierauf bezügliche Bestimmung weggelassen hätte. Auch die Worte, worauf sich Zumpt stützt, können, wenn wir ihnen überhaupt ein Gewicht beilegen dürfen, ebensogut desshalb beigefügt sein, weil die peripatetische Schule erst nach Aristoteles' Tod zu eigenem Grundbesitz kam. Mir ist daher das Wahrscheinlichste, dass Aristoteles seinen Unterricht noch nicht in eigenem Garten ertheilte. — Nach Athen. V, 186, a, (I, 402 Dind.) hatte Theophrast auch die Mittel zu gemeinsamen Mahlen der Schulgenossen hinterlassen.

1) Dass Th. bei Aristoteles' Tode noch unverheirathet war, ergiebt sich aus dem Testamente des Letztern (s. o. 641, 2), dass er es blieb, aus seinem eigenen und aus dem gänzlichen Fehlen jeder gegentheiligen Angabe; warum er aber die Ehe verschmähte, sagt er selbst in dem später noch zu besprechenden Bruchstück bei Hieron. adv. Jovin. I, 47. IV, b, 189 Mart., wenn er hier dem Philosophen vor Allem desshalb von ihr abräth, weil sie mit allzuvielen Störungen für die wissenschaftliche Thätigkeit verknüpft sei.

2) Cic. Tusc. III, 28, 69. Diog. V, 41. Hieron. epist. 34 ad Nepotian. IV, b, 258 Mart.

3) Diog. 40: ἐτελεύτα δὴ γηραιὸς .... ἐπειδήπερ ὀλίγον ἀνῆκα τῶν πόνων.

4) Vgl. ausser den S. 640, 3, Schl. angeführten Stellen: Cic. Brut. 31, 121: *quis ... Theophrasto dulcior?* Tusc. V, 9, 24: *hic autem elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus.* Bei ihm, wie bei Aristoteles, bezieht

auch die Unabhängigkeit seiner äusseren Lage [1], und der Besitz der erforderlichen Hülfsmittel für seine gelehrten Arbeiten [2] — alles diess musste seinen wissenschaftlichen Forschungen und seiner Lehrthätigkeit in hohem Grade zu statten kommen. Die zahlreichen Schriften, welche er als Denkmale seines Fleisses hinterliess, erstrecken sich über alle Theile des damaligen Wissens [3].

---

sich dieses Lob zunächst auf die populären Schriften, namentlich die Gespräche, welche Cicero (s. o. 95, 5) auch bei ihm als exoterische bezeichnet. Prokl. in Parm. I, Schl. S. 54 Cous. tadelt an denselben, dass die Einleitungen mit dem Hauptinhalt nicht zusammenhängen. Nach Hermippus b. Athen. I, 21, a soll er in seiner äusseren Erscheinung zu geputzt und in seinem Vortrag zu theatralisch gewesen sein. Witzige Wendungen von ihm werden öfters erwähnt z. B. b. Plut. qu. conv. II, 1, 9, 1. V, 5, 2, 7 (VII, 10, 2, 15). Lycurg. c. 10. (cupid. div. c. 8. S. 527. Porph. De abstin. IV, 4. S. 304).

[1] Theophrast's Wohlhabenheit ergiebt sich aus seinem Testament bei Diog. V, 51 ff., welches einen bedeutenden Besitz an Grundstücken, Sklaven und Geld verzeichnet, wiewohl die Hauptsumme des letztern (§. 55 f.) nicht genannt ist.

[2] Seiner Bibliothek, deren Grundstock die aristotelische bildete, erwähnt Strabo XIII, 1, 54. S. 608, das Testament bei Diog. 52, Athen. I, 3, a (wo das τούτων beweist, dass Theophrast's Name hinter dem des Aristoteles ausgefallen ist).

[3] Verzeichnisse derselben hatten Hermippus und Andronikus aufgestellt (Schol. in Theophr. Metaph. S. 323 Brand. Schol. in hist. plant., Theophr. Opp. ed. Schneider V, 64. Plut. Sulla 26 vgl. Porphyr. v. Plotini 24); uns ist ein solches von Diog. V, 42—50 überliefert (über dasselbe vgl. man die gründliche Untersuchung von Usener Analecta Theophrastea Lps. 1858 1—24, über die logischen Schriften, die es enthält, Prantl Gesch. der Log. I, 350). In diesem Verzeichniss fehlen nun nicht blos einige uns bekannte Schriften (Usener 21 f.); sondern es befolgt auch eine uns sehr auffallende Anordnung: auf zwei alphabetische Verzeichnisse, von denen das zweite offenbar zur Ergänzung des ersten dienen soll, die aber wohl beide nur den in der alexandrinischen oder sonst einer grossen Bibliothek befindlichen Vorrath theophrastischer Werke darstellen, folgen noch zwei Nachträge; der erste von diesen ist nach keinem bestimmten Princip, der zweite, wenn man einige Einschiebsel abzieht, wieder alphabetisch geordnet. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses Verzeichniss, wie Usener annimmt, von Hermippus herrührt, und zwar (vgl. Rose Arist. libr. auct. 43 f.) durch Vermittlung des Favorinus, aus welchem Diog. unmittelbar zuvor (V, 41) den Hermippus citirt hat, wie er auch vor dem aristotelischen Schriftenverzeichniss (V, 21) und dem platonischen Testament (III, 40) angeführt war. Wie es sich mit der Aechtheit der hier verzeichneten Schriften verhält, können wir nur zum kleinsten Theil beurtheilen; von einigen (Geschichte der Geometrie, Astronomie und Arith-

Uns ist nur ein kleiner Theil dieser Schriftenmasse erhalten: die zwei botanischen Werke [1], deren philosophische Ausbeute gering ist, einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen [2], eine

---

metik, vielleicht auch die der theologischen Meinungen V, 48. 50) macht Usener S. 17 wahrscheinlich, dass sie dem Eudemus angehörten.

[1] Π. φυτῶν ἱστορίας 9 (Diog. 46: 10) Bücher; π. φυτῶν αἰτιῶν 6 (Diog. 8) B. Dass diese Schriften von Theophrast und nicht von Aristoteles herrühren, ist schon S. 69 f. gezeigt worden; vgl. jetzt auch Brandis III, 322 f., der weiter darauf aufmerksam macht, dass Hist. pl. V, 2, 4 auf die Zerstörung Megara's durch Demetrius Poliorcetes, VI, 3, 3 auf das Archontat des Simonides (Ol. 117, 2), IV, 3, 2 auf den Zug des Ophellus (Ol. 118, 1), IX, 4, 8 auf König Antigonus Beziehung nimmt. Auch Hist. pl. V, 8, 1 geht auf die Zeit nach der Eroberung Cyperns durch Demetrius Poliorcetes (Diodor XX, 47 ff. 73 ff.), ist also nach Ol. 118, 2 geschrieben. Dass gegen so entscheidende Beweise die Aussage des Simplicius Phys. 1, a, u., Aristoteles habe, wie über die Thiere, so auch über die Pflanzen, theils historisch theils ätiologisch gehandelt, nicht in's Gewicht fällt, liegt am Tage. Diese Aussage beweist nur, dass Simpl., wie schon S. 69, 1 bemerkt ist, das aristotelische Pflanzenwerk nicht selbst gesehen hatte. — In den beiden theophrastischen Schriften finden sich einzelne Lücken, und von der zweiten sind die letzten Bücher unverkennbar verloren; von der Pflanzengeschichte dagegen ist B. IV wahrscheinlich in zwei (c. 1—12. 13—16) zu theilen, und so die Zehnzahl der Bücher herzustellen; vgl. Schneider Theophr. Opp. V, 232 ff. 242 unt. B. IX derselben Schrift ist uns vielleicht nur im Auszug erhalten (vgl. Wimmer Theophr. Hist. plant. Bresl. 1842. S. IX); dass es aber ursprünglich nicht zu der Pflanzengeschichte gehört habe (Wimmer a. a. O.), glaube ich um so weniger, da auch die Schrift π. φυτῶν αἰτιῶν in ihrem sechsten Buch denselben Gegenstand bespricht, und diese Erörterung, nach dem Schluss des genannten Buchs zu urtheilen, in den zwei weiteren Büchern zu Ende geführt hatte. Ebenso muss ich Meyer (Gesch. der Botanik I, 176 f.) und Brandis III, 321 f. Recht geben, wenn sie den Gedanken, dieses 6te Buch De causis plant. könnte eine besondere Schrift, oder gar unächt sein, wieder fallen lassen; auch die Aeusserungen über die Siebenzahl c. 4, 1. 2, welche der Letztere auffallend findet, haben nichts Befremdendes: hatte doch schon Aristoteles, den sieben Tönen entsprechend, sieben Grundfarben und sieben Geschmäcke gezählt (s. o. S. 369 f.), und sagt doch Theophrast auch über die Dreizahl (De ventis 49): τελευτᾷ δὲ πάντα ἐν τρισίν· καὶ τὰ ἐλάχιστα δ' ἐν τῇ πρώτῃ τριάδι.

[2] Diese Abhandlungen, welche aber auch nur Bruchstücke und theilweise blosse Auszüge sind, finden sich bei Schneider Theophr. Opp. I, 647 ff., die wichtigste derselben, π. αἰσθήσεως, in verbesserter Ausgabe bei Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη 81 ff., ebd. 239 ff. die von Priscian gemachten Auszüge verwandten Inhalts. Theophrast wurde schon im Alterthum auch die Schrift

bedeutende Anzahl sonstiger Bruchstücke [1]. Die Charaktere sind nur ein dürftiger und mit mancherlei fremden Zuthaten vermehrter Auszug, wahrscheinlich aus Theophrast's Ethik [2].

In Theophrast's wissenschaftlichen Arbeiten tritt, so weit uns dieselben bekannt sind, als Grundzug das Bestreben hervor, die aristotelische Lehre theils ihrem Umfang nach zu ergänzen, theils ihrem Inhalt nach schärfer zu bestimmen. Die Grundlagen des Systems werden von ihm nicht verändert, selbst die Worte des Aristoteles nahm er nicht selten in seine Darstellung auf; aber er bemüht sich, seine Lehre möglichst vollständig nach allen Seiten hin auszuführen, die Masse der naturwissenschaftlichen und ethischen Beobachtungen zu vermehren, die aristotelischen Regeln auf die besonderen Fälle, und namentlich auch auf die von Aristoteles selbst übergangenen Fälle anzuwenden, die Unbestimmtheit einzelner Begriffe zu verbessern und sie auf klare Anschauungen zurückzuführen [3]. Die Grundlage, von welcher er hiebei ausgeht, ist die Erfahrung. Wie sich Aristoteles in allen seinen Untersuchungen auf den

---

über die untheilbaren Linien beigelegt (s. o. 64, 1); von Neueren die Abhandlung über die Farben (Schneider a. a. O. IV, 864, der sie aber doch nur für den Auszug aus einer theophrastischen Schrift hält — gegen ihn Prantl Arist. von den Farben S. 84 f.) und die Schrift über Melissus u. s. w. (Brandis I, 358. III, 292, wogegen unser 1. Bd. S. 366 ff. zu vgl.).

[1] Das bedeutendste dieser weiteren Bruchstücke sind die metaphysischen Aporieen, von denen wir aber nicht wissen, ob sie einem umfassenderen Werke oder einer blossen Einleitungsschrift angehörten (Arist. et Theophr. Metaph. ed. Brand. 308 ff.). Nach dem Scholium am Schlusse war die Schrift, von der sie einen Theil bildeten, weder von Hermippus noch von Andronikus, aber von Nikolaus (dem Damascener) angeführt worden. Eine Sammlung der übrigen Fragmente, die aber noch mancher Ergänzung fähig wäre, giebt Schneider V, 186 ff. 289 ff. vgl. Brandis III, 256 ff. Die Bruchstücke der Schrift (oder der Schriften) über die Physiker hat Usener a. a. O. 25 ff. zusammengestellt; die logischen Prantl Gesch. der Log. I, 349 ff.

[2] Näheres hierüber und über die ethischen Werke des Philosophen tiefer unten.

[3] Vgl. Boeth. De interpr. S. 292: *Theophrastus, ut in aliis solet, quum de similibus rebus tractat, quae scilicet ab Aristotele ante tractatae sunt, in libro quoque de affirmatione et negatione iisdem aliquibus verbis utitur, quibus in hoc libro Aristoteles usus est .... in omnibus enim, de quibus ipse disputat post magistrum, leviter ea tangit, quae ab Aristotele dicta ante cognovit, alias vero diligentius res non ab Aristotele tractatas exsequitur.*

festen Boden der Thatsachen gestellt, und auch die allgemeinsten Begriffe durch umfassende Induktion begründet hatte, so ist auch Theophrast überzeugt, dass wir mit der Beobachtung anfangen müssen, um zu richtigen Begriffen zu gelangen. Die Theorieen sollen mit dem Gegebenen übereinstimmen, und sie werden diess, wenn man von der Betrachtung des Einzelnen ausgeht [1]; die Wahrnehmung liefert dem Denken den Stoff, welchen es theils unmittelbar für sich verwenden, theils mittelbar, durch die Lösung der Schwierigkeiten, welche die Erfahrung erkennen lässt, zu weiteren Entdeckungen benützen kann [2]. Die Naturwissenschaft ohnedem muss sich schon desshalb auf sie stützen, weil sie es durchaus mit Körperlichem zu thun hat [3]. Von dieser Grundlage will sich daher Theophrast nicht zu weit entfernen. Wo die allgemeinen Bestimmungen für die Erklärung des Einzelnen nicht ausreichen, trägt er kein Bedenken, uns an die Beobachtung zu verweisen [4]; wo keine volle Sicherheit möglich ist, will er sich, wie Aristoteles und Plato, mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügen [1]; wo genauere Nachweisungen fehlen, nimmt er mit seinem Lehrer die Analogie zu Hülfe [2], aber er warnt uns zugleich, dass wir sie nicht zu weit treiben, und das Eigenthümliche der Erscheinungen nicht verkennen [3], wie ja auch Aristoteles den Grundsatz aufgestellt hatte, dass Alles aus seinen besonderen Gründen zu erklären sei [4]. Man kann nicht sagen, dass Theophrast desshalb die allgemeineren Gesichtspunkte bei Seite gelassen habe; aber seine Neigung und seine wissenschaftliche Thätigkeit ist unverkennbar mehr dem Besondern, mehr der Einzelforschung als den grundlegenden Untersuchungen zugewendet.

---

[1] Caus. pl. I, 1, 1: εὐθὺ γὰρ χρὴ συμφωνεῖσθαι τοὺς λόγους τοῖς εὑρημένοις. 17, 6: ἐκ δὲ τῶν καθέκαστα θεωροῦσι σύμφωνος ὁ λόγος τῶν γιγνομένων. II, 3, 5: περὶ δὲ τῶν ἐν τοῖς καθέκαστα μᾶλλον εὐποροῦμεν· ἡ γὰρ αἴσθησις δίδωσιν ἀρχάς u. s. w.

[2] Metaph. c. 8. S. 316, 25: τὸ δὲ ὂν ὅτι πολλαχῶς φανερόν. ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ τὰς διαφορὰς θεωρεῖ καὶ τὰς αἰτίας ζητεῖ. τάχα δ᾽ ἀληθέστερον εἰπεῖν ὡς ὑποβάλλει τῇ διανοίᾳ, τὰ μὲν ἁπλῶς ζητοῦσα τὰ δ᾽ ἀπορίαν ἐργαζομένη, δι᾽ ἧς κἂν μὴ δύνηται προβαίνειν, ὅμως ἐμφαίνεταί τι φῶς ἐν τῷ μὴ φωτὶ ζητούντων ἐπὶ πλέον. Ebd. 318, 23: μέχρι μὲν οὖν τινὸς δυνάμεθα δι᾽ αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες. Klemens Strom. II, 362, D: Θεόφρ. δὲ τὴν αἴσθησιν ἀρχὴν εἶναι πίστεώς φησιν· ἀπὸ γὰρ ταύτης αἱ ἀρχαὶ πρὸς τὸν λόγον τὸν ἐν ἡμῖν καὶ τὴν διάνοιαν ἐκτείνονται. Sext. Math. VII, 217: Aristoteles und Theophrast haben zwei Kriterien, αἴσθησιν μὲν τῶν αἰσθητῶν, νόησιν δὲ τῶν νοητῶν· κοινὸν δὲ ἀμφοτέρων, ὡς ἔλεγεν ὁ Θεόφρ., τὸ ἐναργές.

[3] Aus dem 1. Buch der theophr. Physik führt Simpl. Phys. 5, b, o. an: ἐπεὶ δὲ οὐκ ἄνευ μὲν κινήσεως οὐδὲ περὶ ἑνὸς λεκτέον, πάντα γὰρ ἐν κινήσει τὰ τῆς φύσεως, ἄνευ δὲ ἀλλοιωτικῆς καὶ παθητικῆς οὐχ ὑπὲρ τῶν περὶ τὸ μέσον, εἰς ταῦτά τε καὶ περὶ τούτων λέγοντας οὐχ οἷόν τε καταλιπεῖν τὴν αἴσθησιν, ἀλλ᾽ ἀπὸ ταύτης ἀρχομένους πειρᾶσθαι χρὴ θεωρεῖν, ἢ τὰ φαινόμενα λαμβάνοντας καθ᾽ ἑαυτά, ἢ ἀπὸ τούτων, εἴ τινες ἄρα κυριώτεραι καὶ πρότεραι τούτων ἀρχαί.

[4] Caus. pl. II, 4, 8: ἀλλ᾽ ἐν τοῖς καθέκαστα τὸ ἀκριβὲς μᾶλλον ἴσως αἰσθητικῆς δεῖται συνέσεως, λόγῳ δὲ οὐκ εὐμαρὲς ἀφορίσαι. Vgl. Hist. I, 3, 5: Die Gattungsunterschiede unter den Pflanzen haben etwas Fliessendes; διὰ δὴ ταῦτα ὥσπερ λέγομεν οὐκ ἀκριβολογητέον τῷ ὅρῳ ἀλλὰ τῷ τύπῳ ληπτέον τοὺς ἀφορισμούς.

In diesem Sinn hat Theophrast, und übereinstimmend mit ihm Eudemus, schon die Logik behandelt. Sie hielten die aristotelischen Grundzüge fest, erlaubten sich aber doch manche Aenderungen [5]. In Betreff der Begriffe wollte Theophrast nicht zugeben, dass alle conträr entgegengesetzten Begriffe unter dieselbe Gattung fallen [6]. Die Lehre vom Urtheil und vom Satze, welcher er und Eudemus eigene Schriften gewidmet hatten [7], erhielt bei ihnen verschiedene

---

[1] Simpl. Phys. 5, a, m: die Naturwissenschaft könne es nicht zur vollen Strenge des Wissens bringen; ἀλλ' οὐκ ἀτιμαστέον διὰ τοῦτο φυσιολογίαν· ἀλλ' ἀρκεῖσθαι χρὴ τῷ κατὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν καὶ δύναμιν, ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ. Vgl. hiezu S. 118 f.

[2] M. s. Caus. pl. IV, 4, 9—11. (I, 16, 4 gehört nicht hieher.) Hist. I, 1, 10 f.

[3] Hist. I, 1, 4: man darf die Pflanzen nicht in allen Beziehungen mit den Thieren vergleichen. ὥστε ταῦτα μὲν οὕτως ὑποληπτέον οὐ μόνον εἰς τὰ νῦν ἀλλὰ καὶ τῶν μελλόντων χάριν· ὅσα γὰρ μὴ οἷόν τε ἀφομοιοῦν περίεργον τὸ γλίχεσθαι πάντως, ἵνα μὴ καὶ τὴν οἰκείαν ἀποβάλλωμεν θεωρίαν.

[4] S. o. 170, 3. 173, 2. 3. 5.

[5] Vgl. Prantl Gesch. der Log. I, 346 ff., der aber meiner Ansicht nach über den Werth der theophrastischen und eudemischen Aenderungen in der Logik zu geringschätzig urtheilt.

[6] Vgl. Simpl. Categ. 105, ά. Schol. in Ar. 89, a, 15. Alex. z. Metaph. 1018, a, 25, und dazu oben S. 152, 3.

[7] Theophrast in den Schriften περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως (Diog. 44. 46. Alex. in pr. Anal. 5, a, m. 21, b, m. 124, a, u. 128 o. u. Metaph. 653, b, 15 Brand. Galen libr. propr. 11. XIX, 42 K. Boeth. ad Arist. de interpr. 284. 286. 291, Schol. in Ar. 97, a, 38. 99, b, 36. Prantl 350, 4), π. λέξεως (Diog. 47. Dionys. Hal. comp. verb. S. 212, Schäf.), π. τῶν τοῦ λόγου στοιχείων (wie Prantl 353, 23 bei Simpl. Categ. 3, β, Bas. richtig verbessert); Eudemus

Zusätze, die aber doch, so weit wir sie kennen, von keiner grossen Erheblichkeit sind [1]. Den Regeln über die Umkehrung der Urtheile, mit welchen die aristotelische Syllogistik beginnt, gaben sie eine theilweise veränderte Begründung, indem sie den indirekten Beweis des Aristoteles für die einfache Umkehrung der allgemein verneinenden Urtheile durch einen direkten ersetzten [2]. Da sie ferner bei der Frage über die Modalität der Urtheile von einem anderen

---

π. λέξεως (Alex. Anal. pr. 6, b, m. in Metaph. 566, b, 15 Br. Anon. Schol. in Arist. 146, a, 24. Galen a. a. O.). Ueber ihre andern logischen Schriften vgl. m. S. 49, 1. 52, 1. Prantl S. 350 und Eth. Eud. I, 6, Schl. II, 6. 1222, b, 37. c. 10. 1227, a, 10.

[1] Theophrast unterschied in der Schrift π. καταφάσεως verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks πρότασις (Alex. Anal. pr. 5, a, m; ebd. 124, a, u. Top. 83, a, o. 189, a, u. ähnliche Unterscheidungen aus derselben Schrift und der π. τοῦ Πολλαχῶς, welche wohl der aristotelischen — s. o. S. 57 — nachgebildet war); Eudemus bemerkte die prädikative Bedeutung des „ist“ in Existentialsätzen (Anon. Schol. in Arist. 146, a, 24 — eine andere das „ist“ betreffende Bemerkung desselben bei Alex. Anal. pr. 6, b, m); Theophrast nannte die partikulären Urtheile unbestimmte (s. o. 159, 2 und Boeth. De interpr. 340. Schol. bei Waitz Ar. Org. I, 40. Prantl 356, 28), und die unbestimmten des Aristoteles ἐκ μεταθέσεως (s. o. 158, 4. Stephanus und Cod. Laur. b. Waitz a. a. O. 41 f. — über die Gründe dieser Benennung Prantl 357); er unterschied bei den partikulär verneinenden zwischen der Form „nicht alle“ und „einige nicht“ (Schol. in Ar. 145, a, 30); er machte aus Anlass der Modalität der Urtheile einen Unterschied zwischen der einfachen und der aus einer näheren Bestimmung sich ergebenden Nothwendigkeit (Alex. An. p. 12, b, u.); er erläuterte den Satz des Widerspruchs, den er im Uebrigen für unbeweisbar erklärte (Alex. zu Metaph. 1006, a, 11. S. 653, b, 15 Br.), mit der Bemerkung, dass sich contradictorisch entgegengesetzte Urtheile nur dann unbedingt ausschliessen, wenn ihr Sinn genau bestimmt sei (Schol. Ambros. bei Waitz a. a. O. 40), einer Cautel gegen sophistische Einwürfe, an der Prantl S. 356 ohne Noth Anstoss nimmt.

[2] Bei Arist. Anal. pr. I, 2. 25, a, 15 lautet er: εἰ μηδενὶ τῶν B τὸ A ὑπάρχει, οὐδὲ τῶν A οὐδενὶ ὑπάρξει τὸ B. εἰ γάρ τινι, οἷον τῷ Γ, οὐκ ἀληθὲς ἔσται τὸ μηδενὶ τῶν B τὸ A ὑπάρχειν· τὸ γὰρ Γ τῶν B τί ἐστιν. Theophr. und Eud. sagten statt dessen einfacher: „wenn A keinem B zukommt, ist es von jedem B getrennt, also ist B von jedem A getrennt, also kommt es keinem A zu“ (Alex. An. pri. 11, a, m. 12, a, o. Philop. An. pr. XIII, b, Schol. in Ar. 148, b, 46 vgl. das Scholion, welches Prantl 364, 45 aus Minas mittheilt). Prantl's Tadel über diesen „bequemen“ Beweis kann ich so wenig beitreten, dass er mir vielmehr ganz das Richtige zu treffen scheint, und einen „tief in das Wesen des Gattungs- und Artbegriffes zurückgehenden Grund“ kann ich in dem angeführten aristotelischen nicht finden.

Gesichtspunkt ausgiengen, als ihr Lehrer [1]), so läugneten sie folgerichtig was dieser behauptet hatte, dass jeder Möglichkeitssatz die entgegengesetzte Möglichkeit in sich schliesse, und sie behaupteten die von ihm bestrittene Umkehrbarkeit der allgemein verneinenden Möglichkeitssätze [2]); und bei den Schlüssen, deren Vordersätze ungleiche Modalität haben, hielten sie streng an dem Grundsatz fest, dass der Schlusssatz dem schwächeren Vordersatz folge [3]). Weiter wissen wir, dass Theophrast die vier von Aristoteles aufgestellten Modi der ersten Schlussfigur mit fünf neuen, durch Umkehrung der Schlusssätze oder der Prämissen gewonnenen, vermehrte, in deren Aufstellung wir allerdings keinen Fortschritt finden können [4]); und ähnlich verfuhr er vielleicht auch bei den zwei andern Figuren ¹), indem er zugleich gegen Aristoteles behauptete, dass auch diese vollkommene Schlüsse geben ²); auch änderte er die Reihenfolge einiger Schlussformen ³). Wichtiger aber ist, dass Theophrast und Eudemus die Lehre von den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen in die Logik einführten ⁴). Diese beiden fassten sie nämlich unter dem Namen der hypotetischen desshalb zusammen, weil auch bei den disjunktiven etwas, was Anfangs unbestimmt gesetzt ist, durch einen hinzukommenden zweiten Satz näher bestimmt wird ⁵). Im Besondern unterschieden sie zweierlei hypothetische Schlüsse: diejenigen, welche aus lauter hypothetischen Sätzen bestehend, nur die Bedingungen darthun, unter denen etwas stattfindet oder

---

[1]) Arist. hatte, wie S. 160 bemerkt ist, die Begriffe des Möglichen und Nothwendigen so gefasst, dass sie die Beschaffenheit der Dinge, nicht die unseres Wissens von den Dingen, ausdrücken sollten; unter dem Möglichen versteht er nicht dasjenige, was wir zu läugnen keinen Grund haben, und unter dem Nothwendigen nicht dasjenige, was wir anzunehmen genöthigt sind, sondern unter jenem das, was seiner Natur nach ebensogut sein als nicht sein kann, unter diesem das, was seiner Natur nach sein muss. Von Theophrast und Eudemus wird uns in dieser Beziehung zwar keine allgemeine Bestimmung überliefert; (auch von dem, was Prantl. 362, 41 aus Alex. Anal. pr. 51, a, o. anführt, scheinen mir nur die Worte: „τρίτον τὸ ὑπάρχον [sc. ἀναγκαῖόν ἐστιν]· ὅτε γὰρ ὑπάρχει τότε οὐχ οἷόν τε μὴ ὑπάρχειν“ Theophrast's erster Analytik, die weiteren Alexander selbst anzugehören;) aber dass sie die Möglichkeit und Nothwendigkeit nur im formal logischen Sinn fassen, ergiebt sich eben aus ihren sogleich anzuführenden Abweichungen von Aristoteles.

[2]) S. S. 160, 3 und Alex. Anal. pr. 14, a, m. Anon. Schol. in Ar. 150, a, 8. Die Beweise der beiden Peripatetiker theilt ein Scholium mit, welches aus Minas' Anmerkungen zu Galen's Εἰσαγωγὴ διαλεκτικὴ S. 100 bei Prantl 364, 45 abgedruckt ist. Was Derselbe 362, 41 aus Boeth. interpr. 428 über Theophrast anführt, betrifft nur eine sachlich unerhebliche Erläuterung. Ebenso ist, wie auch Prantl S. 370 bemerkt, eine von Alex. Anal. pr. 42, b, u. erwähnte Aenderung einer aristotelischen Beweisführung bedeutungslos.

[3]) Aus einer apodiktischen und einer assertorischen Prämisse, sagten sie, ergebe sich ein assertorischer, aus einer assertorischen und einer problematischen ein problematischer, aus einer apodiktischen und einer problematischen gleichfalls ein problematischer Schlussatz (s. o. S. 160, 3 und den dritten Fall betreffend Philop. Anal. pr. LI, a. Schol. in Arist. 166, a, 12; über eine hieher gehörige Beweisführung Theophrast's Alex. Anal. pr. 82, b, o.).

[4]) Das Nähere hierüber bei Alex. Anal. pr. 22, b, u. 34, b, u. — 35, a, z. Anon. Schol. in Ar. 188, a, 4, und was Prantl 365, 46 weiter aus Apul.

De interpr. (Dogm. Plat. III), 278 f. 280 Oud. Boeth. syll. cat. 594 f. Philop. An. pr. XXI, b (Schol. 152, b, 15) beibringt; vgl. auch Ueberweg Logik 278 ff.

1) Wie Prantl 368 f. aus Alex. Anal. pr. 35, a, u. vermuthet. Vgl. folg. Anm.

2) Schol. bei Waitz Arist. Org. I, 45: ὁ δὲ Βοηθὸς ... ἐναντίως τῷ Ἀριστοτέλει περὶ τούτου ἐδόξασε ... καὶ ἀπέδειξεν, ὅτι πάντες οἱ ἐν δευτέρῳ καὶ τρίτῳ σχήματι τέλειοί εἰσιν (was Arist. läugnet, s. o. 166, 2). .... φαίνεται δὲ καὶ Θεόφραστος .... τὴν ἐναντίαν αὐτῷ (Arist.) περὶ τούτου δόξαν ἔχων.

3) In der dritten Figur stellte er den vierten aristotelischen Modus als einfacher dem dritten und den sechsten dem fünften voran (Anon. Schol. in Ar. 155, b, 8. Philop. ebd. 34. 156, a, 11), und fügte einen durch Theilung des ersten gewonnenen siebenten Modus bei (Apul. a. a. O. S. 276).

4) Wie diess Alex. An. pr. 131, b, u. Philop. An. pr. LX, a, Schol. in Ar. 169, b, 25 ff. ausdrücklich bemerken. Nach Boeth. Syll. hypoth. 606 (bei Prantl 379, 59) hatte Eudemus diese Lehre ausführlicher behandelt, als Theophrast. — Weit unerheblicher ist, was Alex. An. pr. 128, a, o. vgl. 88, a, m. Philop. CII, a. Schol. in Ar. 189, b, 12. Anon. ebd. Z. 43. 190, a, 18 vgl. Prantl 376 f. aus Theophrast's Erörterungen über die Schlüsse κατὰ πρόςληψιν beibringen. Es sind diess Schlüsse aus Sätzen, wie die von Aristoteles Anal. pr. II, 5. 58, a, 29. b, 10 erwähnten: ᾧ τὸ Α μηδενὶ τὸ Β παντὶ ὑπάρχει u. s. w. Indessen hatte nach Alex. 128, a, o. Schol. 190, a, 1 Theophrast ausdrücklich bemerkt, dass sich diese Sätze von den gewöhnlichen kategorischen nur im Ausdruck unterscheiden; dass er sich doch so umständlich auf sie einliess, ist nur einer von den vielen Beweisen für den oft kleinlichen Fleiss, mit dem er alles Einzelne durcharbeitete.

5) Vgl. Philop. An. pr. LX, b. Schol. in Ar. 170, a, 30 ff. Alex. An. pr. 109, b, m. Dass beide a. d. a. O. der von Theophrast und Eudemus aufgestellten peripatetischen Ansicht folgen, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang.

nicht stattfindet [1]), und diejenigen, welche zeigen, dass etwas sei oder nicht sei [2]); unter den letzteren wurden dann wieder solche mit hypothetischer und solche mit disjunktiver Form unterschieden [3]), welche aber beide darin übereinkommen, dass das wirkliche Stattfinden eines im Obersatz als möglich gesetzten Falls im Untersatz bejaht oder verneint wird [4]). Zu den hypothetischen werden endlich auch noch die Vergleichungsschlüsse [5]) gerechnet, welche die Peripatetiker Schlüsse der Qualität [1] nennen.

---

[1]) οἱ τίνος ὄγτος ἢ μὴ ὄντος τί οὐχ ἔστιν ἢ τί ἔστι δεικνύντες („Wenn A ist, ist B — wenn B ist, ist C — wenn A ist, ist C“), welche διὰ τριῶν ὑποθετικοὶ oder δι' ὅλων ὑποθετικοὶ, von Theophrast auch, wegen der Gleichartigkeit der drei Sätze in denselben, κατ' ἀναλογίαν genannt werden. Theophrast unterschied drei Formen dieser Schlüsse, welche den drei aristotelischen Figuren des kategorischen Schlusses entsprechen, nur dass er die zweite und dritte in umgekehrter Ordnung stellte. Alex. Anal. pr. 109, b, m. — 110, a, u. vgl. 88, b, o. Philop. a. a. O. 170, a, 13 ff. 179, a, 13 ff. 189, a, 38.

[2]) Philop. Schol. in Ar. 170, a, 14. 30 ff. vgl. Alex. An. pr. 88, b, o.

[3]) Philop. a. a. O.: τῶν τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι κατασκευαζόντων ὑποθετικῶν οἱ μὲν ἀκολουθίαν κατασκευάζουσιν οἱ δὲ διάζευξιν u. s. w. Von den ersteren werden sodann zwei Formen aufgezählt, die, welche durch Bejahung der Voraussetzung die Folgerung bejahen, und die, welche durch Aufhebung der Folgerung die Voraussetzung aufheben („Wenn A ist, ist B — Nun ist A“ u. s. w. und: „Wenn A ist, ist B — Nun ist B nicht“ u. s. w.), von den andern, mit verwickelterer Eintheilung, drei Formen: 1) „A ist nicht zugleich B und C und D — Nun ist es B — Also ist es weder C noch D.“ 2) „A ist entweder B oder C — Nun ist es B — Also ist es nicht C.“ 3) „A ist entweder B oder C — Nun ist es nicht B — Also ist es C.“

[4]) Diesen zum hypothetischen oder disjunktiven Obersatz hinzutretenden kategorischen Untersatz, für welchen später die Stoiker den Namen πρόςληψις aufbrachten, nannten die ältern Peripatetiker (οἱ ἀρχαῖοι, οἱ περὶ 'Αριστοτέλην vgl. Prantl 385, 68), Aristoteles (Anal. pr. I, 23. 41, a, 30 vgl. Waitz z. d. St.; c. 29. 45, b, 15) folgend, μετάληψις (Alex. An. pr. 88, a, o. 109, a, m. Philop. Schol. in Ar. 169, b, 47. 178, b, 6); erhält dieser Untersatz seinen eigenen Beweis durch einen kategorischen Schluss, so entstehen die sog. „gemischten“ Schlüsse (Alex. 87, b, m. folg.). Der Bedingungssatz heisst συνημμένον, der Vordersatz desselben ἡγούμενον, der Nachsatz ἑπόμενον (Philop. Schol. in Ar. 169, b, 40). Dabei bemerkte aber Theophrast den Unterschied zwischen solchen Bedingungssätzen, in welchen die Bedingung problematisch, durch ein Εἰ, und denen, in welchen sie assertorisch, durch ein 'Επεὶ eingeführt ist (Simpl. De coelo, Schol. 509, a, 3). Derselbe bemerkt (b. Alex. Anal. pr. 131, b, o. Ald. vgl. Prantl 378, 57), dass die μετάληψις ihrerseits entweder eine blosse Voraussetzung, oder unmittelbar gewiss, oder apagogisch oder apodiktisch bewiesen sei.

[5]) Οἱ ἀπὸ τοῦ μᾶλλον καὶ τοῦ ὁμοίου καὶ τοῦ ἧττον, wie etwa: „Wenn das

Aus dem zweiten Haupttheil der Analytik, der Lehre von der Beweisführung, ist uns keine eigenthümliche Bestimmung von einiger Erheblichkeit von Theophrast oder Eudemus überliefert [2], und wir dürfen desshalb wohl annehmen, dass sich keiner von beiden hier in irgend einem wichtigeren Punkte von Aristoteles entfernte. Das Gleiche gilt aber im Wesentlichen auch von der Topik, welcher Theophrast einige Schriften gewidmet hatte [3]. Dass dieser Philosoph ihre Aufgabe anders auffasste, als Aristoteles, lässt sich nicht darthun [4]; und was uns von topischen Einzelheiten aus Theophrast und Eudemus bekannt ist, geht nicht über einige formelle Erweiterungen der aristotelischen Bestimmungen hinaus [5].

---

minder Werthvolle ein Gut ist, so ist es auch das Werthvollere — nun ist der Reichthum, der minder werthvoll ist, als die Gesundheit, ein Gut, also ist es auch diese.“ M. s. darüber Alex. An. pr. 88, b, m. 109, a, m — b, o. Philop. An. pr. LXXIV, b. Prantl 389 ff.

[1] Κατὰ ποιότητα, wohl nach Arist. Anal. pr. I, 29. 45, b, 16, wo aber dieser Ausdruck nicht näher erklärt wird.

[2] Selbst Prantl (S. 392 f.) hat nur zwei hieher gehörige Angaben gefunden: bei Philop. An. post. 17, b, o. Schol. in Ar. 205, a, 46 die Unterscheidung der Ausdrücke ᾗ αὐτὸ und καθ' αὑτό, und in dem anonymen Scholium ebd. 240, a, 47 die Bemerkung, dass die Definition in die Apodiktik gehöre. Ebenso unerheblich sind die Bemerkungen über das καθ' αὑτὸ bei Alex. qu. nat. I, 26. S. 82 Speng., über die Definition bei Boeth. interpr. II, 318, Schol. 110, a, 34, über Horistik und Apodiktik bei Eustrat. in libr. II, Anal. post. 11, a, o. Schol. 242, a, 17 vgl. ebd. 240, a, 47, über die Unmöglichkeit, den Satz des Widerspruchs zu beweisen bei Alex. zu Metaph. 1006, a, 14 (aus der Schrift π. καταφάσεως), und die Definition des ἀξίωμα bei Themist. Anal. post. 2, a, u. Schol. 199, b, 46.

[3] Vgl. Prantl 350 f. Anm. 11—14.

[4] Prantl S. 352 schliesst es aus der Angabe (Ammon. De interpr. 53, a, u. Schol. in Ar. 108, b, 27. Anon. ebd. 94, a, 16), dass Theophrast ein zweifaches Verhältniss unterschieden habe, das zur Sache, bei dem es sich um Wahr und Falsch handle, und das zu den Zuhörern; aber das letztere wird hier nicht der Dialektik, sondern der Poëtik und Rhetorik zugewiesen. Auch was Alex. Top. 70, u. aus der Analytik des Eudemus anführt, ist ganz aristotelisch.

[5] Theophrast unterschied zwischen τόπος und παράγγελμα, indem er unter diesem eine allgemeine und noch unbestimmte, unter jenem eine näher bestimmte Regel verstand (Alex. Top. 72, m. vgl. 5, m. 68, o.); er stellte von

Zeigt es sich nun schon hierin, dass Theophrast keineswegs geneigt war, die aristotelischen Lehren ungeprüft weiterzugeben, so erhellt diess noch deutlicher aus dem metaphysischen Bruchstück, welches freilich nur in verderbtem Text auf uns gekommen ist [1]). Dieses Bruchstück enthält eine Reihe von Aporieen, welche grossentheils auch die aristotelischen Annahmen treffen, ohne dass uns bekannt wäre, ob und wie sich der Verfasser dieselben gelöst hat. Von dem Unterschied der ersten Philosophie und der Physik ausgehend, fragt Theophrast hier, wie sich der Gegenstand beider, das Uebersinnliche und das Sinnliche, zu einander verhalten; und nachdem er festgestellt hat, dass sie durch ein Band der Gemeinschaft verknüpft sein müssen, dass das Uebersinnliche den Grund des Sinnlichen enthalten müsse, untersucht er, wie man es sich zu diesem Behufe zu denken habe [2]). Das Mathematische (welchem Speusippus die oberste Stelle angewiesen hatte [3])) kann der Aufgabe nicht ge-

---

den topischen Gesichtspunkten, welche Arist. aufgestellt hatte, (γένος und διαφορὰ, ὅρος, ἴδιον, συμβεβηκὸς, ταὐτὸν) das ταὐτὸν ebenso, wie die διαφορὰ, unter das γένος (ebd. 25 u.), und alle andern ausser dem συμβεβηκὸς unter den ὅρος (ebd. 31, o. — Näheres wird uns nicht mitgetheilt, aber Prantl S. 395 scheint mir die Sache nicht ganz richtig aufzufassen, vgl. Brandis III, 279); er behauptete, entgegengesetzte Principien fallen nicht unter Einen Gattungsbegriff (s. o. 648, 6) — um einige noch unerheblichere Bemerkungen zu übergehen, die bei Alex. z. Metaph. 1021, a, 31 und Top. 15, o. (Schol. 277, b, 32) angeführt sind. Auch Theophrast's Eintheilung der γνῶμαι (Gregor. Corinth. ad Hermog. de meth. VII, 1154 W.), Eudem's Eintheilung der Fragen (Alex. Top. 38, u.), und desselben Theilung der Fehlschlüsse παρὰ τὴν λέξιν (wenn nämlich Galen π. τ. παρὰ τ. λεξ. σοφισμ. 3. XIV, 589 ff. ihm folgt) mögen bei Prantl 397 f. nachgesehen werden.

[1]) Zuletzt von Brandis (Arist. et Theophr. Metaphysica 308—323) herausgegeben, und von demselben (Gr.-röm. Phil. III, 325—348) in erläuternder Paraphrase excerpirt. Der theophrastische Ursprung dieses Fragments ist auch mir trotz der mangelhaften äusseren Bezeugung (s. o. 646, 1) unzweifelhaft. Ausser seiner sonstigen Beschaffenheit spricht dafür schon der Umstand, dass keine philosophische Annahme der nacharistotelischen Zeit darin berücksichtigt wird. Auch Hermippus und Andronikus haben es vielleicht, nur unter anderem Namen, gekannt. In der Abhandlung π. τῶν ἁπλῶν ἀπορημάτων (Diog. V, 46) jedoch, an welche Krische Forsch. 348 denkt, möchte ich es nicht suchen.

[2]) S. 308, wo aber Z. 7 zu lesen sein wird: ἀρχὴ δὲ, πότερα u. s. w. „Das Erste ist hier die Frage ob“ u. s. w.

[3]) S. 1ste Abth. 657, 4.

nügen, wir bedürfen eines höheren Princips, welches nur in der Gottheit gesucht werden kann [1]. Sie also muss die Bewegung in der Natur hervorbringen. Sie bewirkt dieselbe aber nicht dadurch, dass sie selbst in Bewegung ist, sondern durch eine ihrer Natur entsprechendere Ursächlichkeit: sie ist Gegenstand des Verlangens für das Niedrigere und daher allein stammt die endlose Bewegung des Himmels. Aber so befriedigend diese Annahme auch in vielen Beziehungen unstreitig ist [2], so ist sie doch nicht ohne Schwierigkeit. Giebt es nur Ein Bewegendes, warum haben nicht alle Sphären die gleiche Bewegung? giebt es mehrere, wie haben wir uns die Uebereinstimmung ihrer Bewegungen zu erklären? Aber für die Vielheit der Sphären müsste freilich auch ein genügender Grund beigebracht, es müsste überhaupt Alles aus dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit erklärt werden. Warum geht ferner das natürliche Verlangen der Sphären nicht auf die Ruhe, sondern auf die Bewegung? [3] Und setzt nicht das Verlangen die Seele, ebendamit aber auch die Bewegung schon voraus? Warum tragen nicht auch die Dinge unter dem Monde nach dem Besten Verlangen, und wie kommt es, dass dieses in der himmlischen Welt nichts Höheres bewirkt, als die Kreisbewegung? Denn die Bewegung der Seele und der Vernunft steht doch höher, als jene. Doch darauf liesse sich antworten, es könne nun einmal nicht Alles gleich vollkommen sein.

---

[1] S. 309. Der Text ist aber hier schwerlich in Ordnung; Z. 8 möchte ich vorschlagen: ἡ δ' ἀρχὴ ἑτέρα u. s. w., und Z. 12: ἐν ὀλίγοις εἶναι καὶ πρώτοις, εἰ μὴ ἄρα καὶ ἐν τῷ πρώτῳ.

[2] 310, 2: μέχρι μὲν δὴ τούτων οἷον ἄρτιος ὁ λόγος, ἀρχήν τε ποιῶν μίαν πάντων, καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς, ἔτι δὲ μὴ διαιρετὸν μηδὲ ποσόν τι λέγων, ἀλλ' ἁπλῶς ἐξαίρων εἰς κρείττω τινὰ μερίδα καὶ θειοτέραν.

[3] 310, 10—21 (wo ich Z. 14 statt ἀνήνυτον „ἄριστον“ vermuthe). Die zunächst folgende, auf die Platoniker bezügliche Bemerkung ist, wahrscheinlich wegen Textesverderbniss, ziemlich unverständlich. Brandis III, 328 f. übersetzt: „Soll es etwa durch Nachahmung geschehen, wie die behaupten, welche das Eins und die Zahlen, und diese wiederum als das Eins setzen?“ Aber aus unserem Text wüsste ich diesen Sinn nicht herauszubringen, und auch an sich scheint er mir nicht passend; denn wie kann die Bewegung durch Nachahmung des Unbewegten entstehen, und wie die Zahlen als das Eins gesetzt werden? Im Folgenden ist wohl zu interpungiren: εἰ δὴ ἔφεσις, ἄλλως τε καὶ τοῦ ἀρίστου, μετὰ ψυχῆς, εἰ μή τις λέγοι καθ' ὁμοιότητα καὶ διαφορὰν („falls nämlich der Ausdruck ἔφεσις nicht nach blosser Aehnlichkeit und uneigentlich gebraucht wird“), ἔμψυχ' ἂν εἴη τὰ κινούμενα.

Auch darnach endlich könnte man fragen, ob das Verlangen und die Bewegung zum Wesen des Himmels gehört, oder etwas Accidentelles an ihm ist ¹). Wollen wir ferner die Forderung, dass aus den Principien alles Wirkliche, und nicht blos einiges, abgeleitet werden sollte ²), hier nur berühren, so fehlt es doch auch in Betreff der Principien selbst nicht an mancherlei weiteren Fragen. Sind nur ungeformte und materielle anzunehmen, oder geformte, oder beides? und wenn die erste dieser Annahmen offenbar unzulässig ist, so hat es doch auch seine Schwierigkeit, Allem bis auf's Kleinste seinen Zweck anzuweisen; es wäre also zu bestimmen, wie weit die Ordnung in der Welt geht, und warum sie an gewissen Punkten eine Schranke hat ³). Wie verhält es sich sodann mit der Ruhe? ist sie ebenso, wie die Bewegung, als etwas Reales aus den Principien herzuleiten, oder ist das Positive nur die Energie, und im Sinnlichen die Bewegung, die Ruhe nur Aufhören der Bewegung? ⁴) Wie ist das Verhältniss von Form und Stoff zu bestimmen? ist der Stoff das Nichtseiende, welches aber doch der Möglichkeit nach ist, oder ein Seiendes, welchem aber die Formbestimmung noch fehlt? ⁵) Warum ist die ganze Welt in Gegensätze getheilt, so dass nichts ohne sein Gegentheil ist, und des Schlechteren weit mehr ist, als des Besseren? ⁶) Und da wegen dieser Verschiedenartigkeit der Dinge auch das Wissen verschiedener Art ist, so fragt es sich, wie wir bei jeder Untersuchung verfahren, wie wir den Begriff und die Arten des Wissens bestimmen sollen ⁷). Von Allem Ursachen an-

---

1) S. 311 ff. S. 312 fasse ich um der Kürze willen Z. 3 ff. und 21 ff. zusammen. 311, 21 sollte man hinter μεταβολὰς ein γίνεσθαι erwarten.

2) S. 312 f., wo aber Z. 10 zu interpungiren ist: ἀπὸ δ' οὖν ταύτης ἢ τούτων τῶν ἀρχῶν ἀξιώσειεν ἄν τις, τάχα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων ἄρ', ἄν τις τιθῆται, τὰ ἐφεξῆς εὐθὺς ἀποδιδόναι καὶ μὴ μέχρι του προελθόντα παύεσθαι, wie diess im Folgenden den Platonikern vorgerückt wird.

3) S. 313 f. — 314, 14 lese man statt αὐτὸ „αὖ τό."

4) Diess, wie es scheint, der Sinn von 315, 1—7, das Nächstfolgende weiss ich aber, so wie unser Text lautet, so wenig, als Brandis S. 332, zu erklären.

5) S. 315 f. 315, 23 lese ich: δυνάμει δ' ὄν. 316, 2 scheint in den Worten: ἡ οὐσία γε αὐτῶν ein Fehler zu liegen.

6) S. 316.

7) S. 316 unt. — 318 m. Genauer kann ich hier auf das Einzelne nicht eingehen; m. s. darüber Brandis III, 334 f.

zugeben, geht nicht, da wir weder im Sinnlichen noch im Uebersinnlichen in's Unendliche fortgehen können, ohne die Möglichkeit des Wissens aufzuheben; sondern eine Strecke weit vermögen wir es im Fortschritt vom Sinnlichen zum Unsinnlichen; wenn wir dagegen zu den letzten Gründen gelangen, können wir es nicht mehr, sei es weil sie keine Ursache mehr haben, sei es weil unser Auge zu schwach ist, um in das hellste Licht zu blicken [1]. Will man aber auch annehmen, dass der Geist dieselben durch unmittelbare Berührung und desshalb ohne Irrthum erkenne [2], so ist es doch nicht leicht zu sagen, so nöthig diess auch wäre, von was diese Bestimmung gilt, was Gegenstand dieses unmittelbaren Wissens ist [3]. Zugegeben ferner, dass die Welt und das Himmelsgebäude ewig sei [4] (dass somit ihre Entstehungsgründe nicht aufgezeigt werden können), so bleibt doch immer noch die Aufgabe, die bewegenden Ursachen und den Zweck der Welteinrichtung anzugeben, und das Einzelne, bis zu den Thieren und Pflanzen herab, zu erklären. Der ersteren Forderung kann die Astronomie als solche nicht genügen; da vielmehr die Bewegung dem Himmel ebenso wesentlich ist, als den lebenden Wesen das Leben, so müsste sie tiefer aus seinem Wesen und seinen letzten Gründen abgeleitet werden [5]. Was die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung betrifft, so ist, abgesehen von andern Bedenken [6], gar nicht immer klar, ob etwas für einen bestimmten Zweck oder nur in Folge eines zufälligen Zusammentreffens oder einer Naturnothwendigkeit da ist [1]; und auch wenn man jene Zweckmässigkeit annimmt, kann man sie doch nicht in Allem gleichsehr nachweisen, sondern man muss zugeben, dass dessen, was ihr widerstrebt, viel, ja weit mehr ist, als dessen, was sie rein darstellt, des Schlechten mehr als des Guten [2].

---

[1] Das Letztere eine Abweichung von der aristotelischen Lehre (über die S. 138, 2. 170 ff. zu vgl.) in derselben Richtung, wie der Satz Metaph. II (α), 1. 993, b, 9: ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

[2] Die aristotelische Annahme s. o. 135, 4. 443.

[3] So fasse ich die Worte S. 319: χαλεπὴ δὲ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἡ σύνεσις καὶ πίστις .... ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὅρον. Brandis S. 336 erklärt: „wo man der Forschung die Grenze setzen solle", was mir der Text nicht zu erlauben scheint. Das Uebrige a. a. O. S. 318 f.

[4] S. 319, 11 wird nämlich zu lesen sein: πέφυκεν. ὅσοι δὲ τὸν οὐρανὸν ἀΐδιον ὑπολαμβάνουσιν ἔτι δὲ u. s. w. Ebd. Z. 18 hat schon Spengel (s. Brandis S. 337) das sinnlose ἡμέρων in ἢ μερῶν verändert.

[5] Diess scheint wenigstens der Sinn von S. 319, 18 ff.

[6] Diese sind 320, 9 f. angedeutet. Usener Anal. Theophr. 48 schlägt hier vor: ἄλλως θ' ὁ ἀφορισμὸς οὐ ῥᾴδιος .... καὶ δὴ τῷ ἔνια μὴ δοκεῖν u. s. w. Vielleicht ist zu lesen: ἄλλως θ' ὁ ἀφορισμὸς οὐ ῥᾴδιος .... πόθεν τ' (Vulg. δ') ἄρξασθαι χρὴ (Vulg. χρῆν) καὶ εἰς ποῖα τελευτᾷν. καὶ δὴ ἔνια (scil. ἀπορίαν παρέχει oder Aehnliches) τῷ μὴ δοκεῖν u. s. w. Sonst könnte man auch, gleichfalls

Es ist nicht möglich, aus einem so abgerissenen Bruchstück etwas Genaueres über Theophrast's Ansicht von den letzten Gründen auszumitteln. Nur das sehen wir daraus, dass er für die Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre nicht blind war, welche er namentlich an ihren Bestimmungen über das Verhältniss der bewegenden Ursache zum Bewegten und ihrer teleologischen Naturerklärung hervorhebt. Nichtsdestoweniger müssen wir annehmen, er habe auch in der Metaphysik in allen wesentlichen Punkten an ihr festgehalten, wie er diess denn bei einigen [3] ausdrücklich ausspricht,

---

ἄλλως lesend, das vorhergehende μάτην als erläuternde Glosse auswerfen: ὑπὲρ δὲ τοῦ πάνθ' ἕνεκά του καὶ μηθὲν ἄλλως, ὁ ἀφορισμὸς οὐ ῥᾴδιος u. s. w. Ἀφορισμὸς ist hier = ὁρισμὸς, wie es auch in der theophrastischen Stelle bei Simpl. Phys. 94, a, m. steht.

[1] Beispiele giebt Theophr. 320, 15 ff., wo ich aber 321, 12 die Worte καὶ ταῦτ' u. s. w. nicht zurechtzubringen vermag.

[2] S. 320, 9 — 323, 15. — 321, 16 lese ich: εἰ δὲ μὴ τοῦθ' [oder ταῦθ'] ἕνεκά του καὶ εἰς τὸ ἄριστον, ληπτέον u. s. w. Ebd. Z. 19: καὶ ἁπλῶς λεγόμενα (Brand. λέγομεν ἃ) καὶ καθ' ἕκαστον. Dem καθ' ἕκαστον entspricht dann im Folgenden ἐπὶ τῶν ζῴων. 322, 7 ist vielleicht zu lesen: ἀχαριαῖον τὸ βέλτιον καὶ τὸ εἶναι, Z. 8: πολὺ δὲ πλῆθος (ohne ἢ oder εἶναι) τὸ κακόν. Im Folgenden mag der Text zunächst gelautet haben: οὐκ ἐν ἀοριστίᾳ δὲ μόνον καὶ οἷον ὕλης εἴδει, καθάπερ τὰ τῆς φύσεως (in der Menschenwelt — denn auf diese müsste es sich beziehen — findet sich nicht nur, wie in der Natur, Unbestimmtheit und Materialität, sondern auch Böses). Dann aber scheint eine Lücke zu kommen; von den fehlenden Worten ist nur das ἀμαθεστάτου erhalten. Ebenso fehlt im Folgenden zu dem Vordersatz εἰ γὰρ — ἑκατέρωθεν (über den Abth. 1, 655, 3 zu vgl.) der Nachsatz: so gilt diess (die Seltenheit des Guten) von der Menschenwelt noch weit mehr. Von dem Nächstfolgenden sodann ist in den Worten τὰ μὲν οὖν — ὄντα nur ein abgerissenes Fragment erhalten. Das Weitere bis zum Schluss ist wohl ganz oder fast ganz vollständig, dann aber bricht die Erörterung unvollendet ab, ohne dass wir vermuthen könnten, in welcher Weise sie weitergeführt wurde.

[3] Ausser den sogleich zu erörternden theologischen Bestimmungen gehört hieher die Unterscheidung von Form und Stoff (Metaph. 315, 21. Themist. De an. 91, a, m) und was damit zusammenhängt, und die aristotelische Teleo-

und wie es sich im Allgemeinen daraus ergiebt, dass uns von keiner Seite Abweichungen von derselben mitgetheilt werden. Auch das Wenige, was uns über Theophrast's theologische Annahmen überliefert ist, stimmt durchaus mit den aristotelischen Sätzen überein. Zwar wird ihm vorgeworfen, er habe bald den Geist, bald den Himmel und die Gestirne für die Gottheit erklärt [1]; aber der gleiche Vorwurf wird auch Aristoteles gemacht [2], dessen Ansicht wir doch schlecht kennen müssten, wenn wir ihn nicht ohne Mühe auf die Thatsache zurückführen würden, dass er als die Gottheit im höchsten Sinn zwar nur den unendlichen Geist, als ewige und göttliche Wesen aber auch die Beweger der Gestirnsphären, und namentlich der obersten Himmelssphäre, gelten liess. Auch Theophrast lehrt nichts Anderes. Die Gottheit schlechthin ist auch ihm nur der

---

logie. Die letztere spricht Theophr. mit aristotelischen Worten aus, Caus. pl. I, 1, 1 (vgl. II, 1, 1): ἡ γὰρ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην ἥκιστα δὲ ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κυριωτάτοις. Ebd. I, 16, 11 (wo übrigens statt ἡ δ' „ᾗ δ'“ zu lesen ist): ἀεὶ πρὸς τὸ βελτιστον ὁρμᾷ [ἡ φύσις]. Vgl. IV, 4, 2. 1, 2. Theils eine Nachahmung (Caus. II, 18, 2), theils eine Unterstützung und Vollendung (ebd. II, 16, 5. I, 16, 10 f. V, 1, 1) der natürlichen Zweckthätigkeit ist die Kunst; sie unterscheidet sich aber (Caus. I, 16, 10 vgl. oben S. 287, 1) von der Natur dadurch, dass diese von innen heraus und daher zwanglos (ἐκ τῶν αὐτομάτων), diese von aussen her und durch Zwang, und daher nur stückweise (Caus. I, 12, 4) wirkt; und darauf beruht es, dass die Kunst manches Naturwidrige hervorbringt (a. a. O. I, 16, 11. V, 1, 1 f.). Auch dieses ist freilich nicht zwecklos, aber es dient nicht dem ursprünglichen Naturzweck, sondern gewissen Zwecken der Menschen (vgl. V, 1, 1); dieses beides fällt aber nicht zusammen, und kann sich sogar widerstreiten (Caus. I, 16, 1. 21, 1 f. IV, 4, 1 — Th. unterscheidet hier, in Beziehung auf die Früchte und ihre Reife, τὴν τελειότητα τήν τε πρὸς ἡμᾶς καὶ τὴν πρὸς γένεσιν. ἡ μὲν γὰρ πρὸς τροφὴν ἡ δὲ πρὸς δύναμιν τοῦ γεννᾷν). Doch kann auch das Naturwidrige durch Gewohnheit zur andern Natur werden (Caus. II, 5, 5. III, 8, 4. IV, 11, 5. 7), und andererseits sind manche Gewächse und Thiere, wie Theophr. glaubt, von der Natur selbst auf die menschliche Pflege angewiesen, durch welche sie erst zur Vollendung kommen können, und eben hierauf beruht der Unterschied des Zahmen und Wilden (Caus. I, 16, 13), von dem wir auch später finden werden, dass er ihn nicht blos für einen künstlichen, sondern für einen natürlichen hält.

[1] Der Epikureer bei Cic. N. D. I, 13, 35: *nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim menti divinae tribuit principatum, modo coelo, tum autem signis sideribusque coelestibus.* Klemens Protrept. c. 5. 44, B: Θεόφρ. .... πῇ μὲν οὐρανὸν πῇ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ.

[2] Cic. a. a. O. §. 33 vgl. Krische Forsch. 276 ff. und oben S. 58 f.

Nus [1], die einheitliche Ursache, welche Alles zusammenhält, und unbewegt Alles bewegt, weil Alles nach ihr verlangt [2]. Für die Annahme einer solchen obersten Ursache hatte sich Theophrast, wie es scheint, mit Aristoteles [3] auf die Allgemeinheit des Götterglaubens berufen [4], ihre auf Alles sich erstreckende Wirkung als die Vorsehung bezeichnet [5], ohne jedoch diese göttliche Wirkung von dem Naturlauf zu unterscheiden [6], und von dem Menschen verlangt, dass er ihre rastlose Denkthätigkeit seinerseits nachahme [7]. Zugleich schreibt er aber auch, nach aristotelischem Vorgang [1], dem Himmel eine Seele zu [2], deren höhere Natur sich in seiner geordneten Bewegung offenbart [3]; und da er ebenso mit den aristotelischen Bestimmungen über den Aether als Stoff des Himmelsgebäudes [4] und über die Ewigkeit der Welt [5] einverstanden ist, so konnte er nicht blos den obersten Himmel, von dem diess ausdrücklich berichtet wird [6], sondern auch die andern himmlischen Sphären recht wohl als göttliche und selige Wesen bezeichnen [7]. Zwischen ihm und Aristoteles findet sich in dieser Beziehung kein Lehrunterschied.

---

[1] Metaph. 315, 13: ἔστι δὲ [τὸ κινοῦν ἕτερον καὶ ὃ κινεῖ] ἄν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν.

[2] Ebd. 308, 11. 309, 15 — 310, 10, (s. o. 655) wo u. A.: θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστι καὶ διαμένει .... ἐπεὶ δ' ἀκίνητος καθ' αὑτὴν, φανερὸν ὡς οὐκ ἂν εἴη τῷ κινεῖσθαι τοῖς τῆς φύσεως αἰτία, ἀλλὰ λοιπὸν ἄλλῃ τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ προτέρᾳ. τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις, ἀφ' ἧς ἡ κυκλικὴ [sc. κίνησις] ἡ συνεχὴς καὶ ἄπαυστος.

[3] Ueber welchen S. 272 zu vgl.

[4] Simpl. in Epict. Enchir. 38. IV, 357 Schweigh.: πάντες γὰρ ἄνθρωποι .... νομίζουσι εἶναι θεὸν πλὴν 'Ακροθοϊτῶν, οὓς ἱστορεῖ Θεόφραστος (nach irgend einer sonst unbekannten Sage) ἀθέους γενομένους ὑπὸ τῆς γῆς ἀθρόως καταποθῆναι.

[5] Minuc. Fel. Octav. 19, 11: *Theophrastus et Zenon* u. s. w. ... *ad unitatem providentiae omnes revolvuntur.* Vgl. Prokl. in Tim. 138, e: ἢ γὰρ μόνος ἢ μάλιστα Πλάτων τῇ ἀπὸ τοῦ προνοοῦντος αἰτίᾳ κατεχρήσατο, φησὶν ὁ Θεόφρ.

[6] Hierauf weist Alex. Aphr. am Schluss seiner Schrift De anima: φανερώτατα δὲ Θεόφραστος δείκνυσι ταὐτὸν ὂν τὸ καθ' εἱμαρμένην τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῷ Καλλισθένει, denn die εἱμαρμένη bezeichnet den Weltlauf als göttliche Ordnung, welche demnach Th., seiner ganzen Denkweise entsprechend, der Naturordnung, und ebenso beim Einzelnen die göttliche Bestimmung über seine Lebensschicksale seiner Naturanlage gleichsetzte. Vgl. Stob. Ekl. I, 206: φέρεται δέ πως εἰς τὸ εἱμαρμένην εἶναι τὴν ἑκάστου φύσιν· ἐν ᾗ τόπον τεττάρων αἰτιῶν ποικίλων, προαιρέσεως, (φύσεως add. Heeren u. A.) τύχης καὶ ἀνάγκης. Was die letzteren betrifft, so wird τύχη den Zufall, ἀνάγκη den Zwang (sei es durch andere Menschen oder Naturnothwendigkeit), im Unterschied von der φύσις, der zweckthätig wirkenden Naturkraft, bezeichnen. — Aus der Art wie Theophrast's Aeusserungen über die Vorsehung bei Olympiodor in Phaed. ed. Finckh S. 169, 7 berührt werden, kann man nichts schliessen.

[7] Julian Orat. VI, 185, a Spanh.: ἀλλὰ καὶ Πυθαγόρας οἵ τε ἀπ' ἐκείνου μέχρι Θεοφράστου τὸ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι θεῷ φασι. Das Letztere sagt in dieser Form zunächst Plato (s. 1. Abth. 556, 1); inwiefern es auch Theophrast sagte, erhellt aus dem Zusatz: καὶ γὰρ καὶ ὁ 'Αριστοτέλης· „ὃ γὰρ ἡμεῖς ποτὲ, τοῦτο ὁ θεὸς ἀεί" (s. o. 277, 2). Vgl. Cic. Fin. V, 4, 11. Ueber die Seligkeit Gottes hatte Theophrast nach Diog. V, 49 eine Abhandlung gegen die Akademiker geschrieben.

Im Ganzen war aber Theophrast's wissenschaftliche Thätigkeit weit mehr der naturwissenschaftlichen als der metaphysischen Forschung gewidmet, und seine Begabung für jene auch ohne Zweifel viel grösser, als für diese. Dass er auch hier durchaus auf aristotelischem Grund fortbaute, steht ausser Frage; doch sehen wir ihn bemüht, die Ergebnisse seines Lehrers nicht allein durch weitere Beobachtung zu ergänzen, sondern auch durch wiederholte Untersuchung der naturwissenschaftlichen Begriffe zu berichtigen. So hatte er gleich den Grundbegriff der aristotelischen Naturlehre, den Begriff der **Bewegung**[1], in einer eigenen Schrift[2] erörtert, und er hatte dabei einige Abweichungen von Aristoteles nöthig gefunden. Er behauptete nämlich, die Bewegung, welche er im Uebrigen mit Aristoteles als Entelechie des Potentiellen[3] definirte, komme in allen Kategorieen vor; es gebe nicht blos, wie jener gewollt hatte [1], eine Veränderung der Substanz, der Grösse, der Beschaffenheit und des Orts, sondern auch eine Veränderung der Relation, der Lage u. s. w. [2]. Wenn sodann Aristoteles behauptet hatte, jede Veränderung erfolge allmählig, und desshalb müsse alles, was sich verändert, theilbar sein [3], so hielt Dem Theophrast die von ihm selbst anderwärts [4] eingeräumte Möglichkeit der gleichzeitigen Veränderung aller Theile einer Masse entgegen [5]. Wenn derselbe endlich, im Zusammenhang damit, angenommen hatte, dass es zwar bei jeder Veränderung einen ersten Moment gebe, in dem sie sich vollzogen habe, aber keinen, in dem sie sich zu vollziehen anfange [6], so fand Theophrast diess mit Recht unbegreiflich [7]. Eingreifende Bedenken erhob er ferner gegen die aristotelischen Bestimmungen über den Raum [8]. Wenn der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen wäre, bemerkte er, so wäre der letztere in einer Fläche; mit dem umschliessenden Körper würde auch der Raum sich bewegen, was doch undenkbar sei; es würde nicht jeder Körper im Raume sein, da die äusserste Sphäre es nicht wäre; was im Raume ist, würde, ohne doch selbst eine Veränderung zu erleiden, im Raum zu sein aufhören, wenn sich der umschliessende Körper mit ihm zu Einem Ganzen verbände, oder wenn er andererseits ganz weggenommen würde[1]. Er selbst war geneigt, den Begriff des Raums auf die Ordnung und Lage der Körper gegen einander zurückzuführen[2]. Von geringerer Wichtigkeit sind einige andere Sätze, welche aus dem allgemeinen Theile der theophrastischen Physik erwähnt werden[3]. In der Lehre von den Elementen[4], welcher die uns erhaltene Abhandlung über das Feuer angehört, hielt Theophrast zwar die aristotelische Grundlage[5] fest, aber doch fand er auch hier Schwierigkeiten. Während

---

[1] S. o. 349, 1.

[2] Prokl. in Tim. 177, a: Theophr. findet es unnöthig, die Seele als Ursache der Bewegung aus höheren Principien abzuleiten (wie Plato). ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον· εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, φησὶ, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγὴν, ἔμψυχόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς, ὡς ἐν τῷ περὶ Οὐρανοῦ γέγραφεν. (Letzteres auch S. 281, b. Plat. Theol. I, 12. S. 35 Hamb.)

[3] Ueber diese s. m. Metaph. 323, 5. Auf die Schönheit des Himmels bezieht sich Cic. Tusc. I, 19, 45: *haec enim pulchritudo etiam in terris patriam illam et avitam (ut ait Theophrastus) philosophiam … excitavit.* Mit der πάτριος καὶ παλαιὰ φιλοσοφία muss entweder die Astronomie, oder der Glaube an die Göttlichkeit der Gestirne (s. o. 272, 5. 273, 1. 359, 4) gemeint sein.

[4] Nach Taurus (bei dem Scholiasten zum Timäus, S. 437 der Bekker'schen Scholien) widersprach Theophrast der aristotelischen Lehre vom Aether zulieb Plato's Behauptung (Tim. 31, B), dass alles Sichtbare und Feste aus Feuer und Erde bestehen müsse.

[5] Dass er diese vertheidigt hatte, sehen wir aus einer Bemerkung über die vier Grundirrthümer ihrer Gegner b. Philo incorrupt. mundi 959, c Hösch. (510 M.) vgl. oben 657, 4.

[6] S. Anm. 2 und dazu was S. 332. 356 aus Aristoteles angeführt ist.

[7] Da Th., nach dem S. 354, 2 Angeführten, der Sphärentheorie des Aristoteles folgte, muss er auch mit ihm jeder Sphäre einen ewigen Beweger vorgesetzt haben, wie diess ja nach den peripatetischen Grundsätzen über das Bewegende und Bewegte gar nicht zu umgehen war.

---

[1] Dass es die Physik nur mit Bewegtem zu thun habe (s. o. S. 286. 124, 5), sagt auch Theophrast; s. S. 647, 3.

[2] Den drei Büchern π. Κινήσεως. M. s. über dieselben und über die acht Bücher der Physik (wenn es deren wirklich so viele waren) Philippson Ὕλη ἀνθρ. S. 84. Usener Anal. Theophr. 5. 8. Brandis III, 281. Letzterer bemerkt richtig, wie schon Rose Arist. libr. ord. 87, dass das 11te Buch π. Κινήσεως und das 14te der Physik bei Simpl. Phys. 23, a, und Kateg. 110, β (Schol. 331, a, 10. 92, b, 23) aus blossen Schreibfehlern (τῷ ιά und τῷ ιδ′ aus ΤΩΙ Α) entstanden sind. Aus dem ἑνδεκάτῳ der erstern Stelle wurde dann im aldinischen Text δεκάτῳ.

[3] ἐνέργεια τοῦ δυνάμει κινητοῦ ᾗ κινητὸν κατὰ γένος ἕκαστον τῶν κατηγοριῶν — ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον ἐντελέχεια — ἐνέργειά τις ἀτελὴς τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον καθ' ἕκαστον γένος τῶν κατηγοριῶν (Theophr. bei Simpl. Phys. 94, a, m. 201, b, u. Kateg. a. a. O.). ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις (Ders. bei Themist. De an. 91, a, m.). Dass diess mit den aristotelischen Bestimmungen durchaus übereinkommt, wird aus dem S. 264, 2. 266, 3 Angeführten erhellen. Auch bei Simpl. Kateg. 77, s. Phys. 202, a, o. weiss ich die Abweichung von Aristoteles, welche Ritter (III, 413 f.) hier sieht, nicht zu finden. Die erste Stelle (Schol. in Ar. 78, a, 1) lautet: τούτῳ μὲν γὰρ (Theophrast) δοκεῖ μὴ χωρίζεσθαι τὴν κίνησιν τῆς ἐνεργείας, εἶναι δὲ τὴν μὲν κίνησιν καὶ ἐνέργειαν ὡς ἂν ἐν αὐτῇ περιεχομένην, οὐκέτι μέντοι καὶ τὴν ἐνέργειαν κίνησιν· τὴν γὰρ ἑκάστου οὐσίαν καὶ τὸ οἰκεῖον εἶδος ἐνέργειαν εἶναι ἑκάστου μὴ οὖσαν ταύτην κίνησιν. Das heisst doch: jede Energie sei eine Bewegung, aber nicht jede Bewegung eine Energie, Energie sei der weitere, Bewegung der engere Begriff, also so ziemlich das Gegentheil dessen, was Ritter angiebt: er habe weder den Begriff der Energie unter den der Bewegung gefasst wissen wollen, „noch den Begriff der Bewegung unter den Begriff der Energie". Phys. 202, a, o. sagt Simpl.: ὁ Θεόφραστος ζητεῖν δεῖν φησι περὶ τῶν κινήσεων εἰ αἱ μὲν κινήσεις εἰσὶν, αἱ δὲ ὥσπερ ἐνέργειαί τινες, was er aber nur als Beweis dafür anführt, dass Th. κίνησις nicht blos von der räumlichen Bewegung, sondern von jeder Veränderung gebrauche. So mag er namentlich die Bewegung der Seele (s. u.) in diesem allgemeineren Sinn verstanden haben. Auch Aristoteles setzt aber κίνησις häufig gleichbedeutend mit μεταβολὴ, und auch er nennt die Bewegung ebensowohl Energie als Entelechie, während andererseits Theophrast so gut, wie Aristoteles, sagt, dass sie nur eine unvollendete Energie sei. Bei Priscian (in dessen Metaphrase des 5ten Buchs seiner Physik S. 287, bei Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 248) sagt er ausdrücklich: ταῦτα δὲ [ἐνέργεια und κίνησις] διαφέρει· χρῆσθαι δὲ ἀναγκαῖον ἐνίοτε τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν.

---

[1] S. S. 290, 1.

[2] Theophr. bei Simpl. Phys. 94, a, m. 201, b, u. Kateg. a. a. O. In der ersten von diesen Stellen ist übrigens die Bemerkung über die Bewegung der Relation unklar, und in den Worten: ἡ γὰρ ἐνέργεια κίνησίς τε καὶ καθ' αὑτὸ wahrscheinlich der Text nicht in Ordnung. Vielleicht ist zu lesen: ἡ γὰρ ἐνεργείᾳ κίνησις τοῦ καθ' αὑτό. Aber ganz klar wird die Stelle auch so nicht.

[3] Phys. VI, 4, Anf. (s. o. 304, 6) vgl. c. 10.

[4] Phys. I, 3. 186, a, 13 und in den Erörterungen über das Licht, s. o. 386, 3.

[5] Themist. Phys. 54, b, o. 55, b, o. Schol. 409, b, 5 vgl. Simpl. Phys. 233, a, m. Was dagegen Simpl. Phys. 23, a, u. aus Theophrast anführt, wird nicht gegen Aristoteles, sondern in Uebereinstimmung mit demselben gegen Melissus eingewendet.

[6] S. o. 304, 7.

[7] Simpl. Phys. 230, a, m. Themist. Phys. 55, a, m (Schol. 410, b, 44. 411, a, 6) vgl. Eudemus bei Simpl. 231, b, o.

[8] In Betreff der Zeit dagegen stimmte er ganz mit Arist. überein; Simpl. Phys. 187, a, m. vgl. denselb. Kateg. Schol. in Ar. 79, b, 25. Dabei scheint er, sowie Eudemus, (nach Simpl. Phys. 165, a, u. b, m) die platonischen Annahmen über die Zeit bestritten zu haben.

---

[1] Simpl. Phys. 141, a, m: Theophrast wendet in der Physik gegen die aristotelische Definition des Raumes ein, ὅτι τὸ σῶμα ἔσται ἐν ἐπιφανείᾳ, ὅτι κινούμενος ἔσται ὁ τόπος (dass er aber unbewegt sei, betrachteten Theophrast und Eudemus, nach Simpl. Phys. 131, b, u. 136, a, o. 141, b, u. 143, a, o., als Axiom, wie diess auch Aristoteles vorausgesetzt hatte, s. o. S. 298. Phys. IV, 4. 212, a, 18 ff.), ὅτι οὐ πᾶν σῶμα ἐν τόπῳ (οὐδὲ γὰρ ἡ ἀπλανής), ὅτι, ἐὰν συναχθῶσιν αἱ σφαῖραι, καὶ ὅλος ὁ οὐρανὸς οὐκ ἔσται ἐν τόπῳ (vgl. Arist. Phys. IV, 4. 211, a, 29), ὅτι τὰ ἐν τόπῳ ὄντα, μηδὲν αὐτὰ μετακινηθέντα, ἐὰν ἀφαιρεθῇ τὰ περιέχοντα αὐτὰ, οὐκέτι ἔσται ἐν τόπῳ.

[2] Simpl. a. a. O. 149, b, m: Theophr. sagt, wenn auch nur zweifelnd (ὡς ἐν ἀπορίᾳ προάγων τὸν λόγον): „μήποτε οὐκ ἔστι καθ' αὑτὸν οὐσία τις ὁ τόπος, ἀλλὰ τῇ τάξει καὶ θέσει τῶν σωμάτων λέγεται κατὰ τὰς φύσεις καὶ δυνάμεις, ὁμοίως δ' ἐπὶ ζῴων καὶ φυτῶν καὶ ὅλως τῶν ἀνομοιομερῶν, εἴτε ἐμψύχων εἴτε ἀψύχων, ἔμμορφον δὲ τὴν φύσιν ἐχόντων· καὶ γὰρ τούτων τάξις τις καὶ θέσις τῶν μερῶν ἐστι πρὸς τὴν ὅλην οὐσίαν· διὸ καὶ ἕκαστον ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ λέγεται τῷ ἔχειν τὴν οἰκείαν τάξιν, ἐπεὶ καὶ τῶν τοῦ σώματος μερῶν ἕκαστον ἐπιποθήσειεν ἂν καὶ ἀπαιτήσειε τὴν ἑαυτοῦ χώραν καὶ θέσιν."

[3] Am Anfang seiner Schrift hatte er den Anfang der aristotelischen mit der Bemerkung erläutert, alle Naturwesen haben ihre Principien, da alle natürlichen Körper zusammengesetzt seien (Simpl. Phys. 2, b, u. 5, b, m. Schol. in Ar. 324, a, 22. 325, b, 15. Philop. Phys. A, 2, m.); im dritten Buch, welches auch π. Οὐρανοῦ überschrieben war, unterschied er dreierlei Werden: durch Gleichartiges, durch Entgegengesetztes, und durch solches, welches dem Werdenden weder gleichartig noch entgegengesetzt, sondern nur überhaupt ein ihm vorangehendes Wirkliches ist (Simpl. a. a. O. 287, a, u.).

[4] Theophrast hatte diese nach Alex. bei Simpl. De coelo, Anf., Schol. 468, a, 11 in der Schrift π. Οὐρανοῦ besprochen, welche aber (ebd. 485, b, 33 und vor. Anm.) vom 3ten Buch der Physik nicht verschieden ist.

[5] Die Construction der Elemente aus dem Warmen, Kalten u. s. w. (s. S. 334 ff. Auf diese Ableitung bezieht sich z. B. De igne 26: τὸ γὰρ πῦρ θερ-

alle andern Elemente bestimmte Stoffe sind, findet sich das Feuer (ob man nun das Licht dazu rechne oder nicht) nur an den brennenden und leuchtenden Stoffen vor; wie kann es aber dann als ein Elementarkörper betrachtet werden? Es geht diess nur, wenn man annimmt, in einer höheren Region [1] sei die Wärme rein und ungemischt, wogegen sie auf der Erde nur in Verbindung mit Anderem und immer im Werden begriffen vorkomme; wo wir dann aber wieder fragen müssen, ob das (irdische) Feuer aus jenem höheren, oder aus den brennenden Stoffen, in Folge einer bestimmten Bewegung und eines bestimmten Verhaltens derselben entsteht [2]. Wie verhält es sich ferner mit der Sonne? Besteht sie aus einer Art Feuer, so müsste dieses von dem sonstigen sehr verschieden sein; besteht sie nicht aus Feuer, so wäre zu erklären, wie sie Feuer entzünden kann. Jedenfalls aber würde dann nicht blos das Feuer, sondern auch die Wärme an einem Substrat haften. Wie lässt sich diess aber von der Wärme annehmen, die ein weit allgemeineres und ursprünglicheres Princip ist, als das Feuer? Es führt diess aber noch weiter. Sind Wärme und Kälte u. s. w. wirklich Principien und nicht blos Eigenschaften? und sind die sogenannten einfachen Körper nicht vielmehr ein Zusammengesetztes? denn auch das Feuchte kann nicht ohne Feuer sein, da es ja sonst gefriert, und die Erde nicht ohne alle Feuchtigkeit, da sie sonst zerfallen müsste [4]. Eine wirkliche Abweichung von der aristotelischen Lehre dürfen wir indessen Theophrast desshalb doch nicht zuschreiben [5]; sondern wie es überhaupt seine Art ist, ihre Schwierigkeiten zwar zu bemerken, aber sie desshalb doch nicht aufzugeben, so macht er es auch hier.

μὸν καὶ ξηρόν.) Ebenso die Lehre von der natürlichen Schwere und Leichtigkeit der Körper; vgl. De vent. 22. De sensu 88 f.

[1] ἐν αὐτῇ τῇ πρώτῃ σφαίρᾳ, womit aber nur die erste Elementarsphäre gemeint sein kann.

[2] De igne 3—5. Vgl. auch Olympiodor in Meteorol. I, 137 Id.

[3] A. a. O. 5—7, wo §. 6 bei den Worten: ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ καὶ τὸ πῦρ καὶ ὁ ἥλιος τὸ θερμόν zu suppliren ist: ἔχει.

[4] A. a. O. 8: φαίνεται γὰρ οὕτω λαμβάνουσι τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ὥσπερ πάθη τινῶν εἶναι, οὐκ ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις· ἅμα δὲ καὶ ἡ τῶν ἁπλῶν λεγομένων φύσις μικτή τε καὶ ἐνυπάρχουσα ἀλλήλοις u. s. w.

[5] Auch Aristoteles sagt ja, die Elemente kommen in der Wirklichkeit nicht getrennt vor; s. S. 337, 3.

Theophrast's weitere Erörterungen über das Feuer können wir hier um so weniger wiedergeben, da sie neben manchen richtigen Beobachtungen doch nicht selten auch irrigen Meinungen folgen, und für die Erklärung der Thatsachen keine wirkliche Kenntniss des Verbrennungsprocesses zu Grunde legen können 1). Ebensowenig können wir auf seine Untersuchungen über die Winde 2), welche er in letzter Beziehung mit Aristoteles aus der Bewegung der Sonne und der warmen Dünste ableitet 3), über die Entstehung des Regens 4), über die Wetterzeichen 5), über die Steine 6), über die Gerüche 7),

---

1) Daher denn zur Erklärung mancher wirklichen oder vermeintlichen Erscheinungen Annahmen, wie die, dass das kleinere Feuer von dem grösseren aufgezehrt, oder dass es von der Luft, vermöge ihrer Dichtigkeit, erdrückt und erstickt werde (De igne 10 f. 58. π. λειποψυχ. 1 f. S. 822), dass eine kalte Umgebung die Wärme im Innern durch Zurücktreibung (ἀντιπερίστασις) vermehre (ebd. 13. 15. 18. 74. π. ἱδρώτ. 23. S. 818. π. λειποψυχ. 6. S. 823. Caus. pl. I, 12, 3. VI, 18, 11 u. ö. vgl. die Register unter ἀντιπερίστασις, ἀντιπερίστασθαι. Plut. qu. nat. 13. S. 915) u. dgl.

2) Π. ἀνέμων S. 757—782 Schneid. §. 5 dieser Schrift wird auch die π. ὑδάτων (vgl. Diog. V, 45. Usener Anal. Theophr. 7) erwähnt.

3) A. a. O. §. 19 f. Alex. in Meteorol. 100, b, o. vgl. oben S. 365. 360. Ausführlicher hatte Th. in einer früheren Abhandlung darüber gesprochen; De vent. 1.

4) Hierüber s. m. Olympiodor zu Meteorol. I, 222 Id.

5) Π. σημείων ὑδάτων καὶ πνευμάτων καὶ χειμώνων καὶ εὐδιῶν. S. 782—800 Schn.

6) Π. λίθων (S. 686—705 Schn.), nach §. 59 unter dem Archon Praxibulus (Ol. 116, 2. 315 v. Chr.) geschrieben. Am Anfang dieser Abhandlung wird die Schrift von den Metallen genannt, über welche Usener S. 6 und oben S. 62, 1 g. E. zu vergleichen ist. Th. lässt a. a. O. die Steine aus Erde, die Metalle aus Wasser bestehen, und er schliesst sich hierin (s. o. 366, 2) an Aristoteles an, dem er überhaupt in der Behandlung dieses Gegenstands folgt (m. s. die Nachweisungen von Schneider in seinem Commentar IV, 535 ff. u. ö.); nur dass er weit tiefer, als Aristoteles in dem betreffenden Abschnitt der Meteorologie (III, 6), in's Einzelne eingeht.

7) Ueber Gerüche und Geschmäcke vgl. m. Caus. pl. VI, 1—5 (über die der Pflanzen den Rest des Buchs), über die Gerüche allein: Περὶ ὀσμῶν, S. 732—757 Schn. Theophrast handelt hier über die Arten der Gerüche, welche sich nicht so scharf sondern lassen, wie die der Geschmäcke, und sodann sehr eingehend über die einzelnen wohl- oder übelriechenden Substanzen, ihre Mischung u. s. w. Vgl. auch Plut. qu. conv. I, 6, 1, 4.

die Geschmäcke [1]), das Licht [2]), die Farben [3]), die Töne [4]) näher eingehen, und über seine Vorstellung vom Weltgebäude nur bemerken, dass sie von der aristotelischen nicht abwich [1]. Auch aus den zwei Pflanzenwerken können hier nur die Annahmen berichtet werden, welche die Anfänge eines botanischen Systems enthalten. Diese Schriften stellen allerdings Theophrast's Thätigkeit als Naturforscher ein glänzendes Zeugniss aus. Mit dem unverdrossensten Sammlerfleiss werden in denselben Beobachtungen aus allen der damaligen Erdkunde zugänglichen Gebieten zusammengestellt; nicht allein über die Gestalt und die Theile, sondern auch über die Entwicklung, den Anbau, die Benützung, die geographische Verbreitung einer grossen Anzahl von Pflanzen [2] wird mitgetheilt, was sich mit den unzureichenden Hülfsmitteln und Methoden jener Zeit finden liess [3]; und diese Mittheilungen sind im Allgemeinen so zuverlässig, und wo sie auf fremdem Zeugniss beruhen so vorsichtig, dass sie uns von der Beobachtungsgabe und dem kritischen Sinn ihres Urhebers die günstigste Meinung beibringen müssen. Weder das Alterthum noch das Mittelalter hat den theophrastischen Schrif-

---

[1]) Auch über diese hatte er eine eigene Schrift, nach Diog. V, 46 in fünf Büchern, geschrieben (vgl. Usener S. 8 und oben S. 63 u.); Caus. pl. VI, 1, 2. 4, 1 zählt er, mit sichtbarer Erinnerung an Arist. De sensu 4. 442, a, 19 (s. o. 368, 3 g. E.), sieben Hauptgeschmäcke. Ebd. c. 1, 1 eine mit Aristoteles (s. o. S. 369) übereinstimmende Definition des χυμός. Einer Annahme über den Salzgeschmack des Meerwassers (dass er von der Beschaffenheit des Meeresgrunds herrühre) erwähnt Olympiod. in Meteorol. I, 286 Id.

[2]) Theophrast hatte sich hierüber im 5ten Buch der Physik erklärt, von dem uns Bruchstücke in Priscian's Paraphrase (S. 273 ff. der Basler Ausgabe Theophrast's vom Jahre 1541) erhalten sind. Dieselben finden sich bei Philippson Ὕλη ἀνθρωπίνη S. 241 ff. Ueber das Licht und das Durchsichtige vgl. m. hier Fr. III. IV. Das διαφανὲς ist nach dieser mit Aristoteles (s. o. 368, 3) übereinstimmenden Darstellung kein Körper, sondern eine Eigenschaft oder ein Zustand gewisser Körper, und wenn das Licht die ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς genannt wird, so ist ἐνέργεια im weiteren Sinn, von einem πάθημα, einer gewissen Veränderung des Durchsichtigen, zu verstehen. Die Vorstellung, als ob das Licht ein stofflicher Ausfluss sei, wird abgewiesen.

[3]) Was sich hierüber aus den theophrastischen Schriften (zu denen aber die pseudoaristotelische von den Farben nicht gehört; vgl. S. 645, 2) abnehmen lässt, fast durchaus mit Aristoteles übereinstimmend, stellt Prantl Arist. über die Farben 181 ff. zusammen. Auch De Musica 3. 6 (Opp. ed. Schneider V, 190 f.) gehört hieher.

[4]) Theophrast hatte diese in der Schrift von der Musik besprochen. In dem Bruchstück dieser Schrift, welches Porphyr in Ptol. Harm. (Wallisii Opp. III, 241 ff.) erhalten, und Schneider in seine Ausgabe V, 188 ff. aufgenommen hat (ein Auszug daraus bei Brandis III, 367 f.), bestreitet er die Annahme, als ob der Unterschied der höheren und tieferen Töne ein blosser Zahlenunterschied sei. Man könne nicht behaupten, dass der höhere Ton aus mehr Theilen bestehe oder sich schneller bewege (πλείους ἀριθμοὺς κινεῖται §. 3, was nach §. 5, Schl. auf die grössere Schnelligkeit der Bewegung zu gehen scheint, vermöge der er in der gleichen Zeit eine grössere Anzahl gleich grosser Räume durchläuft), als der tiefere (jenes nahm Heraklides, dieses Plato und Aristoteles an; s. 1ste Abth. 686, 3. 499 med. und oben S. 369), denn theils müsste, wenn das Wesen des Tons in der Zahl bestände, überall, wo eine Zahl ist, auch ein Ton sein, wenn es dagegen nicht darin bestehe, können sich die Töne auch nicht blos durch die Zahl unterscheiden, theils zeige die Beobachtung, dass zum tieferen Ton eine ebenso starke Bewegung erforderlich sei, wie zum höheren, theils könnten beide nicht zusammenklingen, wenn sie sich mit ungleicher Geschwindigkeit bewegten, oder aus einer ungleichen Zahl von Bewegungen beständen. Wenn der höhere Ton auf grössere Entfernung gehört werde, komme diess nur daher, dass er sich mehr nur in vorwärtsgehender Richtung, der tiefe nach allen Seiten hin fortpflanze. Auch die Intervalle seien nicht der Grund für die Verschiedenheit der Töne, da

---

sie diese vielmehr nur durch Beseitigung der Zwischentöne wahrnehmbar machen. Es müsse vielmehr zwischen ihnen, wie zwischen den Farben, ein qualitativer Unterschied angenommen werden. Worin dieser aber bestehe, scheint Th. nicht näher bestimmt zu haben.

[1] Wir sehen diess aus der S. 354, 2 angeführten Angabe des Simplicius über die rückläufigen Sphären und der übereinstimmenden des Pseudoalex. in Metaph. 678, 13 Bon. (807, b, 9 Br.). Auf die aristotelische Annahme, dass die Elemente kugelförmig um die Erde gelagert seien, bezieht sich die Bemerkung π. τῶν Ἰχθύων u. s. w. 6. S. 827 Schn., die Luft sei dem Feuer näher, als das Wasser. Dass Theophrast die Milchstrasse, wie Macrob. Somn. Scip. I, 15 angiebt, für das Band der zwei Hemisphären hielt, aus denen die Himmelssphäre zusammengesetzt sei, glaube ich nicht; er mag sie mit einem solchen Band verglichen haben, aber die Vorstellung, als ob die Himmelssphäre wirklich aus zwei Theilen zusammengesetzt sei, ist mit der aristotelischen Lehre, nach welcher die Welt vermöge der Natur der Stoffe nur die Kugelgestalt haben kann (s. o. S. 341 f.), nicht vereinbar. Dass Th. in seiner allgemeinen Ansicht von der Welt Aristoteles folgt, wurde schon S. 661 bemerkt.

[2] Stackhouse zählt deren bei Theophrast 455 (s. Meyer Gesch. der Botanik I, 6).

[3] M. vgl. was Brandis III, 298 ff. über die Quellen und den Umfang der theophrastischen Pflanzenkunde aus den Schriften des Philosophen zusammengestellt hat.

ten ein botanisches Werk von gleicher Bedeutung zur Seite zu stellen. Aber die wissenschaftliche Erklärung der Thatsachen musste schon desshalb höchst ungenügend ausfallen, weil weder die botanische noch die allgemeine Naturkenntniss damals dafür ausreichte; und wenn uns Aristoteles in seinen zoologischen Werken für den gleichen Mangel theils im Ganzen durch die Grossartigkeit der leitenden Gesichtspunkte, theils im Einzelnen durch eine Menge sinnreicher Vermuthungen und überraschender Wahrnehmungen bis zu einem gewissen Grade entschädigt, so lässt sich Theophrast freilich seinem Lehrer weder in dieser noch in jener Beziehung gleichstellen.

Die Grundbestimmungen seiner Pflanzenlehre sind ihm durch Aristoteles gegeben. Die Pflanzen sind lebende Wesen [1]. Ihrer Seele erwähnt Theophrast nicht ausdrücklich; als den Sitz ihres Lebens betrachtet er ihre natürliche Wärme und Feuchtigkeit [2], wie er denn auch hierin hauptsächlich den Grund des Eigenthümlichen sucht, wodurch sie sich von einander unterscheiden [3]. Damit sie aber keimen und gedeihen, ist eine ihrer eigenen Natur entsprechende äussere Umgebung erforderlich [4]; ihr Fortkommen, ihre Vollkommenheit, ihre Verbesserung oder Entartung hängt daher in dieser Beziehung zunächst von der Wärme und Feuchtigkeit der Luft und des Bodens, von der Einwirkung der Sonne und der Bewässerung ab [1]; je symmetrischer das Verhältniss ist, in dem alle diese Faktoren zu einander und zu der Pflanze stehen, um so günstiger ist es ihrer Entwicklung [2]. Diese ist demnach einestheils durch die äusseren Einflüsse, anderntheils durch die eigene Natur der Pflanze oder des Samens bedingt; wobei, die letztere betreffend, wieder zwischen der wirkenden Kraft und der Empfänglichkeit für äussere Eindrücke [3] zu unterscheiden ist. Natürlich schliesst aber diese physikalische Erklärung bei Theophrast so wenig, als bei Aristoteles, die teleologische aus, für welche er theils die eigene Vollkommenheit der Pflanze, theils ihren Nutzen für den Menschen in's Auge fasst, ohne doch diese beiden Gesichtspunkte innerlich zu vermitteln oder durch das Ganze seiner Pflanzenlehre durchzuführen [4].

---

[1] Ζῶντα Caus. I, 4, 5. V, 5, 2. 18, 2; ἔμβια ebd. V, 4, 5; sie haben nicht ἔθη [ἤθη] und πράξεις, wie die Thiere, aber doch βίους Hist. I, 1, 1.

[2] Hist. I, 2, 4: ἅπαν γὰρ φυτὸν ἔχει τινὰ ὑγρότητα καὶ θερμότητα σύμφυτον ὥσπερ καὶ ζῷον, ὧν ὑπολειπόντων γίνεται γῆρας καὶ φθίσις, τελείως δὲ ὑπολιπόντων θάνατος καὶ αὔανσις. Vgl. 11, 3. Caus. I, 1, 3: was keimen soll, bedarf der ἔμβιος ὑγρότης und des σύμφυτον θερμὸν und einer gewissen Symmetrie beider. Hist. I, 11, 1: der Samen enthält das σύμφυτον ὑγρὸν καὶ θερμὸν, entweichen diese, so verliert er die Keimkraft. Weiter s. m. Caus. II, 6, 1 f. 8, 3. u. a. St.

[3] Vgl. Caus. I, 10, 5. Ebd. c. 21, 3: τὰς ἰδίας ἑκάστων φύσεις εἴτ' οὖν ὑγρότητι καὶ ξηρότητι καὶ πυκνότητι [Conjectur Wimmer's] καὶ μανότητι καὶ τοῖς τοιούτοις διαφερούσας εἴτε θερμότητι καὶ ψυχρότητι. Die letzteren aber, bemerkt er, seien schwer zu messen, und bemüht sich daher hier und c. 22 Merkmale zu finden, an denen sich die grössere Wärme oder Kälte einer Pflanze erkennen lasse, was ihm begreiflicherweise sehr unvollkommen gelingt.

[4] Caus. II, 3, 4: ἀεὶ γὰρ δεῖ λόγον τινὰ ἔχειν τὴν κρᾶσιν τῆς φύσεως πρὸς τὸ περιέχον. 7, 1: τὸ συγγενὲς τῆς φύσεως ἕκαστον ἄγει πρὸς τὸν οἰκεῖον [τόπον] .... οἷον ἡ θερμότης καὶ ἡ ψυχρότης καὶ ἡ ξηρότης καὶ ἡ ὑγρότης· ζητεῖ γὰρ τὰ πρόςφορα κατὰ τὴν κρᾶσιν. c. 9, 6: ἡ γὰρ ἐπιθυμία πᾶσι τοῦ συγγενοῦς. Dass die Wirksamkeit der Wärme u. s. f. auch durch den Gegensatz bedingt werde (Brandis III, 319), kann ich weder Caus. II, 9, 9 noch sonst wo bei Theophrast finden, wenn er auch bei anderem Anlass Hist. V, 9, 7 äussert, Leidendes und Wirkendes müssen verschiedenartig sein.

Aus dem weiteren Inhalt der beiden Pflanzenwerke treten als die Hauptpunkte die Erörterungen über die Theile der Pflanzen, über ihre Entstehung und Entwicklung, über ihre Eintheilung, hervor.

Bei dem ersten von diesen Punkten stösst Theophrast auf die Frage, ob das, was jedes Jahr neu wächst und wieder abfällt, wie Blätter, Blüthen, Früchte, auch als Theil der Pflanze zu betrachten sei, oder nicht. Ohne eine bestimmte Entscheidung zu geben, ist er doch mehr für das Letztere [5], und nennt demnach als wesentliche äussere Theile der Pflanze [6] die Wurzel, den Stamm (oder Stengel), den Zweig und das Reis [7]. Er zeigt, wie sich die Pflanzen durch das Vorkommen oder Fehlen, die Beschaffenheit und Grösse, die Lage dieser Theile unterscheiden 1); bemerkt übrigens selbst, dass es überhaupt nichts gebe, was sich bei allen Pflanzen ebenso ausnahmslos fände, wie Mund und Bauch bei den Thieren, dass man sich vielmehr, bei der unbestimmbaren Mannigfaltigkeit pflanzlicher Bildungen, nicht selten mit blosser Analogie begnügen müsse 2). Als innere Theile 3) nennt er Rinde, Holz, Mark, und als die Bestandtheile von diesen wieder Saft, Fasern, Adern, Fleisch 4). Von diesen bleibenden unterscheidet er endlich die jedes Jahr wechselnden Bestandtheile der Pflanzen, die aber freilich bei manchen die ganze Pflanze umfassen 5). Er legt aber hier, wie auch sonst nicht selten, zunächst die Betrachtung des Baums zu Grunde, welcher ihm ebenso für die vollkommene Pflanze zu gelten scheint, wie dem Aristoteles der Mensch für das vollkommene Thier und der Mann für den vollkommenen Menschen gilt.

---

[1] Vgl. Hist. I, 7, 1. Caus. I, 21, 2 ff. II, 13, 5. III, 4, 3. 22, 3. IV, 4, 9 f. 13 u. a. St. Bei der Erklärung der Erscheinungen selbst freilich kommt Th. nicht selten in Verlegenheit, und hilft sich durch Annahmen, wie die 666, 1 berührte, von der Zusammendrängung der inneren Wärme durch äussere Kälte.

[2] Caus. I, 10, 5. 6, 8. II, 9, 13. III, 4, 3 u. 5.

[3] Der δύναμις τοῦ ποιεῖν und τοῦ πάσχειν Caus. IV, 1, 3.

[4] S. o. 658, 3.

[5] Hist. I, 1, 1—4.

[6] τὰ ἔξω μόρια (a. a. O. 4), die ἀνομοιομερῆ (a. a. O. 12 vgl. oben 367, 7. 371, 5. 392, 1).

[7] ῥίζα, καυλὸς, ἀρτεμὼν, κλάδος .... ἔστι δὲ ῥίζα μὲν δι' οὗ τὴν τροφὴν ἐπάγεται, (hierauf nämlich, auf die δύναμις φυσικὴ, komme es an, nicht auf die Lage

Was die Entstehung der Pflanzen betrifft, so giebt es hiefür nach Theophrast nicht blos Einen, sondern drei Wege: sie entstehen aus Samen, aus Theilen einer anderen Pflanze und durch Urzeugung 6). Die naturgemässeste Entstehungsart ist die aus Samen. Sie kommt allen Pflanzen zu, die Samen tragen, wenn auch bei einzelnen derselben zugleich noch eine andere stattfindet; wie sich diess, nach Theophrast, nicht blos aus der Beobachtung, sondern noch entschiedener aus der Erwägung ergiebt, dass der Same solcher Pflanzen andernfalls keinen Zweck hätte, die Natur aber in ihren Erzeugnissen, und vollends in so wesentlichen, nicht zwecklos verfährt 7). Theophrast vergleicht die Samen, wie schon

---

im Boden H. I, 6, 9) καυλὸς δὲ εἰς ὃ φέρεται. καυλὸν δὲ λέγω τὸ ὑπὲρ γῆς πεφυκὸς ἐφ' ἓν .... ἀκρεμόνας δὲ τοὺς ἀπὸ τούτου σχιζομένους, οὓς ἔνιοι καλοῦσιν ὄζους. κλάδον δὲ τὸ βλάστημα τὸ ἐκ τούτων ἐφ' ἓν οἷον μάλιστα τὸ ἐπέτειον Hist. I, 1. 9. Etwas anders Aristoteles, s. o. 396, 6.

1) A. a. O. 6 ff.

2) A. a. O. 10 f.

3) τὰ ἐντὸς a. a. O. τὰ ἐξ ὧν ταῦτα, ὁμοιομερῆ, ebd. 2, 1.

4) Hist. I, 2, 1. 3. Ueber die Bedeutung von ἶς, φλὲψ, σὰρξ der Pflanzen Meyer Gesch. der Bot. I, 160 f.

5) Hist. I, 2, 1 f.

6) Er folgt hierin Aristoteles, s. o. S. 397.

7) Caus. I, 1, 1 f. 4, 1. Hist. II, 1, 1. 3.

Empedokles, mit den Eiern [1]; aber von der Befruchtung und dem Geschlechtsunterschied der Pflanzen hat er noch keinen richtigen Begriff. Er unterscheidet wohl häufig, hierin von Aristoteles abweichend [2], männliche und weibliche Pflanzen [3]; aber wenn man genauer zusieht, so zeigt sich, dass sich dieser Unterschied, für's Erste, immer auf ganze Pflanzen, nicht auf die Befruchtungsorgane der einzelnen Pflanzen bezieht, und somit nur bei dem kleinsten Theil des Pflanzenreichs Anwendung finden könnte, dass er zweitens von Theophrast nur auf die Bäume, und nicht einmal auf alle, angewandt wird, dass ihm aber drittens, auch bei diesen nicht die wirkliche Kenntniss des Befruchtungsprocesses, sondern nur ein populärer Sprachgebrauch nach unbestimmter Analogie zu Grunde liegt [4]. Unter die verschiedenen Arten der Fortpflanzung durch

---

[1] Caus. I, 7, 1 vgl. Bd. I, 536, 4. So auch Aristoteles, gen. an. I, 23. 731, a, 4.

[2] S. o. 395, 3. 408.

[3] M. s. die Register unter ἄῤῥην und θῆλυς.

[4] Dass Theophrast die Unterscheidung männlicher und weiblicher Pflanzen nicht zuerst aufgestellt, sondern dieselbe schon vorgefunden hat, und dass sie überhaupt dem ausserwissenschaftlichen Sprachgebrauch angehört, erhellt aus der ganzen Art, wie er sie anwendet. Nirgends giebt er eine genauere Bestimmung über ihre Bedeutung oder ihre Gründe, dagegen bezeichnet er sie häufig (z. B. Hist. III, 8, 7. 8, 1. 12, 6. 15, 3. 18, 5) durch ein καλοῦσι oder ähnliche Ausdrücke als eine herkömmliche Eintheilung. Diese Eintheilung beschränkt sich aber auf die Bäume; die Bäume, sagt er, werden in männliche und weibliche getheilt (H. I, 14, 5. III, 8, 1. Caus. I, 22, 1 u. 5.), und nirgends nennt er eine andere Pflanze, als einen Baum, männlich oder weiblich; denn wenn er Hist. IV, 11, 4 von einer Art Schilfrohr sagt, es sei im Vergleich mit andern θῆλυς τῇ προςόψει, so ist diess doch noch etwas anderes, als die Eintheilung in eine männliche und eine weibliche Art: Theophrast redet auch (Caus. VI, 15, 4) von einer ὀσμὴ θῆλυς. Auch die Bäume fallen aber nicht alle unter jene Eintheilung: vgl. Hist. I, 8, 2: καὶ τὰ ἄῤῥενα δὲ τῶν θηλειῶν ὀζωδέστερα, ἐν οἷς ἐστιν ἄμφω. Ergiebt sich nun schon hieraus, dass dieselbe nicht auf richtigen Begriffen von der Befruchtung der Pflanzen beruht, so zeigen uns auch alle weiteren Aeusserungen, wie wenig Werth ihr beizulegen ist. Der Unterschied der männlichen und weiblichen Bäume wird darin gefunden, dass jene unfruchtbar, oder doch weniger fruchtbar seien, als diese (Hist. III, 8, 1: der allgemeinste Unterschied unter den Bäumen ist der des Weiblichen und Männlichen, ὧν τὸ μὲν καρποφόρον τὸ δὲ ἄκαρπον ἐπὶ τινῶν. ἐν οἷς δὲ ἄμφω καρποφόρα, τὸ θῆλυ καλλικαρπότερον καὶ πολυκαρπότερον, Manche jedoch nennen auch umgekehrt die letzteren Bäume männliche. Caus. II, 10, 1: τὰ μὲν ἄκαρπα τὰ δὲ κάρπιμα τῶν ἀγρίων, ἃ δὴ θήλεα τὰ

Ableger, Wurzelausschläge u. s. w., welche Theophrast eingehend bespricht [1], gehört auch das Pfropfen und Oculiren; die Stammpflanze dient dem Auge oder Pfropfreis als Boden [2]. Eine zweite Erzeugung ähnlicher Art ist der Jahrestrieb der Pflanzen [3]. Was endlich die Entstehung von Pflanzen durch Urzeugung anbelangt, so bemerkt Theophrast zwar, dass diese nicht selten eine blos scheinbare sei, sofern man die Samen mancher Pflanzen wegen ihrer Kleinheit nicht bemerke, oder sie an den Orten, wohin sie durch Winde, Gewässer und Vögel getragen werden, nicht erwarte [4]; dass sie aber bei manchen, besonders bei kleineren Pflanzen wirklich vorkomme, bezweifelt er nicht [5], und erklärt sie ebenso, wie die Urzeugung von Thieren, aus der durch die Erd- und Sonnenwärme bewirkten Zersetzung gewisser Stoffe [6].

δ' ἄῤῥενα καλοῦσιν. Hist. III, 3, 7. c. 9, 1. 2. 4. 6. c. 10, 4. c. 12, 6. c. 15, 3. c. 18, 5. Caus. I, 22, 1. IV, 4, 2); ausserdem wird bemerkt, dass die männlichen stärker riechen (H. I, 8, 2), und dass sie im Holz härter, gedrungener und dunkler, die weiblichen schlanker seien (H. III, 9, 3. V, 4, 1. C. I, 8, 4). Nur von den Dattelpalmen sagt Theophrast, dass die Früchte der weiblichen reifen und nicht abfallen, wenn der Blüthenstaub der männlichen darauf falle, und er vergleicht diess mit dem Besprengen der Fischeier durch die Männchen; aber eine Befruchtung im eigentlichen Sinn kann er auch darin nicht sehen, da ja die Früchte schon vorher da sein sollen; er erklärt die Sache vielmehr daraus, dass die Früchte durch den Blüthenstaub erwärmt und getrocknet werden, und stellt sie mit der Caprification der Feigen auf Eine Linie (Caus. II, 9, 15. III, 18, 1. Hist. II, 8, 4. 6, 6). Dass alle Samenbildung auf Befruchtung beruhe, kommt ihm nicht in den Sinn: Caus. III, 18, 1 weist er den Gedanken, welchen man auf die angeführte Thatsache stützen könnte: πρὸς τὸ τελειογονεῖν μὴ αὐταρκες εἶναι τὸ θῆλυ, ausdrücklich mit der Bemerkung zurück: wenn dem so wäre, dürften nicht nur ein oder zwei Beispiele dafür vorliegen, sondern es müsste sich in allen oder doch in den meisten Fällen bestätigen. Um so weniger kann es auffallen, dass er Caus. IV, 4, 10 sagt, bei den Pflanzen verhalte sich die Erde zum Samen ebenso, wie bei den Thieren die Mutter.

[1] Hist. II, 1 f. Caus. I, 1—4 u. ö. Dabei auch die Fortpflanzung durch die sog. Thränen (Caus. I, 4, 6. H. II, 2, 1), worüber Meyer Gesch. der Bot. I, 168 zu vgl.

[2] Caus. I, 6.

[3] Caus. I, 10, 1, wo auch Weiteres über diesen Gegenstand.

[4] Caus. I, 5, 2—4. II, 17, 5. Hist. III, 1, 5.

[5] Vgl. Caus. I, 1, 2. 5, 1. II, 9, 14. IV, 4, 10. Hist. III, 1, 4.

[6] Caus. I, 5, 5 vgl. II, 9, 6. 17, 5.

Um eine Eintheilung des Pflanzenreichs zu gewinnen, stellt Theophrast vier Hauptgattungen auf: Bäume, Sträucher, Stauden und Kräuter 1); wobei er aber freilich selbst nicht umhin kann, auf das Schwankende dieser Eintheilung aufmerksam zu machen 2). Weiter unterscheidet er zahme und wilde, fruchtbare und unfruchtbare, blühende und blüthelose, immerbelaubte und ihr Laub abwerfende Pflanzen; und giebt er auch zu, dass diess gleichfalls keine festen Unterschiede seien, so glaubt er doch darin gemeinsame natürliche Eigenthümlichkeiten gewisser Klassen zu sehen 3). Besondere Bedeutung legt er aber der Eintheilung in Land- und Wasserpflanzen bei 4). In seiner eigenen Pflanzenbeschreibung folgt er der zuerst aufgestellten Haupteintheilung, nur dass er Bäume und Sträucher zusammenfasst 5). Auf den weiteren Inhalt seiner Schriften über die Pflanzen können wir hier nicht eingehen 6).

Von Theophrast's zoologischem Werk 7) ist uns fast nichts er-

---

1) Hist. I, 3, 1, mit der weiteren Erläuterung: δένδρον μὲν οὖν ἐστι τὸ ἀπὸ ῥίζης μονοστέλεχες πολύκλαδον ὀζωτὸν οὐκ εὐαπόλυτον .... θάμνος δὲ τὸ ἀπὸ ῥίζης πολύκλαδον .... φρύγανον δὲ τὸ ἀπὸ ῥίζης πολυστέλεχες καὶ πολύκλαδον .... πόα δὲ τὸ ἀπὸ ῥίζης φυλλοφόρον προϊὸν ἀστέλεχες οὗ ὁ καυλὸς σπερμοφόρος.

2) A. a. O. 2: δεῖ δὲ τοὺς ὅρους οὕτως ἀποδέχεσθαι καὶ λαμβάνειν ὡς τύπῳ καὶ ἐπὶ τὸ πᾶν λεγομένους· ἔνια γὰρ ἴσως ἐπαλλάττειν δόξειε, τὰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ἀγωγὴν (durch künstliche Behandlung) ἀλλοιότερα γίνεσθαι καὶ ἐκβαίνειν τῆς φύσεως. Und nachdem diess durch Beispiele erläutert und weiter ausgeführt ist, dass es auch Sträucher und Kräuter von baumartiger Form gebe, und dass man insofern geneigt sein könnte, sich mehr an die Grösse, Stärke und Dauer der Pflanzen zu halten, schliesst er §. 5 wieder: διὰ δὴ ταῦτα ὥσπερ λέγομεν οὐκ ἀκριβολογητέον τῷ ὅρῳ ἀλλὰ τῷ τύπῳ ληπτέον τοὺς ἀφορισμούς.

3) Hist. I, 3, 5 f., noch einiges Weitere c. 14, 3. Was namentlich den Unterschied zahmer und wilder Pflanzen betrifft, so bemerkt er hier und III, 2, 1 f., es sei diess doch ein natürlicher, da manche Pflanzen durch die Kultur sich verschlechtern, oder doch nicht verbessern, andere umgekehrt (Caus. I, 16, 13) auf dieselbe angewiesen seien.

4) Hist. I, 4, 2 f. 14, 3. IV, 6, 1. Caus. II, 3, 5.

5) B. II—V der Pflanzengeschichte handelt von den Bäumen und Sträuchern, also den Holzpflanzen, B. VI von den Stauden, B. VII. VIII von den Kräutern. B. IX bespricht dann die Säfte und Heilkräfte der Pflanzen.

6) Eine Inhaltsübersicht über beide Werke giebt Brandis III, 302 ff., eine kürzere Meyer Gesch. der Bot. I, 159 ff.

7) Sieben Bücher, welche bei Diog. V, 43 erst einzeln unter besonderen Titeln aufgezählt und dann unter dem gemeinsamen π. Ζῴων zusammengefasst werden. Einzelne derselben werden auch von Athenäus u. A. angeführt; s.

halten, und auch was wir sonst über seine Ansichten von der Thierwelt wissen, giebt uns keinen Grund, ihm auf diesem Gebiete mehr, als eine Ergänzung der aristotelischen Arbeiten durch weitere Beobachtungen und durch Einzeluntersuchungen von untergeordnetem Werth zuzuschreiben[1].

Usener S. 5. Theophrast selbst verweist Caus. pl. II, 17, 9 vgl. IV, 5, 7 auf die ἱστορίαι περὶ ζώων. Er scheint es aber, nach den Einzeltiteln bei Diogenes zu schliessen, bei diesem Werke (wie überhaupt da, wo Aristoteles das Wesentliche schon gethan hatte — s. o. 646, 3) nicht auf eine vollständige Thierbeschreibung, sondern nur auf eine Ergänzung der aristotelischen Thiergeschichte durch eingehende Behandlung einzelner Punkte abgesehen zu haben. Einige Bruchstücke bei Schneider I, 825—837.

[1] Was in dieser Beziehung von ihm anzuführen ist, beschränkt sich, abgesehen von einzelnen mitunter (wie in dem Buch π. τῶν λεγομένων ζώων φθονεῖν und bei Plut. qu. conv. VII, 2, 1, 2) ziemlich fabelhaften Notizen zur Thiergeschichte, auf das Folgende. Die Thiere nehmen eine höhere Stufe ein, als die Pflanzen: sie haben nicht blos ein Leben, sondern auch ἔθη [ἤθη] und πράξεις (Hist. I, 1, 1). Ihr Leben geht zunächst von der angeborenen inneren Wärme aus (π. λειποψυχ. 2. I, 822 Schn.); zugleich bedürfen sie aber einer angemessenen (σύμμετρος) äussern Umgebung, Luft und Nahrung u. s. f. (Caus. pl. II, 3, 4 f. III, 17, 3); der Wechsel des Orts und der Jahrszeit bringt in ihnen gewisse Veränderungen hervor (Hist. II, 4, 4. Caus. II, 13, 5. 16, 6). Die Zweckbeziehung ihrer körperlichen Organe wird mit Aristoteles (s. o. 378, 3) der älteren Physik gegenüber betont: das Körperliche ist Werkzeug, nicht Grund der Lebensthätigkeit (De sensu 24). Unter den Thieren werden gelegentlich Land- und Wasserthiere (Hist. I, 4, 2. 14, 3. IV, 6, 1. Caus. II, 3, 5), auch zahme und wilde (Hist. III, 2, 2. Caus. I, 16, 13) unterschieden; über den letzteren Unterschied bemerkt Hist. I, 3, 6: der Maasstab dafür sei das Verhältniss zum Menschen, ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἢ μόνον ἢ μάλιστα ἥμερον. Den Nutzen, welchen die verschiedenen Thiere einander gewähren, hatte Theophrast in der Thiergeschichte berücksichtigt; Caus. II, 17, 9 vgl. §. 5. Die Entstehung der Thiere betreffend, glaubt auch er an Urzeugung (Caus. I, 1, 2. 5, 5. II, 9, 6. 17, 5. π. τῶν ἐν τῷ ξηρῷ διαμεν. 9. 11. I, 828 f. Schn. π. τ. ἀθρόων φαιν. 1. 6. S. 832. 834), selbst bei Aalen, Schlangen und Fischen; ihrer Metamorphosen erwähnt Caus. II, 16, 7. IV, 5, 7. Den Zweck des Athmens sucht er mit Aristoteles in der Abkühlung: die Fische athmen nicht, da ihnen das Wasser diesen Dienst leistet (π. τ. ἐν τῷ ξηρῷ διαμ. 1. 3. S. 825 f. vgl. π. λειποψυχ. 1. S. 822). Die Ermüdung wird (π. Κόπων 1. 4. 6. 16 S. 800 ff.) auf eine σύντηξις, eine Zersetzung gewisser Bestandtheile des Körpers (vgl. das σύντηγμα, oben 410, 1) der Schwindel (π. Ἰλίγγων, I, 806 ff. Schn.) auf eine ungleichmässige Kreisbewegung der Flüssigkeiten im Kopfe zurückgeführt. Die Eigenschaften des Schweisses und ihre Bedingungen untersucht das Bruchstück π. Ἱδρώτων (I, 811—821 Schn.). Die Ohnmacht entsteht durch Mangel

Beachtenswerther sind seine Annahmen über die Seele und das Seelenleben des Menschen 1). Einige von den Grundbestimmungen der aristotelischen Seelenlehre standen für ihn nicht ausser Zweifel. Wenn Aristoteles die Seele als den unbewegten Grund aller Bewegung beschrieben, und die anscheinenden Bewegungen der Seele, so weit sie wirklich als Bewegungen anzusehen sind, auf den Körper zurückgeführt hatte 2), so glaubte Theophrast diess nur für die niederen Seelenthätigkeiten zugeben zu können, die Denkthätigkeit dagegen wollte er für eine Bewegung der Seele gehalten wissen 3).

---

oder Abkühlung der Lebenswärme in den Athmungswerkzeugen (π. Λειποψυχίας S. 822 f.), ebenso die Lähmung durch eine Erkältung des Bluts (π. Παραλύσεως S. 824).

1) Ueber die Seele hatte Th. im 4ten und 5ten Buch der Physik gesprochen; welche nach Themist. De an. 91, a, o. auch die Ueberschrift π. ψυχῆς hatten.

2) S. o. 457, 3. 459, 2.

3) Nach Simpl. Phys. 225, a, u. sagte er in dem ersten Buch π. Κινήσεως: ὅτι αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ αἱ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κινήσεις εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτων ἀρχὴν ἔχουσιν, ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀγαγεῖν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον. Als κίνησις ψυχῆς bezeichnet Th. (s. unt.) die Musik. Auf ihn bezieht Ritter III, 413 auch Themist. De an. 68, a, o. folg., wo von einem Ungenannten, mit den Worten ὁ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξεταστὴς Bezeichneten, verschiedene Einwendungen gegen die aristotelische Kritik der Annahme, dass die Seele bewegt sei, angeführt werden. Und allerdings sagt Themist. 89, b, u. Θεόφραστος ἐν οἷς ἐξετάζων τὰ Ἀριστοτέλους, und Hermolaus Barbarus übersetzt (nach Ritter) beide Stellen: *Theophrastus in iis libris in quibus tractat locos ab Aristotele ante tractatos.* Allein gerade diese Gleichheit legt die Möglichkeit nahe, dass Hermolaus Theophrast's Namen nur aus der zweiten Stelle in die erste übertrug; jene Stelle selbst aber berechtigt uns schwerlich zu dieser Uebertragung. Die Angaben des Themist. scheinen mir auf einen Andern, als Theophrast, wahrscheinlich einen weit Jüngeren, hinzuweisen, wenn derselbe dem Ungenannten, den er bekämpft, vorwirft (68, a, o.), er scheine die aristotelischen Bestimmungen über die Bewegung ganz vergessen zu haben, καίτοι σύνοψιν ἐκδεδωκὼς τῶν περὶ κινήσεως εἰρημένων Ἀριστοτέλει (Theophrast hat eine solche Schrift — und auf eine eigene Schrift deutet das ἐκδεδωκὼς — wohl schwerlich geschrieben, und man brauchte sich auch bei ihm nicht darauf zu berufen, um zu beweisen, dass ihm Aristoteles' Lehre von der Bewegung bekannt sein konnte); wenn er von ihm berichtet (b, o.): ὁμολογῶν τὴν κίνησιν τῆς ψυχῆς οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν, διὰ τοῦτό

Hatte doch auch Aristoteles von der leidenden Vernunft geredet, und erklärt, nur die Anlage zum Wissen sei uns angeboren, zum wirklichen Wissen müsse sich diese Anlage allmählig entwickeln [1]; die Entwicklung dessen aber, was nur der Anlage nach vorhanden ist, das Wirklichwerden des Möglichen, ist die Bewegung [2]. Dass Theophrast den Begriff der Seele desshalb anders bestimmte, als Aristoteles, ist nicht wahrscheinlich [3]; dagegen fand er in dem Verhältniss der thätigen und leidenden Vernunft erhebliche Schwierigkeiten. Die Frage zwar, wie die Vernunft von aussenher kommen und uns doch zugleich angeboren sein kann, lässt sich, wie er glaubt, durch die Annahme beantworten, sie komme gleich bei unserer Entstehung in uns. Aber wie sollen wir sie uns nun näher denken? Wenn mit Recht gesagt wird, sie sei ursprünglich noch nichts wirklich, sondern Alles nur der Möglichkeit nach, nur als Vermögen, worin soll ihr Uebergang in's wirkliche Denken und das Leiden bestehen, das wir ihr doch in irgend einem Sinn zuschreiben müssen, wenn wir ihr ein Denken beilegen? Soll sie den Anstoss zum Denken durch die Aussendinge empfangen, so begreift man nicht, wie das Unkörperliche vom Körperlichen eine Einwirkung und Veränderung erfahren kann; soll jener Anstoss von ihr selbst ausgehen, wie man von ihr im Unterschied von den Sinnen erwarten muss, so verhält sie sich nicht leidend. Jedenfalls aber muss dieses Verhalten anderer Art sein, als das leidentliche Verhalten sonst ist: nicht ein Bewegtwerden dessen, was noch nicht zur Vollendung

---

φησιν, ὅσῳ ἂν μᾶλλον κινῆται τοσούτῳ μᾶλλον τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐξίστασθαι u. s. w. (was Theophrast gewiss nicht gesagt hätte); wenn er ihm mit Beziehung hierauf sagt, er scheine den Unterschied von Bewegung und Energie nicht zu kennen. Ueberhaupt macht der Ton von Themistius' Polemik den Eindruck, dass er es mit einem Zeitgenossen zu thun habe.

[1] S. S. 439 f. 137.

[2] S. S. 264, 2. 662, 3.

[3] Jamblich sagt zwar bei Stob. Ekl. I, 870: ἕτεροι δὲ [sc. τῶν Ἀριστοτελικῶν] τελειότητα αὐτὴν ἀφορίζονται κατ' οὐσίαν τοῦ θείου σώματος, ἣν (die τελειότης, nicht etwa das θεῖον σῶμα) ἐντελέχειαν καλεῖ Ἀριστοτέλης, ὥσπερ δὴ ἐν ἐνίοις Θεόφραστος. Indessen hatte auch Aristoteles die Seele als Entelechie eines organischen Körpers bestimmt; Theophrast hätte also nur beigefügt, dass das nächste Substrat der Seele das θεῖον σῶμα, der Aether sei; was er aber doch wohl in demselben Sinn meinte, in dem sich auch Aristoteles (s. o. 374, 2) die Seele an einen dem Aether ähnlichen Stoff geknüpft dachte.

gelangt ist, sondern ein Zustand der Vollendung. Wenn ferner dasjenige, was blos der Möglichkeit nach ist, nichts anderes als der Stoff ist, würde die Vernunft nicht, als blosses Vermögen gedacht, zu etwas Stofflichem? Muss endlich allerdings auch in der Vernunft, wie allenthalben, zwischen dem Wirkenden und dem Stoff unterschieden werden, so fragt es sich doch, wie der Begriff beider näher zu bestimmen ist, was wir uns namentlich unter der leidenden Vernunft zu denken haben, und wie es kommt, dass die thätige, wenn sie uns angeboren ist, nicht immer und von Anfang an wirkt, wenn sie es nicht ist, dass sie später in uns entsteht 1). Dass

---

1) Theophrast bei Themist. De an. 91, a, o. (das Gleiche in einem ziemlich schlechten und verderbten Auszug in Priscian's Metaphrase S. 285 ff., abgedruckt bei Philippson Ὕλη ἀνθρ. 246 ff.): ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος, ὅμως συμφυής; καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ' ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ οὕτω ληπτέον, ὡς οὐδὲ αὐτός· ἐριστικὸν γάρ· ἀλλ' ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν (man darf das eben Gesagte, dass er nichts κατ' ἐνέργειαν sei, nicht so verstehen, als ob nicht einmal er selbst vorhanden wäre, jeder Thätigkeit des Nus muss vielmehr er selbst als Kraft vorangehen). ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβάνον [— βανόμενον] θετέον. πῶς δέ ποτε γίνεται τὰ νοητὰ (wie wird der Nus zum Denkbaren, wie einigt er sich mit demselben — Aristoteles hatte ja sowohl vom göttlichen als vom menschlichen Denken gesagt, in seiner Denkthätigkeit sei es das Gedachte; s. o. 135, 2. 136, 1. 2. 137, 1. 278, 2. 3), καὶ τί τὸ πάσχειν αὐτόν; δεῖ γὰρ [sc. πάσχειν], εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἥξει, καθάπερ ἡ αἴσθησις· ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος; ἢ ποία μεταβολή; καὶ πότερον ἀπ' ἐκείνου ἡ ἀρχὴ ἢ ἀπ' αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ (denn einerseits) πάσχειν ἀπ' ἐκείνου δόξειεν ἂν [sc. ὁ νοῦς] (οὐδὲν γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ [sc. πάσχει] τῶν ἐν πάθει), τὸ δὲ ἀρχὴ [so Brandis III, 289 für ἀρχὴν, auch Priscian hat ἀρχὴ] πάντων εἶναι καὶ ἐπ' αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ ὥσπερ ταῖς αἰσθήσεσιν ἀπ' αὐτοῦ. τάχα δ' ἂν φανείη καὶ τοῦτο ἄτοπον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὤν, ἅπαντα δὲ δυνατός. Diese Erörterungen, fügt Themist. bei, habe Theophrast im 5ten Buch seiner Physik, dem 2ten von der Seele, noch weiter verfolgt, und sie seien bei ihm μεστὰ πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων πολλῶν δὲ λύσεων. Es ergebe sich hieraus, ὅτι καὶ περὶ τοῦ δυνάμει νοῦ σχεδὸν τὰ αὐτὰ διαποροῦσιν, εἴτε ἔξωθέν ἐστιν εἴτε συμφυής, καὶ διορίζειν πειρῶνται, πῶς μὲν ἔξωθεν πῶς δὲ συμφυής· λέγουσι δὲ καὶ αὐτὸν ἀπαθῆ καὶ χωριστὸν, ὥσπερ τὸν ποιητικὸν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ· „ἀπαθὴς" γάρ, φησιν, „ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός" (Priscian, der diese Worte auch hat, führt vorher noch an: ganz leidenslos könne man den Nus aber doch nicht setzen: „εἰ γὰρ ὅλως ἀπαθὴς", φησὶν, οὐδὲν νοήσει.) καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ὑπ' [l. ἐπ'] αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινητικὸν ληπτέον, ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις, ἀλλ' ὡς ἐνέργειαν. (So auch Priscian.) καὶ προϊών φησι τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνευ σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. (διὸ, fügt hier Priscian S. 288.

Theophrast nichtsdestoweniger an der aristotelischen Lehre über die doppelte Vernunft festhielt, steht ausser Zweifel [1]; aber was wir von der Art wissen, wie er seine Bedenken beschwichtigt hat, kommt doch nur auf die verneinende Bestimmung hinaus, dass das über den Nus Ausgesagte von ihm eben in anderem Sinn gelte, als von anderen Dingen [2].

Fr. VI bei Philippson bei, τῶν ἔξω προελθόντων [l. προςελθ.] οὐ δεῖται πρὸς τὴν τελείωσιν.) ἁψάμενος δὲ καὶ τῶν περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ διωρισμένων Ἀριστοτέλει, „ἐκεῖνό, φησιν, ἐπισκεπτέον ὃ δή φαμεν ἐν πάσῃ φύσει, τὸ μὲν ὡς ὕλην καὶ δυνάμει, τὸ δὲ αἴτιον καὶ ποιητικὸν, καὶ ὅτι ἀεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.“ ταῦτα μὲν ἀποδέχεται, διαπορεῖ δὲ, τίνες οὖν αὗται αἱ δύο φύσεις, καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρτημένον τῷ ποιητικῷ· μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει. εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν καὶ ἀεὶ [sc. κινεῖν]· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἡ γένεσις; ἔοικεν οὖν καὶ ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν, διὰ τί οὐκ ἀεί; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μῖξιν; Den letzten Satz giebt Themist. S. 89, b, u., wie es scheint wörtlicher, so: εἰ μὲν γὰρ ὡς ἕξις, φησὶν, ἡ δύναμις ἐκείνῳ (dem νοῦς ποιητ.), εἰ μὲν σύμφυτος ἀεὶ, καὶ εὐθὺς ἐχρῆν· εἰ δ' ὕστερον u. s. w. Als Erwerbung einer ἕξις, einer bleibenden Geistesrichtung (eine ἕξις ist ja die Tugend, die Wissenschaft u. s. f. s. o. 194, 1) wird die Entwicklung des thätigen Nus aus dem potentiellen auch in dem hier einzufügenden Bruchstück bei Priscian 288, 38 (Fr. VII. S. 249 Philipps.) bezeichnet.

[1] Vgl. vor. Anm. und S. 676, 3.

[2] Schon die Andeutungen bei Themistius nehmen diese Wendung. Die Leidensfähigkeit und Potentialität des Nus soll anderer Art sein, als die des Körperlichen; er bedarf als unabhängig vom Körper der äusseren Eindrücke nicht, um als thätiger zu seiner Vollendung zu gelangen, sondern entwickelt sich aus sich selbst von der δύναμις zur ἕξις; Irrthum und Vergessen werden von seiner Verbindung mit dem Leibe hergeleitet. In ähnlicher Weise rechtfertigt Theophrast auch in dem, was Priscian S. 290 f. weiter mittheilt, die aristotelische Lehre. M. s. Fr. VIII—X (S. 250 f. Philipps.): πάλιν δὲ ὑπομιμνήσκει φιλοσοφώτατα ὁ Θεόφρ. ὡς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὰ πράγματα τὸν νοῦν καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ληπτέον οἰκείως· ἵνα μὴ ὡς ἐπὶ τῆς ὕλης κατὰ στέρησιν τὸ δυνάμει, ἢ κατὰ τὴν ἔξωθεν καὶ παθητικὴν τελείωσιν τὸ ἐνεργείᾳ ὑπονοήσωμεν· ἀλλὰ μηδὲ ὡς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, ἔνθα διὰ τῆς τῶν αἰσθητηρίων κινήσεως ἡ τῶν λόγων γίνεται προβολὴ, καὶ αὕτη τῶν ἔξω κειμένων οὖσα θεωρητικὴ, ἀλλὰ νοερῶς ἐπὶ νοῦ καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι τὰ πράγματα ληπτέον. .... ἐπειδὴ, φησὶν, τὰ μέν ἐστιν ἐν ὕλῃ τὰ δὲ ἄνευ ὕλης, ὁποῖα αἱ ἀσώματοι καὶ χωρισταὶ οὐσίαι, ἐγ μὲν τοῖς χωριστοῖς ταὐτόν ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον (so schon Aristoteles; s. o. 278, 3)· ὅ τε γὰρ νοῦς μὴ ἔξω ἀποτεινόμενος ἀλλ' ἐν αὐτῷ [αὑτῷ] μένων νοεῖ τὰ πράγματα· διὸ ὁ αὐτὸς τοῖς νοητοῖς· τά τε ἄϋλα πάντα ἀμέριστα ὄντα καὶ ζωῆς καὶ γνώσεως πλήρη νοερὰ τυγχάνει ὄντα u. s. w. .... τοῦτο δὲ διαρθρῶν ὁ Θ. ἐπάγει· ἀλλ' ὅταν γένηται καὶ νοηθῇ, δῆλον ὅτι ταῦτα ἕξει, τὰ δὲ νοητὰ ἀεὶ, εἴπερ ἡ ἐπιστήμη ἡ θεω-

Wie sich nun schon in dem eben Angeführten, und namentlich in der Uebertragung der Bewegung auf die Seelenthätigkeit, die Neigung nicht verkennen lässt, das Geistige im Menschen dem Physischen näher zu rücken, so wird uns auch eine Aeusserung Theophrast's mitgetheilt, worin er ausführt, dass die menschliche Seele der thierischen gleichartig sei, dieselben Lebensthätigkeiten und Zustände habe, und sich nur durch grössere Vollkommenheit von ihr unterscheide [1]; was sich aber doch wohl nur auf die unteren Seelenkräfte, mit Ausschluss der Vernunft, bezieht. Das Verhältniss dieser beiden Haupttheile der Seele befriedigend zu bestimmen, scheint auch ihm nicht gelungen zu sein; wir wissen wenigstens, dass er hinsichtlich der Einbildungskraft im Zweifel war, ob er sie zu dem Vernünftigen oder dem Vernunftlosen rechnen solle [2]. Nach dem, was uns über seine Behandlung der Lehre vom Nus be-

---

ρητικὴ ταὐτὸ τοῖς πράγμασιν· αὕτη δὲ ἡ κατ' ἐνέργειαν δηλονότι, κυριωτάτη γάρ. (So ist nämlich zu interpungiren.) τῷ νῷ, φησὶ, τὰ μὲν νοητὰ, τουτέστι τὰ ἄϋλα, ἀεὶ ὑπάρχει· ἐπειδὴ κατ' οὐσίαν αὐτοῖς σύνεστι καὶ ἔστι(ν) ὅπερ τὰ νοητά· τὰ δὲ ἔνυλα, ὅταν νοηθῇ, καὶ αὐτὰ τῷ νῷ ὑπάρξει, οὐχ ὡς εὐστοίχως (?) αὐτῷ νοηθησόμενα· οὐδέποτε γὰρ τὰ ἔνυλα τῷ νῷ ἀΰλῳ ὄντι· ἀλλ' ὅταν ὁ νοῦς τὰ ἐν αὐτῷ μὴ ὡς αὐτὰ μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς αἴτια τῶν ἐνύλων γινώσκῃ, τότε καὶ τῷ νῷ ὑπάρξει τὰ ἔνυλα κατὰ τὴν αἰτίαν. Bei der Benützung dieser Stellen darf man freilich nicht vergessen, dass wir Theophrast's Worte in ihnen nur in der Paraphrase eines Neuplatonikers haben.

1) Porphyr. De abstinent. III, 25: Θεόφραστος δὲ καὶ τοιούτῳ κέχρηται λόγῳ (vielleicht in der Schrift π. ζῴων φρονήσεως καὶ ἤθους, Diog. V, 49). τοὺς ἐκ τῶν αὐτῶν γεννηθέντας .... οἰκείους εἶναι φύσει φαμὲν ἀλλήλων. Ebenso aber auch Volksgenossen, selbst wenn sie nicht Eines Stammes sind. πάντας δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαμὲν οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι [add. διὰ] δυοῖν θάτερον, ἢ τῷ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν, ἢ τῷ τροφῆς καὶ ἠθῶν καὶ ταὐτοῦ γένους κοινωνεῖν. (Der nächstfolgende Satz, eine Wiederholung des eben Gesagten, scheint Glosse zu sein.) καὶ μὴν πᾶσι τοῖς ζῴοις αἵ τε τῶν σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταὶ, wie Samen, Fleisch u. s. w. (Hier scheint ausgefallen zu sein: so dass sie somit ihrer leiblichen Natur nach verwandt sind.) πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι, λέγω δὲ ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὀργαῖς, ἔτι δὲ τοῖς λογισμοῖς, καὶ μάλιστα πάντων ταῖς αἰσθήσεσιν. ἀλλ' ὥσπερ τὰ σώματα, καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω τὰ μὲν ἀπηκριβωμένας ἔχει τῶν ζῴων, τὰ δὲ ἧττον τοιαύτας, πᾶσί γε μὴν αὐτοῖς αἱ αὐταὶ πεφύκασιν ἀρχαί. δηλοῖ δὲ ἡ τῶν παθῶν οἰκειότης. Das Weitere gehört Porphyr, nicht Theophrast.

2) Simplicius De an. 80, a, m.; über den Unterschied von Phantasie und Wahrnehmung auch Priscian a. a. O. 285, 13, bei Philippson S. 245, Fr. I.

kannt ist, lässt sich vermuthen, dass er auch hier manche Schwierigkeiten aufwies [1]).

Aus dem weiteren Inhalt der theophrastischen Anthropologie ist uns über die Lehre von den Sinnen einiges Nähere überliefert [2]). Indessen entfernt sich Theophrast hier in keinem irgend erheblichen Punkte von den aristotelischen Bestimmungen [3]). Die Ansichten der früheren Philosophen über die Sinne und die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung werden genau dargestellt und vom Standpunkt der peripatetischen Lehre geprüft [4]). Theophrast selbst erklärt die Sinnesempfindung mit Aristoteles für eine solche Veränderung in den Sinneswerkzeugen, wodurch diese dem Wahrgenommenen, nicht dem Stoffe sondern der Form nach, ähnlich werden [5]). Diese Wirkung geht von dem wahrgenommenen Gegenstand aus [6]); damit sie eintrete, ist ein symmetrisches Verhältniss desselben zum Sinnesorgan nöthig, dessen Zusammensetzung somit wesentlich dabei in

---

1) Zur Lehre von der Phantasie gehört auch die Frage (bei Priscian S. 565 der Didot'schen Ausgabe Plotin's; bei Brandis III, 873; doch nennt Prisc. selbst Theophrast nicht, dass er ihn hier benütze, ist eine Vermuthung Dübner's), auf die wir aber keine klare Antwort erhalten, wesshalb wir uns wachend der Träume erinnern, aber nicht umgekehrt.

2) Eine andere anthropologische Ausführung, die in den aristotelischen Problemen XXX, 1. S. 953—955 befindliche Erörterung über die Melancholie, deren theophrastischen Ursprung (aus dem Buch π. Μελαγχολίας Diog. V, 44) Rose De Arist. libr. ord. 191 an dem darin (954, a, 20) vorkommenden Citat der Abhandlung über das Feuer (§. 35. 40. S. 717. 719 Schn.) glücklich erkannt hat, kann hier nur kurz berührt werden. Die mancherlei Erscheinungen, welche man auf die μελαινα χολὴ zurückzuführen pflegte, werden hier unter Beiziehung der Analogie, welche die Wirkungen des Weins darbieten, davon hergeleitet, dass dieselbe von Natur kalt, aber starker Erwärmung fähig sei, und so je nach dem Zustand, in dem sie sich befinde, bald erkältend und ermüdend, bald erhitzend und aufregend wirke.

3) M. vgl. über diese S. 416 ff.

4) In der Schrift De sensu, so weit sie erhalten ist. Im Besondern vgl. man über Empedokles §. 2—4. 7—24; über Alkmäon 25 f.; Anaxagoras 27—37; Klidemus 38; Diogenes 39—48; Demokrit 49—82; Plato 5 f. 83–91.

5) Priscian a. a. O. 273, 5. (S. 241, Fr. I Philipps.): λέγει μὲν οὖν καὶ αὐτὸς, κατὰ τὰ εἴδη καὶ τοὺς λόγους ἄνευ τῆς ὕλης γίνεσθαι τὴν ἐξομοίωσιν. Die Vorstellung von einem Eindringen der Stoffe in die Sinne, einer ἀποῤῥοὴ, bestreitet De sensu 20 vgl. Caus. pl. VI, 5, 4. Vgl. hiezu was S. 417, 2, 318, 4 aus Aristoteles angeführt ist.

6) Priscian 281, 25. S. 244, IX Ph.

Betracht kommt [1]; dieses Verhältniss darf aber weder blos in der Gleichartigkeit noch in der Ungleichartigkeit ihrer Bestandtheile gesucht werden [2]. Die Einwirkung des Gegenstandes auf den Sinn ist auch nach Theophrast immer durch ein Medium vermittelt [3]. Von den einzelnen Sinnen hatte er ohne Zweifel, wie in der Kritik seiner Vorgänger, so auch in eigenem Namen eingehend gehandelt, aber es wird uns darüber nur wenig berichtet [4]. Von ihnen unterschied auch er wohl den Gemeinsinn, war aber mit der Ansicht des Aristoteles von der Art, wie die allgemeinen Eigenschaften der Körper wahrgenommen werden, nicht ganz einverstanden [5]. Die Wahrheit der Sinnesempfindungen vertheidigt er gegen Demokrit [6].

---

[1] De sensu 32. Priscian 288, 18 (245, XII Ph.) Caus. pl. VI, 2, 1. 5, 4.

[2] Beiden Annahmen widerspricht Theophrast De sensu 31; der ersten ebd. 19, der zweiten bei Priscian 280, 39 ff. S. 243, VI Ph. Vgl. oben S. 318.

[3] S. o. S. 369 m. (über das διηχὲς und δίοσμον). Priscian S. 276, 26. 277, 46. 280, 2. 281, 44. 282, 10. (S. 241 ff. Fr. III. IV. V. IX. X. Philipps.) Caus. pl. VI, 1, 1. Theophrast sagt hier, mit Arist. übereinstimmend (s. o. 418, 2. 4), alle Sinneseindrücke gelangen zu uns durch ein Medium, welches beim Tastsinn das Fleisch, bei den übrigen gewisse Stoffe ausser uns sind: das Durchsichtige für das Gesicht, die Luft für das Gehör, das Wasser für den Geschmack, beide für den Geruch; ebenso lässt er mit jenem die unmittelbaren Organe der sinnlichen Wahrnehmung bei Gesicht, Gehör und Geruch aus Wasser und Luft bestehen.

[4] Ausser dem eben Angeführten gehört hieher die Bemerkung (De odor. 4. S. 783 Schn. Caus. pl. VI, 5, 1 f. — nach Aristoteles; s. o. 419, 6), dass der Geruch der schwächste Sinn des Menschen sei, er allein aber den Wohlgeruch als solchen liebe, dass die Wahrnehmungen des Gehörs den empfindlichsten Eindruck auf's Gemüth machen (Plut. De audiendo 2. S. 38, a), die Erzählung (b. Simpl. De coelo, Schol. 513, a, 28, wozu m. vgl. was S. 420, 2 angeführt ist) von feuersprühenden Augen, und was De sensu 51 f. gegen Demokrit's Annahme von einer Abbildung der sichtbaren Gegenstände in der Luft (s. 1. Th. S. 626 f.) bemerkt wird. Doch sagte auch Theophrast nach Priscian 280, 37 (243, Fr. VI Ph.) über die Spiegelbilder: τῆς μορφῆς ὥσπερ ἀποτύπωσιν ἐν τῷ ἀέρι γίνεσθαι.

[5] Aristoteles hatte De an. III, 1. 425, a, 13 ff. (in der S. 420 f. berührten Erörterung) gesagt, Grösse, Gestalt u. s. w. nehme man mittelst der Bewegung wahr. ἄτοπον δὲ, ὁ Θεόφρ. φησὶν, εἰς [l. εἰ] τὴν μορφὴν τῇ κινήσει (Priscian 283, 27. S. 245, Fr. XIII Ph.).

[6] De sensu 68 f. (wo aber §. 68 für χυμοῦ nicht mit Schneider und Philippson χυλοῦ, sondern θερμοῦ zu lesen ist) tadelt er es, dass Demokrit die Schwere, Leichtigkeit, Härte, Weichheit für ansichseiende, die Kälte, Wärme, Süssigkeit u. s. f. für blos relative Eigenschaften hielt (s. 1. Th. S. 595 ff.).

Dass Theophrast die Freiheit des Willens behauptete [1], versteht sich bei dem Peripatetiker von selbst. In seiner Schrift über das Freiwillige [2] hatte er diesen Gegenstand eingehender besprochen, und dabei möglicherweise schon auf den eben damals auftretenden stoischen Determinismus Rücksicht genommen, indessen ist uns über diesen so wenig, als über so manche andere Punkte der aristotelischen Seelenlehre, deren weitere Untersuchung wünschenswerth war, bekannt, was Theophrast dafür gethan hat.

Etwas vollständiger sind wir über Theophrast's Ethik unterrichtet [3]. Auch hier sehen wir ihn auf der aristotelischen Grund-

---

Wenn diese Eigenschaften auf der Gestalt der Atome beruhen, das Warme z. B. aus runden Atomen bestehe, seien sie auch etwas Objektives; wenn sie diess desshalb nicht sein sollen, weil sie nicht Allen gleich erscheinen, so müsste dasselbe auch von allen andern Bestimmungen der Dinge gelten; auch bei jenen täusche man sich aber nur über den einzelnen Fall, nicht über die Natur des Süssen oder Bittern. So wesentliche Eigenschaften, wie Wärme und Kälte, müssen etwas den Körpern selbst zukommendes sein. Vgl. hiezu was S. 140 f. angeführt ist. Gegen Theophrast vertheidigte Epikur die atomistische Ansicht; Plut. adv. Col. 7, 2. S. 1110.

1) Stob. Ekl. I, 206: Θεόφρ. προςδιαιρεῖ (Mein. — αρθροῖ) ταῖς αἰτίαις τὴν προαίρεσιν. Pseudoplut. V. Hom. B. T. V, 777 Wytt.

2) π. Ἑκουσίου ά Diog. V, 43.

3) Diog. V, 42 ff. (wozu Usener Anal. Theophr. 4 ff. die beigefügten weiteren Belege giebt) verzeichnet von Theophrast folgende ethische Schriften: §. 42: π. βίων 3 Bücher (wenn diese Schrift nämlich über die verschiedenen Lebensweisen, den βίος θεωρητικὸς, πρακτικὸς, ἀπολαυστικὸς — s. o. 471, 3 — handelte, und nicht vielmehr biographischen Inhalts war). §. 43: ἐρωτικὸς ά (Athen. XIII, 562, e. 567, b. 606, c). π. ἔρωτος ά (Strabo X, 4, 12. S. 478). π. εὐδαιμονίας (Athen. XII, 543, f. XIII, 567, a. Bekker Anecd. gr. I, 104, 31. Cic. Tusc. V, 9, 24 vgl. Aelian. V. H. IX, 11). §. 44: π. ἡδονῆς ὡς Ἀριστοτέλης ά. π. ἡδονῆς ἄλλο ά (Athen. XII, 526, d. 511, c. Ders. VI, 273, c. VIII, 347, e mit der Bemerkung, die Schrift werde auch Chamäleon beigelegt). Καλλισθένης ἢ π. πένθους (Alex. De an. Schl. Cic. Tusc. V, 9, 25. III, 10, 21). §. 45: π. φιλίας 3 B. (Hieron. VI, 517, b Vallars. Gell. N. A. I, 3, 10. VIII, 6). π. φιλοτιμίας 2 B. (Cic. ad Att. II, 3, Schl.). §. 46: π. ψευδοῦς ἡδονῆς (Olympiodor in Phileb. 269). §. 47: π. εὐτυχίας. ἠθικῶν σχολῶν ά. ἠθικοὶ χαρακτῆρες (s. u.). π. κολακείας ά (Athen. VI, 254, d). ὁμιλητικὸς ά. π. ὅρκου ά. π. πλούτου ά (Aspas. in Eth. N. 51 u. Cic. Off. II, 16, 56). προβλήματα πολιτικὰ ἠθικὰ φυσικὰ ἐρωτικὰ ά. §. 50: π. εὐσεβείας (Schol. in Arist. av. 1354). π. παιδείας ἢ π. ἀρετῶν ἢ π. σωφροσύνης ά (aus dieser Schrift könnte das Bruchstück bei Stob. Floril. IV, 216. Nr. 124 Mein. stammen). Theophrast hat aber auch zwei grössere ethische Werke geschrieben, von denen das eine mit den ἠθικαὶ σχο-

lage fortbauen, und hauptsächlich in der genaueren Ausführung des Einzelnen ein Verdienst suchen. Doch lässt sich bei ihm eine gewisse Veränderung des aristotelischen Standpunkts nicht verkennen, die aber nicht in der Einführung neuer oder der Bestreitung aristotelischer Bestimmungen, sondern nur in einer etwas abweichenden Schätzung und Stellung der Elemente hervortritt, um deren Ver-

---

λαὶ des Diog., welche dann aber nicht blos Ein Buch gehabt haben müssten, identisch gewesen sein kann: Ἠθικὰ und π. Ἠθῶν. Aus Θεόφρ. ἐν τοῖς ἠθικοῖς theilt PLUT. Perikl. 38 eine Erzählung über Perikles mit. Ἐν τοῖς π. ἠθῶν hatte er, dem Scholiasten in CRAMER's Anecd. Paris. I, 194 zufolge, den Geiz des Simonides erwähnt, und nach ATHEN. XV, 673, e hatte ein Zeitgenosse dieses Gelehrten, Adrantus, 5 Bücher περὶ τῶν παρὰ Θεοφράστῳ ἐν τοῖς περὶ ἠθῶν καὶ ἱστορίαν καὶ λέξιν ζητουμένων und ein sechstes περὶ τῶν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς Νικομαχείοις Ἀριστοτέλους geschrieben. Müssen wir nun schon nach dieser Stelle annehmen, dass die theophrastische Schrift, welche zu so viel mehr geschichtlichen Erläuterungen Anlass gab, als die nikomachische Ethik, gleichfalls ein umfassenderes Werk war, so erfahren wir auch ausdrücklich, dass sie sowohl, als die Ἠθικὰ, aus mehreren Büchern bestand. EUSTRAT. in Eth. N. 61, b, o. theilt nämlich, unverkennbar nach einem gut unterrichteten Gewährsmann, mit, Theophrast habe den Vers: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ u. s. w. (ARIST. Eth. N. V, 2. 1129, b, 29) im ersten Buch π. Ἠθῶν Theognis, im ersten Buch der Ἠθικὰ dagegen Phocylides beigelegt. Aus einem dieser Werke, oder auch aus beiden, scheinen nun einerseits die Schilderungen von Fehlern entlehnt zu sein, welche in unsern „Charakteren" zusammengestellt sind — denn an die Authentie dieses Schriftchens ist nicht zu denken, und dass ihm ein eigenes theophrastisches Werk zu Grunde lag (was BRANDIS III, 360 f. für möglich hält) glaube ich auch nicht; und aus dieser Entstehung jener Sammlung, die ebendesshalb kein geschlossenes Ganzes bildet, haben wir es uns wohl zu erklären, dass sie in verschiedenen Bearbeitungen vorliegt (vgl. PETERSEN Theophrasti Characteres S. 56 ff. SAUPPE Philodemi De vitiis l. X. Weim. 1853. S. 8). Andererseits haben SPENGEL (Abh. der Münchner Akad. phil.-philos. Kl. III, 495) und PETERSEN (a. a. O. S. 66) vermuthet, dass in der Darstellung der peripatetischen Ethik bei STOBÄUS Ekl. II, 242—334 dasselbe theophrastische Werk benützt sei, nachdem schon HEEREN (zu S. 254) einen Theil derselben aus Theophrast's Schrift π. εὐτυχίας hergeleitet hatte. Da indessen die nächste Quelle des Stobäus jedenfalls eine weit spätere ist (wie man diess aus der vielfachen Einmischung stoischer Terminologie und der eingehenden apologetischen Berücksichtigung stoischer Lehren sieht, und wie es auch durch CIC. Fin. V wahrscheinlich wird; Näheres S. 688, 2), und da selbst aus einer theilweisen Uebereinstimmung mit Theophrast für den übrigen Inhalt des Auszugs nichts folgt, können wir denselben mit Ausnahme der Einen Stelle, in der Theophrast genannt ist (S. 300), nicht als Zeugniss über die Lehre dieses Philosophen gebrauchen. Vgl. auch BRANDIS S. 358 f.

knüpfung es sich in der Ethik handelt. Hatte Aristoteles die Bedeutung der äusseren Güter und Verhältnisse für das sittliche Leben des Menschen nicht verkannt, aber doch nur ein Hülfsmittel und Werkzeug der sittlichen Thätigkeit darin gesehen, und ihre Beherrschung durch praktische Tugend gefordert, so entspringt bei Theophrast aus dem Wunsch, alle Störungen von sich abzuwehren, eine etwas höhere Werthschätzung und Berücksichtigung des Aeusseren. Mit jener Bevorzugung der theoretischen Thätigkeit, die so tief im aristotelischen System wurzelt, verbindet sich bei ihm das Bedürfniss des Gelehrten, sich seinen Arbeiten ungehindert hingeben zu können, und die in den veränderten Zeitverhältnissen begründete Beschränkung auf das Privatleben, welche wir ebendesshalb in der ganzen nacharistotelischen Philosophie finden; und in Folge davon verliert seine Moral etwas von der Kraft und Strenge, welche der aristotelischen, trotz der umsichtigsten Berücksichtigung der äusseren Bedingungen des Handelns, nicht fehlt. Die Vorwürfe jedoch, welche ihm namentlich stoische Gegner desshalb gemacht haben, sind offenbar übertrieben; zwischen ihm und Aristoteles findet kein grundsätzlicher, sondern nur ein leichter Gradunterschied statt.

Der bezeichnete Charakter der theophrastischen Ethik drückt sich zunächst in ihren Bestimmungen über die Glückseligkeit aus, welche auch nach Theophrast das letzte Ziel der Philosophie, wie der menschlichen Thätigkeit überhaupt bildet [1]. Ist er auch mit Aristoteles darüber einverstanden, dass die Tugend an und für sich begehrenswerth sei, wollte er sie auch, wenn nicht allein, doch wenigstens vorzugsweise für ein Gut gehalten wissen [2], so konnte er doch nicht zugeben, dass die äusseren Zustände gleichgültig seien; er läugnete, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit ausreiche, dass diese z. B. mit den äussersten körperlichen Leiden zusammenbestehen könne [1], er klagte über die Störungen, welche unser geistiges Leben durch das leibliche erleide [2], über die Kürze des menschlichen Lebens, das eben aufhöre, wenn man zu einiger Einsicht gekommen sei [3], über die Abhängigkeit des Menschen von Umständen, die nicht in seiner Gewalt liegen [4]. Den Werth der Tugend dadurch herabzusetzen, und das Wesen der Glückseligkeit in zufälligen Vorzügen und Zuständen zu suchen, war zwar gewiss nicht seine Absicht [5]; aber etwas grössere Bedeutung scheint er

---

[1] Cic. Fin. V, 29, 86: *omnis auctoritas philosophiae, ut ait Theophrastus, consistit in vita beata comparanda. beate enim vivendi cupiditate incensi omnes sumus* — wenn nämlich die Worte *ut ait Th.*, wie ich nicht zweifle, hieher zu versetzen sind.

[2] Cicero Legg. I, 13, 37 f. rechnet Theophrast und Aristoteles zu denen, *qui omnia recta et honesta per se expetenda duxerunt, et aut nihil omnino in bonis numerandum, nisi quod per se ipsum laudabile esset, aut certe nullum habendum magnum bonum, nisi quod vere laudari sua sponte posset.* Theophrast werden wir aber um so mehr nur die letztere Ansicht zuschreiben dürfen, da durch das unmittelbar Folgende wahrscheinlich wird, dass Cicero hier, wie sonst, Antiochus folgt, dessen Eklekticismus es mit sich brachte, den Unterschied der peripatetischen und der stoischen Ethik ebenso zu verkleinern, wie

---

die Stoiker ihrerseits ihn zu übertreiben pflegten. Cicero selbst sagt uns Tusc. V, 9, 24, dass Theophr. (wie Aristoteles und Plato; s. o. 480, 3. 1. Abth. 618, 1. 679, 3) dreierlei Güter annahm.

[1] Cic. Tusc. V, 8, 24: *Theophr. ... cum statuisset, verbera, tormenta, cruciatus, patriae eversiones, exilia, orbitates magnam vim habere ad male misereque vivendum* (was aber auch Aristoteles sagt, s. o. 476. 479, 4. 480, 1), *non est ausus elate et ample loqui, cum humiliter demisseque sentiret ... vexatur autem ab omnibus* (d. h. den Stoikern, höchstens noch Akademikern) ... *quod multa disputarit, quamobrem is qui torqueatur, qui crucietur, beatus esse non possit.* Vgl. Fin. V, 26, 77. 28, 85. Dieselben Erörterungen sind es wohl, auf welche sich Cicero Acad. II, 43, 134 mit der Bemerkung bezieht: Zeno habe der Tugend mehr zugetraut, als die menschliche Natur verstatte, *Theophrasto multa diserte copioseque* [*add. contra*] *dicente.* Nichts anderes hat aber ohne Zweifel auch der Vorwurf Acad. I, 9, 33 im Auge: *Theophr. ... spoliavit virtutem suo decore imbecillamque reddidit, quod negavit in ea sola positum esse beate vivere;* vgl. Fin. V, 5, 12: *Theophrastum tamen adhibeamus ad pleraque, dummodo plus in virtute teneamus, quam ille tenuit, firmitatis et roboris.*

[2] Bei Plut. De sanit. tu. 24, S. 135, e. Porphyr. De abstin. IV, 20. S. 373 sagt er: πολὺ τῷ σώματι τελεῖν ἐνοίκιον τὴν ψυχήν, nämlich wie es in dem plutarchischen Fragment II, c. 2. S. 252 Hutt. erläutert wird, die λῦπαι, φόβοι, ἐπιθυμίαι, ζηλοτυπίαι.

[3] S. o. S. 643, 2.

[4] Cic. Tusc. V, 9, 25: *vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: vitam regit fortuna, non sapientia.* Vgl. Plut. cons. ad Apoll. 6. S. 104, d.

[5] Vgl. S. 685, 2. Auch die Erzählung über Perikles b. Plut. Pericl. 38 kann nur den Zweck haben, die Verneinung der dort von Theophr. aufgeworfenen Frage, εἰ πρὸς τὰς τύχας τρέπεται τὰ ἤθη καὶ κινούμενα τοῖς τῶν σωμάτων πάθεσιν ἐξίσταται τῆς ἀρετῆς, zu begründen. Was aber die ebenangeführten Worte aus dem Kallisthenes betrifft, so sind diese für's Erste, wie Cicero selbst bemerkt, eine von Theophrast benützte Sentenz eines Andern, wahrscheinlich

allerdings äusseren Verhältnissen einzuräumen, als sein Lehrer. Den letzten Grund dieser Nachgiebigkeit gegen das Aeussere werden wir aber in Theophrast's Vorliebe für die Ruhe und Stille des Gelehrtenlebens zu suchen haben. Dass er den äusseren Gütern als solchen einen positiven Werth beigelegt hätte, wird ihm nicht vorgeworfen [1]; auch seine Aeusserungen über die Lust entfernen sich nicht von dem aristotelischen Vorgang [2]. Aber jene Bevorzugung der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche er mit Aristoteles theilte [3], war bei ihm von Einseitigkeit nicht frei, und was ihn irgend in dieser Thätigkeit stören konnte, hielt er sich ferne. Wir sehen diess namentlich aus dem Bruchstück seiner Schrift über die Ehe [4], von

---

eines Tragikers oder Komikers; jedenfalls, aber müssten wir, um ihre Tragweite beurtheilen zu können, den Zusammenhang kennen, in dem sie bei Theophr. standen, die vereinzelte tadelnde Anführung der Gegner ist eine zu unsichere Quelle.

[1] Nur darüber wird er getadelt, dass er Schmerzen und Unglück für ein Hinderniss der Glückseligkeit hielt, diess ist aber ächt aristotelisch. S. o. 686, 1. Dagegen verlangt auch er b. Stob. Floril. IV, 288, Nr. 202 Mein., dass man durch einfaches Leben sich unabhängig vom Aeussern, bei Plut. Lyc. 10 (Porph. De abst. IV, 4. S. 304). cup. div. 8. S. 527, dass man durch rechten Gebrauch den Reichthum ἄπλουτος καὶ ἄζηλος mache, und er sieht seinen Werth (Cic. Off. II, 16, 56) hauptsächlich darin, dass er zur *magnificentia et apparatio popularium munerum* diene.

[2] In der Stelle des Aspasius, welche Brandis III, 351 aus dem Classical Journal XXIX, 45 (vielmehr 115) anführt, sagt er, was Aristoteles auch hätte sagen können, nicht das Begehren des Angenehmen verdiene Tadel, sondern die Leidenschaftlichkeit der Begierde und der Mangel an Selbstbeherrschung, und nach Olympiodor in Phileb. 269 Stallb. behauptete er gegen Plato, μὴ εἶναι ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἡδονὴν, ἀλλὰ πάσας ἀληθεῖς, wobei aber seine Absicht nicht die sein konnte, den Werthunterschied zwischen den verschiedenen Arten der Lust aufzuheben, den gerade die peripatetische Schule nie geläugnet hat, sondern er fand, wie aus der weiteren Ausführung bei Olymp. erhellt, nur die Bezeichnung: wahre und falsche Lust, unangemessen, weil jede Lust für den, welcher sie empfindet, eine wirkliche Lust sei, und das Prädikat „falsch" überhaupt hier nicht passe. Richtig erklärt dagegen will er (wenn die Worte ᾗ ῥητέον u. s. f. noch ihm gehören) auch sie sich gefallen lassen.

[3] Cic. Fin. V, 4, 11 über beide: *vitae autem degendae ratio maxume quidem illis placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum* u. s. w. Ebd. 25, 73. ad Att. II, 16: Dicäarch giebt dem praktischen, Theophrast dem theoretischen Leben den Vorzug.

[4] Bei Hieron. adv. Jovin. I, 47. IV, b, 189 Mart. (Schneider Theophr. Opp. V, 221 ff.)

welcher er dem Philosophen desshalb abräth, weil ihn einerseits die Sorge für die Familie und das Hauswesen von seinen Arbeiten abziehe, und weil andererseits er gerade sich selbst müsse genügen und das Familienleben entbehren können [1]. Zu einer solchen Denkweise passt es vollkommen, wenn Theophrast die äusseren Schicksale und Schmerzen, welche die Freiheit des Geistes und die Gemüthsruhe bedrohen, als ein Hinderniss der vollen Glückseligkeit scheut. Seine Natur ist nicht auf den Kampf mit der Welt und den Uebeln des Lebens angelegt; was er von Zeit und Kraft an diesen Kampf wenden müsste, würde der wissenschaftlichen Arbeit, in der ihm allein wohl ist, entgehen, die ruhige Betrachtung und die ihr entsprechende Gemüthsstimmung unterbrechen; er scheut daher alles, was ihn in denselben verwickeln würde. Gieng doch gleichzeitig auch die stoische und epikureische Schule darauf aus, den Weisen selbstgenügsam auf sich zu beschränken. Derselben Richtung folgt Theophrast, nur dass er, dem Geist der peripatetischen Sittenlehre gemäss, die äusseren Bedingungen eines solchen sich selbst genügenden Daseins nicht übersehen will [2].

---

[1] Theophr. antwortet hier auf die Frage, ob der Weise eine Frau nehme, zunächst zwar: *si pulchra esset*, *si bene morata*, *si honestis parentibus*, *si ipse sanus ac dives*, so werde er es thun. Aber dann fügt er sofort bei, diess alles finde man selten beisammen, und so sei es doch räthlicher, das Heirathen zu unterlassen. *Primum enim impediri studia philosophiae, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire.* Möchte der vorzüglichste Lehrer auswärts zu finden sein, man könne ihn nicht aufsuchen, wenn man an eine Frau gebunden sei. Eine Frau habe zahllose kostspielige Bedürfnisse; sie liege ihrem Mann (wie diess Th. sehr lebhaft und mimisch ausführt) Tag und Nacht mit hundert Klagen und Vorwürfen in den Ohren. Eine arme sei schwer zu erhalten, eine reiche nicht zu ertragen. Alle ihre Fehler erfahre man erst nach der Hochzeit. Der Ansprüche, des Misstrauens, der Aufmerksamkeiten für sie und die Ihrigen sei kein Ende. Eine reizende sei fast nicht treu zu erhalten, eine reizlose ein lästiger Besitz u. s. w. Man thue besser, sein Hauswesen einem treuen Diener zu überlassen, in Krankheitsfällen sich an seine Freunde zu wenden. Zur Gesellschaft bedürfe man auch keiner Frau; der Weise sei nie allein, er habe die edeln Menschen aller Zeiten zur Gesellschaft, wenn es ihm an Menschen fehle, rede er mit Gott. An Kindern brauche ihm ebenfalls nichts zu liegen — habe man doch von ihnen so oft mehr Kummer und Last, als Freude und Unterstützung — und zu Erben wähle man sich besser seine Freunde.

[2] Dagegen sind wir nicht berechtigt, die Art, wie in späteren Darstellungen der stoische Grundsatz des naturgemässen Lebens zur Rechtfertigung der peripatetischen Güterlehre gebraucht wird, auf Theophrast zurückzuführen.

Ist nun schon bei den bisher besprochenen Punkten zwischen Theophrast und Aristoteles nur ein Gradunterschied, der keine schärfere Bestimmung zulässt, wahrzunehmen, so kommt auch in

---

Bei Cic. Fin. V, 6, 17. 9, 24 ff. führt Piso aus, dass der Grundtrieb jedes Wesens der natürliche Selbsterhaltungstrieb, dass daher für jedes dasjenige Gegenstand seines Begehrens oder ein Gut sei, *quod naturae est accommodatum*, für den Menschen daher das höchste Gut: *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.* Daraus wird dann c. 12, 35 ff. 16, 44. 17, 46 f. geschlossen, dass nicht blos geistige, sondern auch körperliche Vorzüge, auch Schönheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit u. s. w. *cara propter se, per se expetenda* seien, wie ja auch *ipsi homines sibi sint per se et sua sponte cari*, werthvoller jedoch die Vorzüge der Seele, als die des Körpers, und unter den ersteren die sittlichen werthvoller, als die blos natürlichen. Weiter wird beigefügt (c. 23, 64 ff.), da die tugendhafte Thätigkeit sich auch auf Andere erstrecke, seien Freunde, Verwandte, Vaterland u. s. f. gleichfalls *propter se expetendi*, wiewohl sie nicht unmittelbar, als Bestandtheile desselben, in dem höchsten Gut enthalten seien; es wird endlich (c. 24, 72. 29, 89) den Stoikern die Inconsequenz vorgeworfen, dass sie die leiblichen und äusseren Güter nicht für Güter gelten lassen wollen, während sie dieselben doch für naturgemäss erklären. Dass nun diese ganze Erörterung einerseits eine Vertheidigung der peripatetischen Lehre gegen den Stoicismus beabsichtigt, andererseits aber ebendesshalb den Grundsatz des naturgemässen Lebens in der stoischen Fassung (über welche unser 3. Theil S. 125 f. 1. Ausg. z. vgl. ist) zu Grunde legt, bedarf keines Beweises, und ebensowenig, dass sie von Antiochus entlehnt ist, da uns diess Cicero (c. 3, 8. 25, 75. 27, 81) selbst sagt. Der gleichen Darstellung des Antiochus folgt Cicero Acad. I, 5, 19 ff. vgl. ebd. 4, 14. Mit Cicero trifft aber Stob. Ekl. II, 246 ff. so auffallend, und stellenweise so wörtlich zusammen, dass wir seinen Bericht in letzter Beziehung auf dieselbe Quelle, wie jene, zurückführen müssen. M. vgl. z. B. mit Fin. V, 13, 37 Stob. 256: εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος δι' αὑτὸν αἱρετὸς u. s. w.; mit Fin. 17, 47 Stob. 256 f.; mit Fin. 23, 65. 67 Stob. 248: τῶν δὲ τέκνων u. s. w. 254: εἰ δ' ὁ φίλος δι' αὑτὸν αἱρετός; mit Fin. 23, 68 Stob. 268. Wollte man nun auch annehmen, die Darstellung des Antiochus sei aus der von Stobäus benützten, oder beide seien aus einer gemeinsamen älteren geflossen, so würde doch diese keinenfalls Theophrast angehören können, dem sich eine so durchgreifende Berücksichtigung und Aneignung des Stoischen noch nicht zutrauen lässt. Das Wahrscheinlichere ist mir aber, dass zuerst Antiochus Stoisches und Peripatetisches in dieser Weise verknüpft, und Stobäus aus der Schrift eines jüngeren Peripatetikers geschöpft hat, welcher mehr oder weniger abhängig von Antiochus ist. Dass dagegen Stobäus seinen Bericht dem Letzteren unmittelbar entnommen hat, wie Madvig zu Cic. De Fin. S. 417. 675. 862 f. annimmt, glaube ich desshalb nicht, weil die beiden Darstellungen (bei Cic. und Stob.) in ihrer ganzen Entwicklung doch zu weit von einander abweichen.

den übrigen Mittheilungen über seine Ethik nur selten eine erheblichere Abweichung von jenem zum Vorschein. Theophrast bestimmte die Tugend mit Aristoteles als Einhalten der vernunftgemässen richtigen Mitte zwischen zwei Fehlern, oder genauer als die hierauf gerichtete, von Einsicht geleitete, Beschaffenheit des Willens [1]. In der Beschreibung der verschiedenen Tugenden und der ihnen entgegenstehenden Fehler gieng er ohne Zweifel noch weit mehr in's Einzelne als sein Lehrer [2], wenn wir auch seine Ausführungen hierüber nur in Betreff mancher Fehler an dem unsicheren Leitfaden der Charaktere verfolgen können. Dabei verbarg er sich aber nicht, dass die Abgrenzung der einzelnen Tugenden gegen einander bis zu einem gewissen Grad eine fliessende sei, wie sie ja auch alle durch die Einsicht als ihre gemeinsame Wurzel zusammengehalten werden [1]). Dass auch er von den ethischen Tugenden die dianoëthischen unterschied, kann bei dem Manne, welcher die wissenschaftliche Thätigkeit der praktischen so weit vorzog, nicht bezweifelt werden; und ihre Berührung konnte er in seiner Ethik wohl kaum umgehen; ob er sie aber hier eingehender behandelt hat, lässt sich nicht ausmachen [2]). Ebensowenig sind wir über seine Behandlung der Affekte genauer unterrichtet [3]); nur das wird uns mitge-

---

[1] Stob. Ekl. II, 300: τὸ οὖν πρὸς ἡμᾶς μέσον ἄριστον, οἷον, φησὶν ὁ Θεόφραστος, ἐν ταῖς ἐντυχίαις ὁδὶ μὲν πολλὰ διελθὼν καὶ μακρῶς ἀδολεσχήσας, ὁδὶ δ' ὀλίγα καὶ (was Gaisf. ohne Grund streicht) οὐδὲ τἀναγκαῖα, οὗτος δὲ αὐτὰ ἃ ἔδει μὴ τὸν καιρὸν ἔλαβεν. αὕτη μεσότης πρὸς ἡμᾶς, αὕτη γὰρ ὑφ' ἡμῶν ὥρισται τῷ λόγῳ. δι' ὃ ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὡρίσειεν (wörtlich die aristotelische Definition; s. o. 491, 2). εἶτα παραθέμενος τινὰς συζυγίας, ἀκολούθως τῷ ὑφηγητῇ (Arist. Eth. N. II, 7) σκοπεῖν ἔπειτα καθ' ἕκαστον ἐπάγων ἐπειράθη τὸν τρόπον τοῦτον (vielleicht: σκοπεῖν ἐπειράθη κ. ἕκ. ἐπάγων τ. τρ. τ.)· ἐλήφθησαν δὲ παραδειγμάτων χάριν αἵδε· σωφροσύνη, ἀκολασία, ἀναισθησία· πρᾳότης, ὀργιλότης, ἀναλγησία· ἀνδρεία, θρασύτης, δειλία· δικαιοσύνη· ἐλευθεριότης, ἀσωτία, ἀνελευθερία· μεγαλοπρέπεια, μικροπρέπεια, σαλακωνία. Nachdem nun das Wesen dieser Tugenden in der angegebenen Richtung erläutert ist, wird S. 306 beigefügt: τοῦτο μὲν τὸ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν εἶδος παθητικὸν καὶ κατὰ μεσότητα θεωρούμενον, ὃ δὴ καὶ τὴν ἀντακολουθίαν ἔχει [add. τῇ φρονήσει], πλὴν οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἡ μὲν φρόνησις ταῖς ἠθικαῖς κατὰ τὸ ἴδιον, αὗται δ' ἐκείνῃ κατὰ συμβεβηκός. ὅτι [l. ὁ] μὲν γὰρ δίκαιος ἐστὶ καὶ φρόνιμος, ὁ γὰρ τοιόςδε αὐτὸν λόγος εἰδοποιεῖ, οὐ μὴν ὅτι [ὁ] φρόνιμος καὶ δίκαιος κατὰ τὸ ἴδιον, ἀλλ' ὅτι τῶν καλῶν κἀγαθῶν κοινῶς πρακτικὸς φαύλου δ' οὐδενός (die Einsicht ist in dem Begriff der Gerechtigkeit unmittelbar enthalten, denn die Gerechtigkeit ist das der Einsicht entsprechende Verhalten in Rechtsverhältnissen, die Gerechtigkeit im Begriff der Einsicht nur mittelbar). Bis hieher scheint mir der Auszug aus Theophrast zu gehen, da der Zusammenhang von den Worten: εἶτα παραθέμενος u. s. f. an, die sich nur auf ihn beziehen können, ununterbrochen fortläuft. Am Anfang der Stelle wird der Text ἐν ταῖς ἐντυχίαις von Petersen Theophr. Char. 67 f. gegen Heeren's Conjectur: ἐν τοῖς περὶ εὐτυχίας mit Recht in Schutz genommen; dagegen verkennt er selbst Theophrast's Meinung, welche in dem offenbar unvollständigen Auszug allerdings nicht sehr deutlich ausgedrückt ist, wenn er statt: μὴ τὸν καιρὸν ἔλαβεν, schreibt: καὶ μὴν τ. κ. ἔλ. Mit den Worten οὗτος — ἔλαβεν soll nicht das richtige, sondern ein dritter Fall von fehlerhaftem Verhalten bezeichnet werden, derjenige nämlich, dass zwar an sich, aber nicht im Verhältniss zu den besonderen Umständen der handelnden Personen, das Richtige geschieht, die μεσότης πρὸς τὸ πρᾶγμα, aber nicht die πρὸς ἡμᾶς (s. o. 490, 4) eingehalten wird.

[2] Aus Stob. Ekl. II, 316 ff. vgl. Cic. Fin. V, 23, 65 lässt sich diess frei-

---

lich, nach dem eben Bemerkten, nicht mit Sicherheit erweisen, dagegen ist es theils an sich, nach der Analogie von Theophrast's sonstigem Verfahren, zu vermuthen, theils wird es durch die eingehende Beschreibung einer Reihe von Fehlern in den Charakteren wahrscheinlich. Dass er in seinen Lehrvorträgen auch im Aeusserlichen der mimischen Schilderung sehr weit gegangen sei, versichert, wahrscheinlich übertreibend (wie Brandis S. 359 richtig bemerkt), Hermippus b. Athen. I, 21, a; s. o. 643, 4. Seine Neigung und sein Talent zur Einzelschilderung erhellt aus dem 688, 1 besprochenen Fragment. Auf zahlreiche Beispiele, die er in seiner Ethik anführte, lässt die Notiz über Adrantus (s. o. 688, 3) schliessen.

1) Alex. Aphr. De an. 155, b, m: πᾶσαι ἂν ἕποιντο αἱ ἀρεταὶ τῇ φρονήσει. οὐδὲ γὰρ ῥᾴδιον τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν Θεόφραστον τὰς διαφορὰς οὕτω λαβεῖν, ὡς μὴ κατά τι κοινωνεῖν αὐτὰς ἀλλήλαις. γίνονται δ' αὐταῖς αἱ προσηγορίαι κατὰ τὸ πλεῖστον. Vgl. den Schluss der vorl. Anm. angeführten Stelle aus Stobäus. Ebd. S. 270: die φρόνησις bestimme für sich selbst und alle andern Tugenden, was zu thun und zu lassen sei, τῶν δ' ἄλλων ἑκάστην ἀποτέμνεσθαι μόνα τὰ καθ' ἑαυτήν.

2) Dass es nicht geschehen sei, schliesst Petersen a. a. O. 66 mit Spengel (Abh. d. Münchn. Akad. philol.-philos. Kl. III, 495) aus dem Fehlen der dianoëtischen Tugenden in der grossen Moral. Allein theils sind sie (wie Brandis, II, b, 1566. III, 361 einwendet) auch dieser der Sache nach nicht unbekannt, theils ist es durchaus unerweislich, dass die grosse Moral hier Theophrast folgt. Auch bei Stobäus Ekl. II, 316 wird die ἕξις θεωρητική, zu der σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις gehören, von der πρακτική unterschieden. Da aber auch Aristoteles (s. o. 502, 2) die theoretischen Thätigkeiten in der Ethik nur so weit bespricht, als ihm diess zur vollständigen Erklärung der ethischen nöthig zu sein scheint, können wir nicht behaupten, dass es Theophrast anders gemacht habe.

3) Er hatte diese in einer eigenen Schrift (π. παθῶν ά Diog. 45) besprochen, aus der Simpl. Categ. 60, δ, Schol. in Ar. 70, b, 3, mittheilt, dass er die Begriffe μῆνις, ὀργή, θυμὸς durch das μᾶλλον καὶ ἧττον unterschieden habe.

theilt, dass er die Naturgemässheit und Unvermeidlichkeit gewisser Gemüthsbewegungen, wie des Zorns über das Schlechte und Empörende, es scheint gegen Zeno, behauptete [1]; im Uebrigen verlangt auch er, dass man nicht im Affekt handle, Strafen z. B. nicht im Zorn vollziehe [2]. Von den Verfehlungen, welche aus Affekten entspringen, erklärte er die der Begierde für schlimmer, als die des Zornes, weil es schlimmer sei, aus Lust, als aus Schmerz zu fehlen [3].

Wie Aristoteles hatte auch Theophrast den auf Lebensgemeinschaft beruhenden sittlichen Verhältnissen besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wir kennen von ihm eigene Abhandlungen über die Freundschaft, die Liebe, die Ehe [4]. Den höchsten Werth legte er der Freundschaft bei, wenn sie von der rechten Art sei, was aber freilich nicht zu oft vorkomme [5]; und er gieng hierin so weit, dass er sogar eine leichtere Pflichtverletzung gestatten wollte, wenn dadurch ein bedeutender Vortheil für den Freund erlangt werde, indem er der Meinung war, in diesem Fall werde der qualitativ höhere Werth des Sittlichen durch das quantitative Uebergewicht des entgegenstehenden Freundesinteresses aufgewogen, wie der eines kleinen Stücks Gold durch das einer grösseren Menge Kupfer [6].

---

[1] Seneca De ira I, 14, 1. 12, 1. 3. Barlaam Eth. sec. Sto. II, 13. (Bibl. Max. patr. XXVI, 37 D und bei Brandis III, 356). Gegen die Stoiker waren wohl auch die von Simpl. in Categ., Schol. 86, b, 28 erwähnten Erörterungen über die Wandelbarkeit der Tugend gerichtet.

[2] Stob. Floril. 19, 12.

[3] M. Aurel. πρ. ἑαυτ. II, 10. Schol. b. Cramer Anecd. Paris. I, 174. So schon Aristoteles s. S. 510, unt. 449, 4.

[4] S. o. 688, 3. 687, 4. Theophrast's 3 Bücher über die Freundschaft hatte Cicero für seine bekannte Abhandlung in umfassender Weise benützt; Gell. N. A. I, 3, 11.

[5] Hieronym. in Micham III, 1548 Mart.: *scripsit Theophrastus tria de amicitia volumina, omni eam praeferens charitati, et tamen raram in rebus humanis esse contestatus est.* Vgl. was schon S. 688, 1 angeführt wurde, dass die Pflege der Freunde der einer Frau vorzuziehen sei.

[6] M. s. was Gell. a. a. O. §. 10. 21—28 theils im griechischen Text, theils in Uebersetzung und Auszug mittheilt. Cicero (amic. 11 ff. 17, 61) geht, wie ihm Gellius mit Recht vorwirft, weit leichter über diesen Punkt weg: er deklamirt erst mit Pathos gegen die Behauptung, welche Niemand aufgestellt hatte, dass man seinem Freunde zu Gefallen Landesverrath und dergleichen schwere Verbrechen begehen dürfe, um schliesslich mit zwei Worten zusam-

Um so nothwendiger musste ihm Vorsicht bei der Wahl der Freunde erscheinen [1]). Die drei Arten der Freundschaft, welche Aristoteles unterschieden hatte, kennt auch er [2]); über das Eigenthümliche derselben und über die verschiedenen im Verhältniss zu Freunden vorkommenden Verwicklungen enthielt seine Schrift ohne Zweifel schöne und feine Bemerkungen [3]). Weit weniger weiss Theophrast die leidenschaftlichere Liebe erotischer Verbindungen zu billigen; sie gilt ihm als eine vernunftlose Begierde, welche das Gemüth überwältigt, und wie der Wein nur mit Maass genossen werden darf [4]). Doch ist es nicht dieser Grund, welcher ihn der Ehe abgeneigt macht [5]), über die er aber nichts destoweniger ebensogut, wie über die Erziehung und das Verhalten der Frauen [6]), manches richtige Wort gesagt haben kann [7]).

---

geben, dass, wenn für die Freunde viel auf dem Spiel stehe, *declinandum sit de via, modo ne summa turpitudo sequatur.* Eine Kritik der theophr. Lehre (Brandis III, 358) kann ich darin nicht finden.

[1]) Plut. frat. am. 8. S. 482, b. (Stob. Floril. 84, 14. Seneca ep. I, 3, 2 u. A. s. Schneider V, 289): die Freunde prüfe man erst, ehe man sie liebe, bei den Geschwistern verhalte es sich umgekehrt.

[2]) Eustrat. in Eth. N. 141, a, m (bei Brandis III, 352 steht dafür aus Versehen: Aspasius): nach Theophrast und Eudemus haben die Freundschaften in ungleichem Verhältniss dieselben drei Arten, wie die in gleichem; vgl. Eth. Eud. VII, 4, Anf. und oben S. 515, 3.

[3]) Dahin gehört Gell. VIII, 6: bei der Versöhnung mit Freunden seien Erörterungen gefährlich. Plut. frat. am. 20. S. 490: wenn Freunde Alles gemein haben, müsse diess vor Allem von ihren beiderseitigen Freunden gelten. Ders. Cato min. c. 37: zu viel Freundschaft schlage leicht in Hass um. Stob. Floril. 3, 50, Schl.: es sei besser δανείσαντα φρονίμως ἀπολαβεῖν φιλικῶς, ἢ συναλλάξαντα φιλανθρώπως κομίσασθαι φιλαπεχθημόνως.

[4]) Stob. Floril. 64, 27. 29. Athen. XIII, 562, e.

[5]) S. o. 688, 1.

[6]) M. s. hierüber Stob. Floril. 74, 42: eine Frau solle weder sehen noch gesehen werden wollen; ebd. 85, 7: nicht die Politik, sondern das Hauswesen sei ihre Aufgabe; ebd. Bd. IV, 193, Nr. 31 Mein.: der Unterricht in den γράμματα sei auch für Mädchen nothwendig, solle aber nicht über den Bedarf der Haushaltung hinausgehen.

[7]) So verlangt er b. Stob. Floril. 3, 50 Fürsorge und Freundlichkeit gegen Frau und Kinder, die ja von beiden erwiedert werden. — Was sonst noch Ethisches von Theophrast angeführt wird, beschränkt sich auf einzelne Aussprüche, meist treffend und von feiner Beobachtung zeugend, aber ohne wissenschaftliche Eigenthümlichkeit. So die Apophthegmen bei Stobäus im Florilegium

Von Theophrast's politischen Schriften wissen wir, abgesehen von einer Anzahl geschichtlicher Angaben, nur das Allgemeine, dass er auch hier die aristotelische Lehre zu ergänzen bemüht war: zu den aristotelischen Politieen hatte er eine Sammlung von Gesetzen hinzugefügt; aus seinen eigenen Untersuchungen über das Staatswesen werden namentlich die Erörterungen über die obrigkeitlichen Aemter und über die Behandlung der aus den besonderen Verhältnissen sich ergebenden Aufgaben hervorgehoben. Dass Theophrast in irgend einer Beziehung von den Grundlagen der aristotelischen Staatslehre abgewichen wäre, lässt sich nicht annehmen [1].

(s. die Register) und bei Plut. Agis c. 2. Sertor. c. 13, die Angabe (Cic. Off. II, 18, 64), er habe die Gastfreundschaft empfohlen, die angeblich gegen Anaxagoras gerichtete Bemerkung über das Verhältniss von Lust und Schmerz bei Aspas. in Arist. Eth. (Classical Journal XXIX) 114. Die Bemerkung über das dreifache ψεῦδος b. Olympiodor in Phileb. 169 Stallb. (s. o. 687, 2) bezieht sich nicht auf das moralische Verhalten, sondern auf die möglichen Bedeutungen des Ausdrucks ψευδὴς ἡδονή.

[1] Fast alles, was wir über seine Politik wissen, verdanken wir Cicero, zu dessen Lieblingsschriftstellern in diesem Fach er gehörte (ad Att. II, 9, 2). Cicero sagt uns nun nicht allein, dass Theophr. die Politik eingehend und mit grosser Sachkenntniss bearbeitet hatte (Divin. II, 1, 3: der *locus de republica* sei *a Platone Aristotele Theophrasto totaque Peripateticorum familia tractatus uberrime.* Legg. III, 6, 14: *Theophr. vero institutus ab Aristotele habitavit, ut scitis, in eo genere rerum*), sondern er bezeichnet auch den Inhalt seiner politischen Schriften noch genauer. Legg. III, 5, 14: *sed hujus loci de magistratibus sunt propria quaedam, a Theophrasto primum, deinde a Dione* [viell. *Diogene*] *Stoico quaesita subtilius.* Fin. V, 4, 11: *omnium fere civitatum, non Graeciae solum, sed etiam barbariae, ab Aristotele mores instituta disciplinas, a Theophrasto leges etiam cognovimus; cumque uterque eorum docuisset, qualem in republica principem esse conveniret, pluribus praeterea cum scripsisset, quis esset optimus reipublicae status: hoc amplius Theophrastus, quae essent in republica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus esset moderandum utcunque res postularet.* Die letztere Stelle bestätigt nun einen Theil der von Diogenes u. A. verzeichneten politischen Schriften Theophrast's, nämlich die νόμοι (nach Diog. 44 κατὰ στοιχεῖον (Α—Ω) 24 Bücher; Usener S. 6 weist Anführungen bis zum 20. B. nach; dagegen sind die 10 Bücher der ἐπιτομὴ νόμων wohl sicher später; Diog. 47 finden wir ein Buch π. νόμων und eines π. παρανόμων; Bruchstücke der νόμοι, worunter ein grösseres aus Stob. Floril. 44, 22, hier unter dem besondern Titel π. συμβολαίων, giebt Schneider Th. Opp. V, 201 ff.), das Buch π. τῆς ἀρίστης πολιτείας (Diog. 45, das gleiche, wie es scheint, unter anderem Titel 49), die 4 B. πολιτικῶν πρὸς τοὺς καιρούς (D. 45 u. A. s. Usener S. 7), π. βασιλείας (D. 42 1 B., D. 49 2 B., so auch Plut. Themist. 25: Θεόφρ. ἐν τοῖς π. βασ., ausserdem

In einer seiner ethischen Schriften [1] hatte Theophrast auch jene Ansichten über die Opfer ausgesprochen, wegen deren ihn Porphyr als seinen Vorgänger behandelt. Er suchte hier nicht blos geschichtlich nachzuweisen, dass ursprünglich nur die einfachsten Naturerzeugnisse [2] zu Opfern verwendet worden seien, und dass namentlich die Thieropfer, wie die Fleischnahrung selbst, späteren Ursprungs seien [3]; sondern er verlangte auch, dass man sich der letzteren enthalten und sich auf die harmlosere Darbringung von Feldfrüchten beschränken sollte [4]. Von dem volksthümlichen Opferdienst wollte er sich aber desshalb nicht lossagen [5], nur dass er seinen sittlichen Werth natürlich nicht in der Grösse der Gaben, sondern in der Gesinnung des Opfernden suchte [6]. Seine ganze

---

1 B. πρὸς Κάσανδρον π. βασιλείας s. o. 642, 4 und eines π. παιδείας βασιλέως D. 42). Die πολιτικὰ (nach D. 45 6 Bücher) enthielten wohl die Untersuchung über die obrigkeitlichen Aemter, deren Cicero erwähnt; dass wir eine πολιτικὴ ἀκρόασις von ihnen zu unterscheiden schwerlich Grund haben, wurde schon S. 527 m. bemerkt. Auch die 2 Bücher πολιτικῶν, D. 50, sind wohl nur eine Verdopplung oder ein Auszug, und ähnlich die 2 B. π. καιρῶν (D. 50 u. A. b. Usener 12) auf die πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιροὺς zurückzuführen. Wie es sich mit den 4 B. πολιτικῶν ἐθῶν, dem Buch π. τυραννίδος und den 3 B. νομοθετῶν (D. 45) verhält, lässt sich nicht ausmachen.

[1] Der Schrift π. Εὐσεβείας (Diog. 50), wie diess Rhunken bei Rhör zu Porph. De abstin. II, 21. S. 139 aus Phot. Lex. s. v. κύρβεις vgl. m. Schol. in Aristoph. Av. 1354 nachweist.

[2] Gras, später Früchte; Wasser, dann Honig, erst zuletzt Wein.

[3] Porph. De abstin. II, 20. c. 12, Anf. Bei diesem Anlass hatte er auch der Menschenopfer (a. a. O. II, 53, Schl.) und der eigenthümlichen Opfergebräuche der Juden (II, 26, Anf. — wo aber Porphyr Eigenes einmischt) erwähnt.

[4] A. a. O. II, 11 f.

[5] A. a. O. II, 43. S. 184: ὥστε κατὰ τὰ εἰρημένα Θεοφράστῳ θύσομεν καὶ ἡμεῖς. Die Begründung dieses Grundsatzes aus der Dämonologie aber, welche Porphyr hier giebt, kann er nicht aus Theophrast haben, dem er sie auch nicht zuschreibt, und ebenso wenig giebt uns Plut. Def. orac. 20. S. 420 ein Recht, diesem Philosophen den Glauben an Dämonen beizulegen; selbst wenn sich die dort angeführte Aeusserung bei ihm wirklich auf diesen Glauben bezog, würde sie nur beweisen, dass er sich denselben zwar in der herrschenden Form nicht aneignen konnte, sich aber doch nicht getraute, ihn unbedingt zu verwerfen.

[6] B. Stob. Floril. 3, 50 (vielleicht gleichfalls aus der Schrift π. εὐσεβείας) sagt er: χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα θαυμασθήσεσθαι περὶ τὸ θεῖον φιλοθύτην εἶναι, μὴ τῷ πολλὰ θύειν ἀλλὰ τῷ πυκνὰ τιμᾶν τὸ θεῖον· τὸ μὲν γὰρ εὐπορίας τὸ δ' ὁσιότητος σημεῖον.

Auffassung der Religion war ohne Zweifel von der seines Lehrers nicht verschieden [1].

Aus den zahlreichen rhetorischen Werken unseres Philosophen [2]) sind uns nur wenige, ziemlich unwichtige, Bemerkungen aufbewahrt [3]), und von seinen Schriften zur Kunsttheorie [4]) ist uns nur über die im Alterthum geschätzten [5]) musikalischen [6]) etwas Näheres bekannt. Dieses selbst aber bezieht sich grösstentheils auf die physikalische Erklärung der Töne, und ist in dieser Beziehung schon früher[1]) von uns benützt worden. Sonst erfahren wir nur, dass Theophrast die Wirkung der Musik auf eine Bewegung der Seele zurückführte[2]), durch welche wir von der durch gewisse Affekte erzeugten Belästigung befreit werden[3]); dass er dieser Affekte näher drei zählte: Schmerz, Lust, Begeisterung[4]); dass er den lebhaften Eindruck der Musik mit der eigenthümlichen Empfindlichkeit des Gehörs in Verbindung brachte[5]); dass er selbst körperliche Krankheiten durch Musik geheilt werden liess[6]). So weit wir aus diesen wenigen

---

[1] Von seiner eigenen Theologie ist diess schon S. 659 f. nachgewiesen. Was die Volksreligion und ihre Mythen betrifft, so ist es ganz in aristotelischem Geiste, wenn er die Prometheussage dahin deutete, dass Prometheus der erste Lehrer der Menschheit gewesen sei (Schol. in Apoll. Rhod. II, 1248 b. Schneider Th. Opp. V, 216), die Sage von den Nymphen als Ammen des Dionysos auf die Thränen des Weinstocks (Athen. XI, 465, b).

[2] Vgl. darüber Usener Anal. Theophr. S. 20, dessen Vermuthung, dass die εἴδη ιζ' περὶ τεχνῶν ῥητορικῶν der Gesammttitel der im Verzeichniss einzeln aufgeführten Bücher seien, viel für sich hat.

[3] Die Definition des σκῶμμα als ὀνειδισμὸς ἁμαρτίας παρεσχηματισμένος (Plut. qu. conv. II, 1, 4, 7. S. 631), welche doch wohl einer rhetorischen Schrift (vielleicht aber auch, wie Brandis III, 366 vermuthet, der Schrift π. γελοίου) entnommen ist, und ähnliche Einzelheiten (vgl. den Index zu den Rhetores graeci unt. Theophr. Cic. De invent. I, 35, 61. Th. Opp. ed. Schn. V, 217 f.) und die schon S. 653, 4 berührte Angabe des Ammonius, Theophr. habe ein doppeltes Verhältniss der Rede unterschieden, zu den Zuhörern und zum Gegenstand. Auf jenes beziehe sich die Rhetorik und Poëtik, welche desshalb auf gewählten Ausdruck, Wohlklang, gefällige und wirkungsvolle Darstellung u. s. f. zu sehen haben; τῆς δέ γε πρὸς τὰ πράγματα τοῦ λόγου σχέσεως ὁ φιλόσοφος προηγουμένως ἐπιμελήσεται, τό τε ψεῦδος διελέγχων καὶ τὸ ἀληθὲς ἀποδεικνύς. Ammon. führt diese Aeusserung an um zu zeigen, dass es sich in der Schrift π. Ἑρμηνείας nur um den ἀποφαντικὸς λόγος handle, sie wird sich also wohl auch bei Theophrast nur auf die Form der sprachlichen Darstellung bezogen, und nicht den ganzen Unterschied der Rede- und Dichtkunst von der Philosophie zu erschöpfen beabsichtigt haben.

[4] Diog. 47 f. 48 nennt zwei π. ποιητικῆς, eine π. κωμῳδίας, Athen. VI, 261, d die letztere, VIII, 348, a die π. γελοίου, was er aber daraus mittheilt, ist ganz unerheblich. Die Bezeichnung der Tragödie als ἡρωϊκῆς τύχης περίστασις (Diomed. De oratione S. 484 Putsch) könnte bei Theophrast, nachdem ihm Aristoteles mit so eindringenden Untersuchungen vorangegangen war, keinenfalls eine vollständige Begriffsbestimmung sein sollen.

[5] Plut. n. p. suav. v. sec. Epic. 13, 4. S. 1095 hält Epikur entgegen: τί λέγεις, ὦ Ἐπίκουρε; κιθαρῳδῶν καὶ αὐλητῶν ἕωθεν ἀκροασάμενος εἰς τὸ θέατρον βαδίζεις, ἐν δὲ συμποσίῳ Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγομένου καὶ Ἀριστοξένου περὶ μεταβολῶν καὶ Ἀριστοφάνους περὶ Ὁμήρου τὰ ὦτα καταλήψῃ ταῖς χερσί; Er stellt also Theophrast mit dem berühmten Musiker Aristoxenus zusammen. Von Tischreden über die Musik, die sich in einer Schrift Theophrast's gefunden

---

haben, oder von ihm überliefert seien (Brandis III, 369), ist hier so wenig, als von solchen des Aristoxenus, die Rede.

6) π. μουσικῆς 2 B. (D. 47 vgl. Anm. 3); ἁρμονικῶν ά (D. 46); π. ῥυθμῶν ά (D. 50).

1) S. 667, 4.

2) Daher Censorin di. nat. 12, 1: *haec [musica] enim sive in voce tantummodo est ... sive, ut Aristoxenus, in voce et corporis motu, sive in his et praeterea in animi motu, ut putat Theophrastus.*

3) Am Schluss des Fragments aus dem 2. Buch π. μουσικῆς b. Porphyr in Ptol. Harm. (Wallisii Opp. III, 244. Theophr. Opp. ed. Schn. V, 193) sagt er: μία δὲ φύσις τῆς μουσικῆς, κίνησις τῆς ψυχῆς (oder wie es am Anfang heisst: κίνημα μελῳδητικὸν περὶ τὴν ψυχὴν), ἡ κατὰ ἀπόλυσιν γιγνομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακιῶν, ἢ εἰ μὴ ἦν. Die offenbar lückenhaften Schlussworte ergänzt Brandis S. 369, indem er statt ἡ κατὰ ἀπόλ. u. s. f. ἢ κ. ἀπόλ. liest, dahin: die Musik solle eine Erleichterung der Uebel gewähren, die aus den Affekten hervorgehen, „oder wo sie fehlen, sie erwecken." Allein wenn diess gemeint wäre, müsste statt: εἰ μὴ ἦν stehen: ὅπου οὐκ ἔστίν oder ἐὰν μὴ ᾖ. Indessen sagt mir auch der so gewonnene Sinn nicht ganz zu. Ich möchte daher eher etwa folgenden Text vermuthen: ἢ κ. ἀπόλ. — κακιῶν, κουφοτέρους (oder φαιδροτέρους oder ἡσυχαιτέρους oder Aehnliches) ἡμᾶς ἀπεργάζεται, ἢ εἰ μὴ ἦν: die Musik ist eine Bewegung der Seele, welche Befreiung von den durch die Affekte bewirkten Uebeln herbeiführt, und uns dadurch ein höheres Wohlsein verschafft, als wir hätten, wenn diese Affekte gar nicht in uns erregt worden wären — ganz die aristotelische Katharsis; s. o. S. 611 ff.

4) Plut. qu. conv. I, 5, 2. S. 623: λέγει δὲ Θεόφρ. μουσικῆς ἀρχὰς τρεῖς εἶναι, λύπην, ἡδονὴν, ἐνθουσιασμὸν, ὡς ἑκάστου τούτων παρατρέποντος ἐκ τοῦ συνήθους καὶ ἐγκλίνοντος τὴν φωνήν. Dasselbe bei Joh. Lydus De mens. II, 7. S. 54 Röth. und in Cramer's Anecd. Paris. I, 317, 15.

5) Plut. De aud. 2. S. 38, a: περὶ τῆς ἀκουστικῆς αἰσθήσεως, ἥν ὁ Θεόφρ. παθητικωτάτην εἶναί φησι πασῶν — ob die weitere Nachweisung auch Theophrast entnommen ist, wissen wir nicht.

6) Athen. XIV, 624, a: ὅτι δὲ καὶ νόσους ἰᾶται μουσικὴ Θεόφρ. ἱστόρησεν ἐν τῷ

Bruchstücken auf Theophrast's Kunstlehre schliessen können, wird auch sie sich von den aristotelischen Ansichten nicht entfernt haben.

18. Fortsetzung. Eudemus, Aristoxenus, Dicäarchus und Andere.

Neben Theophrast erscheint Eudemus aus Rhodus [1]) als der bedeutendste unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles [2]). An Gelehrsamkeit mit Theophrast wetteifernd hat auch er zahlreiche Schriften theils der Darstellung der peripatetischen Lehre, theils der Geschichte der Wissenschaften gewidmet [3]). Aber alles, was wir

---

περὶ ἐνθουσιασμοῦ, ἰσχιακοὺς φάσκων ἀνόσους διατελεῖν, εἰ καταυλήσοι τις τοῦ τόπου τῇ φρυγιστὶ ἁρμονίᾳ. Das Gleiche Plin. H. n. XXVIII, 2, 21. Auch Vipernbisse und Anderes sollten nach Th. durch Flötenspiel geheilt werden (Gell. IV, 13, 2. Apollon. Mirabil. c. 49).

1) Ueber dessen Leben uns aber gar nichts weiter bekannt ist. Als Rhodier und als Schüler des Aristoteles wird er sehr häufig bezeichnet, um ihn von andern Gleichnamigen zu unterscheiden (s. Fritzsche Ethica Eudemi XIV). Da er sich seine Logik unter Theophrast's Einfl[illegible]gebildet zu haben scheint, andererseits aber über die aristotelische Physik [illegible]eflich bei ihm anfragt (s. o. 90, 2), so kann man vermuthen, er sei eine Zeit lang unter Theophrast's Schulführung in Athen geblieben, später aber in seine Heimath, oder sonst wo[illegible], gegangen. Vgl. S. 699, 4.

2) Als solchen bezeichnet ihn die S. 35, 3. 641, 3 berührte Erzählung, und die Angabe (oben 91, 8), er habe Aristoteles' Metaphysik herausgegeben; dass jedoch dieser selbst sie ihm zu diesem Behufe zugesandt habe, wie Asklepius sagt, ist bei ihrem unvollendeten Zustand doppelt unwahrscheinlich.

3) Wir kennen von Eudemus folgende Schriften (die Stellen, worin sie genannt werden, s. m. bei Fritzsche a. a. O. XV f.): Γεωμετρικαὶ ἱστορίαι, Ἀριθμητικὴ ἱστορία, Ἀστρολογικαὶ ἱστορίαι, die hauptsächlichste und fast die einzige Quelle aller späteren Nachrichten über die älteren Mathematiker und Astronomen. Dazu kommt vielleicht noch eine Geschichte der theologischen Vorstellungen; dass er diese eingehend besprochen, und dabei namentlich auch, Aristotelisches (s. o. S. 59. Bd. I, 68, 2) weiter verfolgend, die Kosmogonieen des Orpheus, Homer, Hesiod, Akusilaus, Epimenides, Pherecydes, die babylonische, zoroastrische, phönicische, weniger genau die ägyptische Lehre von den Urgründen und der Weltentstehung besprochen hatte, sehen wir aus Damasc. De princ. c. 124 f. S. 382 ff. vgl. m. Diog. L. Procem. 9; vgl. auch oben 644, 8, Schl. Ferner eine Schrift π. Γωνίας, Ἀναλυτικὰ in mindestens zwei Büchern (s. o. 52, 1), π. Λέξεως (s. o. 51, 1 g. E.), schwerlich aber Kategorieen und π. Ἑρμηνείας (s. S. 49 unt. f.); die Physik, über welche sogleich weiter zu sprechen sein wird, die Ethik, von der wir die drei ersten und das

von ihm wissen, bestätigt, dass es in philosophischer Hinsicht weit mehr die treue Aneignung und Fortpflanzung als die selbständige Fortbildung der aristotelischen Lehre ist, in der sein Verdienst liegt [1]. In der Logik fand er zwar, wie schon früher gezeigt wurde, einzelne Abweichungen von seinem Lehrer, und einige nicht unwesentliche Ergänzungen der aristotelischen Theorie nöthig [2]; aber ihre Grundzüge hielt er mit Recht fest, und in jenen Aenderungen scheint er sich fast durchaus an Theophrast angeschlossen zu haben, welcher als der selbständigere von beiden wohl auch hierin vorangieng [3]. In seiner Bearbeitung der aristotelischen Physik [4] folgte er ihrer Darstellung Schritt für Schritt, in der Regel selbst an

---

letzte Buch noch besitzen (s. o. 72, 2). Dass in der späteren Zeit auch ein zoologisches Werk unter seinem Namen im Umlauf war, sehen wir aus Apul. Apol. c. 36. S. 522. Hild. Aelian Hist. an. III, 20. 21. IV, 8. 45. 53. 56. V, 7; was jedoch Aelian daraus mittheilt, dient seiner Aechtheit nicht eben zur Empfehlung. Unserem Eudemus schreibt Rose Arist. libr. ord. 174 auch die anatomischen Untersuchungen zu, wegen deren ein Eudemus von Galen (s. d. Index, Rose a. a. O. Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 539 f.), Rufus Ephes. I, 9. 20 und den homerischen Scholiasten (s. Fritzsche a. a. O. S. XX, 49 f.) rühmend angeführt wird. Da aber dieser Eudemus in keiner von diesen vielen Stellen als der Rhodier bezeichnet ist, und da er nach Galen (De ut. anat. 3. Bd. II, 890. De semine II, 6. Bd. IV, 646. Hippocr. et Plat. plac. VIII, 1. Bd. V, 651. loc. affect. III, 14. Bd. VIII, 212. in Aphor. Bd. XVIII, a, 7. libr. propr. Bd. XIX, 30) keinenfalls älter war, als Herophilus, und wahrscheinlich auch nicht älter als Erasistratus, der Schüler Theophrast's (Diog. V, 57) und jenes Metrodor (Sext. Math. I, 258), welcher als der dritte Mann von Aristoteles' Tochter bezeichnet wird (s. o. 17, 2, g. E.), so glaube ich, dass derselbe von unserem Eudemus zu unterscheiden ist. Noch weniger wird man bei dem Rhetor Eudemus (über den Fritzsche S. XVII z. vgl.) an ihn denken dürfen.

[1] Simpl. Phys. 93, b, m: μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ καὶ Εὔδημος ὁ γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων.

[2] S. S. 648 ff.

[3] Dafür spricht auch der Umstand, dass neben dem Gemeinsamen, worin Theophrast und Eudemus übereinkommen, von diesem nur sehr wenig, von jenem weit mehr Eigenthümliches berichtet wird.

[4] Diese hatte er wohl zunächst zum Gebrauch seiner Lehrvorträge unternommen; vgl. seine Worte bei Simpl. Phys. 173, a, m: εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ (dass in einer künftigen Welt alles Einzelne wiederkehren werde), κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον (den Stab des Schulvorstands) ἔχων ὑμῖν καθημένοις. Verbinden wir diese Stelle mit dem S. 90, 2 Angeführten, so wird um so wahrscheinlicher, dass Eudemus ausserhalb Athens eine eigene Schule errichtete, und für diese die Physik bearbeitete.

ihre Worte sich anschliessend [1]; materielle Abweichungen von derselben scheint er sich in der eigentlichen Physik so gut wie gar keine erlaubt zu haben [2]; was er sonst Eigenes hinzufügte, beschränkt sich auf eine Verminderung der Bücherzahl [3], auf einige wenige Umstellungen [4], auf geschichtliche und dogmatische Erläuterungen und auf solche Aenderungen des Ausdrucks, welche ihm um der Deutlichkeit willen nöthig zu sein schienen¹). In den zahl-

---

[1] Belege sind schon S. 90, 1 in ausreichender Zahl beigebracht; weitere werden uns sogleich begegnen. Seitdem hat nun Brandis in seinem dritten Bande S. 218—240 durch eine ausführliche Zusammenstellung der bei Simplicius erhaltenen Nachrichten und Bruchstücke den Gang und die Eigenthümlichkeiten der eudemischen Physik beleuchtet. Um so mehr glaube ich mich auf eine kürzere Behandlung dieses Gegenstands beschränken zu sollen.

[2] Simplicius, der ihn so oft nennt, erwähnt nur einer einzigen, welche überdiess unerheblich genug ist, dass er nämlich (nach Phys. 93, b, u. 94, a, m) in seinem zweiten Buch den vier aristotelischen Bewegungen (s. o. 290, 1) die Veränderung in der Zeit (das Aelterwerden) beifügte; dagegen war er mit Theophrast's Ausdehnung der Bewegung auf alle Kategorieen (s. o. 662, f.) nicht einverstanden: Arist. Phys. V, 2. 226, a, 23 erläuternd hatte er ausdrücklich gezeigt, dass von einer Bewegung der Relation nur abgeleiteterweise gesprochen werden könne (a. a. O. 201, b, u.). Sonst werden uns nur noch einige leise Zweifel an unerheblichen Einzelheiten begegnen.

[3] Simpl. nennt nur drei Bücher derselben, und da die Anführungen aus diesen über die sechs ersten aristotelischen sich erstrecken (s. folg. Anmm.), das siebente aber von Eudemus übergangen war (s. o. S. 61), so können es im Ganzen höchstens vier gewesen sein.

[4] Die Erörterungen, welche sich bei Aristoteles Phys. VI, 1 f. finden, hatte Eud. (nach Simpl. 220, a, u.), wohl aus Anlass der Frage über die in's Unendliche gehende Theilung der Raum- und Zeitgrössen (Arist. Phys. III, 6, Anf. s. o. 296, 5), ganz oder theilweise schon in sein zweites Buch aufgenommen, während er Raum und Zeit (bei Arist. im vierten B. der Physik) im dritten besprach (Simpl. 124, a, u. 155, b, o. 167, b, u. 169, b, m. 173, a, m. Themist. Phys. 40, a, m); ebenso hatte er schon im zweiten Buch, vielleicht bei der gleichen Gelegenheit, die Frage (bei Arist. Phys. VI, 5, Schl.) berührt, inwiefern von der qualitativen Veränderung gesagt werden könne, dass sie in einer untheilbaren Zeit erfolge. Sonst aber scheint er sich an die Reihenfolge des aristotelischen Werks, mit Ausnahme des nicht hergehörigen siebenten Buchs, gehalten zu haben, denn am Anfang seiner Erläuterungen zu diesem Buche, S. 242, a, o. sagt Simpl.: καὶ ὅ γε Εὔδημος μέχρι τοῦδε τοῖς ὅλοις σχεδὸν τῆς πραγματείας κεφαλαίοις ἀκολουθήσας, τοῦτο παρελθὼν ὡς περιττὸν ἐπὶ τὰ ἐν τῷ τελευταίῳ βιβλίῳ κεφάλαια μετῆλθεν. Zum sechsten Buch war er aber, nach S. 216, a, m, unmittelbar vom Schluss des fünften übergegangen. Nach diesen Aeusserungen muss der Hauptinhalt des fünften und sechsten Buchs bei Eudemus an derselben Stelle, wie bei Aristoteles, zwischen dem des vierten und achten gestanden haben.

---

1) Was wir darüber aus Simplicius erfahren, ist dieses: 2, a, u.: Plato habe zuerst die materiellen Ursachen στοιχεῖα genannt (vgl. Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 13. Diog. L. III, 24). 3, a, o.: Eud. zeigt am Anfang seiner Physik, dass der Physiolog mit der Betrachtung der Principien beginnen müsse. Ebd. m. u.: von den vier Ursachen nennt er die stofflichen στοιχεῖον. 5, b, u. 9, b, m: die Urgründe sind entweder bewegt oder unbewegt. 10, b, u. 11, a, o.: Fragment aus dem Anfang der Physik, worin Eud. (Phys. I, 2. 184, b, 25 erläuternd; vgl. was S. 199, 3 angeführt ist) die Frage aufwirft, ihre vollständige Lösung aber einer andern Untersuchung zuweist, ob jede Wissenschaft ihre Principien selbst zu begründen, oder von einer andern zu entlehnen habe, oder ob es eine Wissenschaft gebe, welche die Principien aller andern beweise. 12, b, m: über Antiphon's Quadratur des Kreises (über die des Hippokrates, aber aus der γεωμετρικὴ ἱστορία, 13, b, u. f. 15, a, m). 16, b, o.: gegen die Lehre von der Einheit alles Seins; über denselben Gegenstand 18, b, o. u. 19, a, o. S. 21, a, u. (vgl. 53, b, o.): längeres Bruchstück über die zenonische Behauptung, dass Eines nicht zugleich Vieles sein könne, zur Erläuterung von Phys. I, 2. 185, b, 25 ff. (etwas daraus 30, a, m wiederholt; vgl. auch unsern 1. Bd. S. 426). 23, a, o. b, m. 24, a, o. m: Bemerkungen über einige Sätze des Melissus. 25, a, m (vgl. b, m). 26, a, o. u. 29, a, o: Aeusserungen über Parmenides. 37, b, u.: gegen die Mischung aller Dinge bei Anaxagoras. 42, b, m (zu Phys. I, 6, Anf.): alle Gegensätze bilden eine Mehrheit, zum Mindesten eine Zweiheit, und setzen die Substanz voraus, welche mit keinem von ihnen identisch ist. Substanzen entstehen nur aus Substanzen, Körper nur aus Körpern. 44, a, o.: Eud. nennt die Materie σωματοειδής. 58, a, o.: Fragment, worin der Begriff der Natur als ἀρχὴ κινήσεως ἐν αὐτοῖς [αὐτ.] καὶ καθ' αὐτὰ (vgl. oben 287, 6) durch Induktion erläutert wird. Ueber denselben Begriff 63, a, m die Bemerkung: die φύσις könne sowohl in den Stoff als in die Form gesetzt werden. 72, a, o.: die vier Ursachen, namentlich die Endursache. 73, b, o.: Anaxagoras (s. o. Bd. I, 686, 2, Schl.). 74, a, u.: die Einwürfe gegen den Zufall (Phys. II, 4. 195, b, 36 ff.) legt Eud. Demokrit bei; 74, b, m: er vertheidigt die, welche ihn nicht unter den Ursachen mitzählen; 75, b, u.: der Zufall findet sich nach ihm nur im Gebiete der Zweckthätigkeit (vgl. oben 254, 1); 80, b, m: die Natur geht der Kunst, die Kunst dem Zufall voran; vgl. 81, a, u. — 98, b, m (vgl. 99, a, m, unsern 1. Bd. 255, 2. Plato Tim. 57, E): Bruchstück über Plato's und Archytas' Lehre von der Bewegung. 100, b, u.: Erläuterung des Satzes (s. o. 268, 3), dass die Bewegung im Bewegten, nicht im Bewegenden sei. 106, a, o: Bemerkung über das Unbegrenzte (zur Rechtfertigung von Phys. III, 4. 203, a, 19 f.). 108, a, m: Eud. fügt den fünf von Arist. (Phys. III, 4. 208, b, 15) angegebenen Gründen für die Annahme des Unbegrenzten einen sechsten hinzu, den aber, wie Simpl. bemerkt, auch Aristoteles (Z. 23 f.) nicht übergangen hatte; statt ἐκ τῆς ἐν τοῖς μεγέθεσι διαιρέσεως sagte er (107, b, m): „ἐν τοῖς συνεχέσι." 108, a, o.: Archytas über das Leere (s. Bd. I, 317, 1); 109, b, u.: eine weitere

reichen Bruchstücken seiner Schrift werden wir richtiges Verständniss der aristotelischen Lehre, sorgfältige Beachtung der verschie-

---

Bemerkung gegen die Annahme, dass das Unbegrenzte ein Substrat sei; 111, a, u. folg. Widerlegung der Unbegrenztheit des Körperlichen; 114, b, m: bei der Theilung der Raumgrössen entsteht in der Wirklichkeit (nach Phys. III, 6. 206, a, 28) immer nur Begrenztes. 114, a, o.: das τί, ποσὸν, ποιὸν, ποῦ ist das Allgemeine, das τόδε, ὅσον, οἷον, οὗ die nähere Bestimmung. 120, b, o. 121, b, u. (s. o. 90, 1). 122, a, o. 123, b, u. 124, a, u. 128, a, m. b, o.: kleine Zusätze zur Erläuterung und Vertheidigung der aristotelischen Lehre vom Raum. 131, a, m: Anführung und Widerlegung eines zenonischen Arguments (s. Bd. I, 428, 1) gegen die Realität des Räumlichen. 131, b, u. 136, a, o. 141, b, u. (s. o. 664, 1): Unbeweglichkeit des Raums. 138, b, u. (Themist. Phys. 40, a, m): Fragment, worin das Verhältniss des Himmels zum Raume übereinstimmend mit Arist. (s. o. 298, 6) besprochen wird. 155, b, o: über die Erscheinung, dass ein mit Asche gefülltes Gefäss noch ebensoviel Wasser fasse, wie ein leeres (die also auch Eud. durch keine genaueren Versuche berichtigt hat): man könne sie sich auch daraus erklären, dass durch die Hitze der Asche ein Theil des Wassers verdunste. 165, b, m: Widerlegung der (von Arist. Phys. IV, 10. 218, a, 31 berührten, nach Simpl. 165, a, u. von Eud. und Theophrast, wohl nach Aristoteles' Absicht, und nach unserer 1. Abth. 521, 1 nicht ohne Grund, Plato zugeschriebenen) Annahme, dass die Zeit nichts anderes sei, als der Umlauf des Himmels. 167, b, u.: die Stetigkeit der Zeit ist von der der Bewegung, diese von der der Raumgrösse abzuleiten. 169, b, o.: die Zeit ist im Allgemeinen die Zahl jeder Bewegung, zunächst aber der des Himmels. 171, a, m: über das νῦν (Erläuterung von Arist. Phys. IV, 11. 219, b, 16 ff.). 178, a, m. u.: 2 Bruchstücke, Paraphrase von Phys. IV, 12. 220, b, 12. 167, a, m: statt des Phys. IV, 11, Anf. gebrauchten Beispiels hatte Eud. ein anderes angeführt. 178, b, m: Phys. IV, 13. 222, b, 18 hatte er nicht Πάρων ὁ Πυθαγόρειος, sondern: als Simonides in Olympia die Zeit das Weiseste nannte, παρόντα τινὰ τῶν σοφῶν εἰπεῖν. 187, a, m: Eud. und Theophrast stimmen mit Aristoteles' Lehre von der Zeit überein. 192, b, o.: zu Phys. V, 1. 225, a, 12 ff. bemerkt Eud., die στερήσεις seien mit den ὑποκείμενα auf Eine Linie zu stellen, wenn sie auch nicht ganz in demselben Sinn, wie die καταφάσεις, als ὑποκείμενα zu betrachten seien (der Uebergang von der Blindheit zum Sehen sei demnach ein Uebergang ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, der vom Nichtsehen zum Sehen ein Uebergang οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον — m. vgl. hierüber S. 290, 1). 201, b, u. (s. o. 700, 2). 202, a, o. (vgl. Phys. V, 1. 225, a, 34). 202, b, o. (zu Phys. V, 2. 226, a, 26 ff.). 203, b, u. (zu V, 3. 226, b, 21). 207, b, o (zu V, 4. 228, a, 5): kleine Erläuterungen und Zusätze zum aristotelischen Text. 206, a, o.: das συνεχὲς, ἐχόμενον und ἐφεξῆς sei begrifflich aus dem συμφυὲς abzuleiten (nach Phys. V, 3. 227, a, 14, aber doch wohl gegen Aristoteles' Meinung). 216, a, o. s. S. 90, 2. 216, a, m. s. S. 700, 4. 217, a, m (zu VI, 1. 231, b, 6). 217, b, m (zu der gleichen Stelle). 220, a, u. (zu VI, 2. 232, b, 20). 223, a, u. (zu VI, 3. 234, a, 1). 227, a, m (zu VI, 4. 234, b, 21 — 235, a, 10): Erläuterungen, zum Theil zur denen Fragen, um die es sich dabei handelt, geschickte Erklärung mancher Begriffe und Sätze nicht verkennen; aber neue wissenschaftliche Gedanken oder Beobachtungen dürfen wir nicht darin suchen [1].

Eine erheblichere Abweichung von seinem Lehrer erlaubt sich Eudemus — um eine immerhin beachtenswerthe Eigenthümlichkeit seiner Kategorieenlehre [2] hier nur zu berühren — an dem Punkte,

---

Paraphrase, aristotelischer Worte. 231, a, m: Frage, die gleichzeitig erfolgende ἀλλοίωσις betreffend. 231, b, m: mit Arist. übereinstimmende Erläuterung des VI, 6 Ausgeführten (s. o. 304, 7). 238, a, u.: Tadel eines zenonischen Arguments (Bd. I, 432 f.). 239, a, o.: über den Zweck der Bemerkungen Phys. VI, 9. 240, a, 29. Ebd. med.: was Arist. a. a. O. b, 1 ff. sagt, wird von Eud. als zweifelhaft bezeichnet. 272, b, m: die Annahme eines zeitweisen Aufhörens der Bewegung, welche Arist. VIII, 1. 252, a, 5 ff. Empedokles zuschreibt, bezieht Eud. auf den Sphairos. 273, a, o.: gegen Anaxagoras (zwei Zusätze zu dem, was Arist. a. a. O. Z. 10 bemerkt). 277, a, u.: Erläuterung von Phys. VIII, 3. 253, b, 30. 279, a, m: Paraphrase von Phys. VIII, 3, Schl. 282, b, u.: Erläuterung von Phys. VIII, 4, Schl. 283, a, m: weshalb Phys. VIII, 5, Anf. zunächst vom αὐτοκίνητον gesprochen werde. 283, b, m: Erläuterung des Satzes (a. a. O. 256, a, 19), dass die Selbstbewegung jeder Bewegung durch Anderes vorangehe. Ebd. u.: Phys. VI, 5. 256, a, 23 sagt Eud. statt „ἢ αὑτῷ κινεῖ τὸ κινοῦν ἢ ἄλλῳ“, τὸ δὴ κινοῦν ἢ δι' ἑαυτὸ κινεῖ ἢ δι' ἄλλο καὶ ἑαυτῷ ἢ ἄλλῳ.“ 286, b, u.: zwei unbedeutende formelle Aenderungen bei Phys. VIII, 5. 257, b, 2. 287, b, m: veränderte Fassung der Beweisführung a. a. O. Z. 13 ff., mit Bezugnahme auf Plato's αὐτοκίνητον. 294, b, o. (s. o. 90, 1 — Brandis S. 239 bezieht die Worte ὡς ὁ Εὔδ. προςτίθησιν, wie mir scheint weniger richtig, auf das Folgende). 319, a, u. b, m: das erste Bewegende hat seinen Sitz (nach Phys. VIII, 10. 267, b, 6) in dem grössten Kreis, dem, welcher durch die Pole der Himmelsachse geht, weil dieser sich am schnellsten bewegt (so nach der Lesart, welche Simpl. bei Alexander fand, und welche der seines Exemplars offenbar vorzuziehen ist). Dabei wollte aber Eud. mit Aristoteles (s. o. 275, 7) daran festhalten, dass das erste Bewegende ohne Theile sei, wogegen er, wie es scheint (s. u. 704, 3), sein Verhältniss zum Bewegten etwas anders bestimmte.

[1] „Eudemus, sagt Brandis S. 240 ganz richtig, stellt sich in seiner Physik als ein den Gedanken des Meisters mit Sorgfalt und Verständniss nachsinnender, aber nur in Nebenpunkten und zaghaft von ihnen sich entfernender Schüler dar.“ Wenn sich Fritzsche Eth. Eud. XVIII gegen unsere erste Ausgabe II, 566 auf Weisse's Versicherung (Arist. Phys. S. 300) beruft, dass Eudemus in der Physik vielfach von Aristoteles abweiche, so beweist diess nur, dass er so wenig, wie jener, die Angaben des Simplicius genauer untersucht hat.

[2] Eth. N. I, 4. 1096, a, 24 nennt Arist. 6 Kategorieen: τί, ποιὸν, ποσὸν, πρός τι, χρόνος, τόπος, Eudemus dagegen sagt Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 26:

an welchem die Physik in die Metaphysik übergeht, in der Theologie. Ist er auch im Allgemeinen mit dem aristotelischen Gottesbegriff einverstanden 1), so scheint ihm doch mit Recht die Behauptung, dass sich das erste Bewegende mit der Welt berühren müsse, um sie zu bewegen 2), seiner Unkörperlichkeit zu widersprechen; dass es sich aber freilich mit der von ihm selbst getheilten Annahme über den Sitz desselben ebenso verhält, scheint er nicht bemerkt, und über die Art, wie die Welt von der Gottheit bewegt wird, sich nicht näher erklärt zu haben 3).

Nach der gleichen Seite hin liegt auch die bemerkenswertheste

---

das Sein und das Gute komme in mehrerlei πτώσεις vor, dem τί, ποιὸν, ποσὸν, πότε, „καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν“, welche letzteren zwei, bei Aristoteles fehlend (s. o. 187, 3), an die Stelle des aristotelischen ποιεῖν und πάσχειν zu treten scheinen.

1) S. 701, 1 g. E. Auch den Satz wiederholt Eudemus, dass Gott nur sich selbst denke (Eth. Eud. VII, 12. 1245, b, 16: οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει [wie der Mensch], ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὑτόν. αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὑτοῦ τὸ εὖ ἐστίν), und er leitet daraus den weiteren ab, dass die Gottheit keiner Freunde bedürfe, und dass sie den Menschen, wegen ihres weiten Abstandes von ihm, nicht, oder doch nicht so liebe, wie der Mensch sie (Eth. VII, 3 f. 1238, b, 27. 1239, a, 17. c. 12. 1244, b, 7. 1245, b, 14; s. o. 278, 1).

2) S. o. S. 281.

3) Simpl.. 320, a, o: ὁ δὲ Εὔδ. τοῦτο μὲν οὐκ ἀπορεῖ ὅπερ ὁ Ἀριστοτέλης, εἰ ἐνδέχεταί τι κινούμενον κινεῖν συνεχῶς, ἀπορεῖ δὲ ἀντὶ τούτου, εἰ ἐνδέχεται τὸ ἀκίνητον κινεῖν· „δοκεῖ γὰρ, φησὶ, τὸ κινοῦν κατὰ τόπον ἢ ὠθοῦν ἢ ἕλκον κινεῖν (s. o. 290, 1 g. E.)· εἰ δὲ μὴ μόνον οὕτως, ἀλλ' οὖν ἁπτόμενόν γε ἢ αὐτὸ ἢ δι' ἄλλου, ἢ δι' ἑνὸς ἢ πλειόνων, τὸ δὲ ἀμερὲς οὐδενὸς ἐνδέχεται ἅψασθαι· οὐ γάρ ἐστιν αὐτοῦ τὸ μὲν ἀρχὴ τὸ δὲ πέρας, τῶν δὲ ἁπτομένων τὰ πέρατα ἅμα (s. o. 308, 3). πῶς οὖν κινήσει τὸ ἀμερές; καὶ λύει τὴν ἀπορίαν λέγων, ὅτι τὰ μὲν κινούμενα κινεῖ τὰ δὲ ἠρεμοῦντα, καὶ τὰ μὲν κινούμενα κινεῖ ἁπτόμενα ἄλλως [l. ἁπτόμενα, τὰ δὲ ἠρεμοῦντα ἄλλως — Brandis III, 240 vermuthet: ἅπτ. ἄλλα ἄλλως, allein das Folgende beweist, dass vor dem ἄλλως des Ruhenden erwähnt sein muss], οὐχ ὁμοίως δὲ πάντα· οὐ γὰρ ὡς ἡ γῆ τὴν σφαῖραν ῥιφθεῖσαν ἐπ' αὐτὴν ἄνω ἐκίνει, οὕτως καὶ τὸ πρώτως κινῆσαν· οὐ γὰρ προγινομένης κινήσεως ἐκεῖνο κινεῖ· οὐ γὰρ ἂν ἔτι πρώτως κινοίη· ἡ δὲ γῆ οὐδέποτε ἠρεμοῦσα πρώτως κινήσει.“ Eine Lösung der Frage kann man hierin um so weniger sehen, je weniger die Zusammenstellung des ersten Bewegenden mit der Erde an sich und nach aristotelischen Grundsätzen angeht: denn theils bewegt die Erde in dem von Eudemus angeführten Fall ja wirklich durch Berührung, theils kann ein seiner Natur nach Unbewegliches mit einem Ruhenden überhaupt nicht verglichen werden, da Ruhe (s. o. 287, 6, Schl.) nur dem Beweglichen zukommt.

Eigenthümlichkeit der eudemischen Ethik [1]. Wenn sich Aristoteles in seiner Sittenlehre ganz auf die natürlichen Aufgaben und Anlagen des Menschen als solche beschränkt hatte, so setzt Eudemus das menschliche Handeln seinem Ursprung und seinem Zweck nach mit der Gottesidee in eine engere Verbindung. In der ersteren Beziehung bemerkt er die Erscheinung, dass manche Leute, ohne aus Einsicht zu handeln, doch in allem, was sie thun, Glück haben, und da er diese Erscheinung, wegen ihres regelmässigen Eintreffens, nicht für zufällig zu halten weiss [2], so glaubt er sie auf eine den Betreffenden eigenthümliche glückliche Naturanlage, eine natürliche Richtigkeit des Willens und der Neigung, zurückführen zu müssen. Diese selbst aber, woher soll sie stammen? Da sie der Mensch sich nicht selbst gegeben hat, so wird sie sich nur von der Gottheit herleiten lassen, welche alle Bewegung in der Welt hervorbringt [3].

---

[1] Dass diese Schrift wirklich für ein Werk des Eudemus zu halten ist, dass jedoch nur ihre drei ersten Bücher und das siebente erhalten sind, B. V, 15. VI. VII der Nikomachien dagegen von Fischer und Fritzsche mit Unrecht ihr zugewiesen werden, ist schon S. 72, 2 vgl. 501, 2 bemerkt worden. Auch von Eth. N. VII, 12—15 ist mir der aristotelische Ursprung überwiegend wahrscheinlich. Eud. VII, 13—15 (von Fritzsche mit der Mehrzahl der Handschriften als 8tes Buch bezeichnet) enthält Bruchstücke einer umfassenderen Abhandlung, deren Text überdiess ziemlich verderbt ist. Diese Abhandlung stand aber ohne Zweifel (wie diess auch Fritzsche S. 244 annimmt, und Brandis II, b, 1564 f. näher begründet) wirklich am Schluss des Ganzen, nicht vor dem Anfang von B. VII, wie Spengel (S. 501 f. der 72, 1 angeführten Abhandlung) wegen M. Mor. II, 7 (von 1206, a, 36 an) S. 9 vermuthet.

[2] Nach dem S. 253, 2. 323 besprochenen Grundsatz.

[3] Schon Eud. I, 1. 1214, a, 16 war bemerkt: glückselig werde man entweder durch μάθησις oder durch ἄσκησις, oder auf einem von zwei anderen Wegen: ἤτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τύχην. Bestimmter führt Eud. VII, 14 aus: manchen Leuten gelinge fast Alles, so wenig sie auch Einsicht haben (ἄφρονες ὄντες κατορθοῦσι πολλὰ ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία· ἔτι δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει), und diess lasse sich aus dem oben bezeichneten Grunde nicht vom Zufall, sondern nur von der φύσις herleiten, solche Leute seien nicht sowohl εὐτυχεῖς, als εὐφυεῖς. τί δὲ δή; (wird nun 1247, b, 18 fortgefahren) ἆρ' οὐκ ἔνεισιν ὁρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογοσμοῦ, αἱ δ' ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου, καὶ πρότεραι αὗται; εἰ γάρ ἐστι φύσει ἡ δι' ἐπιθυμίαν ἡδέος ὄρεξις, φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν. εἰ δή τινές εἰσιν εὐφυεῖς, ὥσπερ οἱ ᾠδικοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ᾄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι καὶ ἄνευ λόγου ὁρμῶσιν, ἀλλ' ὅτι ἡ φύσις εὖ πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὗ δεῖ καὶ ὅτε,

Auf die gleiche Quelle weist aber auch die Einsicht und die aus Einsicht entsprungene Tugend, so verschieden sie auch an sich selbst von jenem unbewussten Ergreifen des Richtigen sein mag [1]; denn jeder Vernunftthätigkeit muss die Vernunft selbst vorangehen, in der wir nur eine Gabe der Gottheit sehen können [2]. Und wie so die Tugend in ihrem Ursprung auf die Gottheit zurückgeführt wird, so soll die Gottheit auch das letzte Ziel aller geistigen und sittlichen Thätigkeit sein. Wenn Aristoteles die wissenschaftliche Erkenntniss als die höchste Geistesthätigkeit und den wesentlichsten Bestandtheil der Glückseligkeit bezeichnet hatte, so wird diese Erkenntniss von Eudemus näher als Gotteserkenntniss gefasst, und demnach der aristotelische Satz, dass die Glückseligkeit so weit gehe, als die Theorie [3]), dahin umgebildet, dass gesagt wird: Alles

---

οὗτοι κατορθώσουσι κἂν τύχωσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι .... ἐκείνους μὲν τοίνυν εὐτυχεῖν διὰ φύσιν ἐνδέχεται. ἡ γὰρ ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξις οὖσα οὗ ἔδει κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἠλίθιος. Man könnte nun fragen, fährt Eud. 1248, a, 15 fort, ἆρ' αὐτοῦ τούτου τύχη αἰτία, τοῦ ἐπιθυμῆσαι οὗ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ; und nachdem er diess in der sogleich anzuführenden Weise abgelehnt hat, sagt er Z. 24: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἔστι, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεὸς καὶ ἐν [so Fr. für πᾶν] ἐκείνῳ [—η]. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη [καὶ νοῦ, wie Spengel und Fritzsche beifügen] πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ [besser vielleicht: ἐκείνου oder τοῦ θεοῦ] ὄργανον .... ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην, ἣ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ βουλεύσεως, sie treffen ohne den λόγος das Rechte, nicht durch Uebung und Erfahrung, sondern τῷ θεῷ. Auf dieselbe Art, fügt Eudemus bei, habe man sich auch die weissagenden Träume zu erklären: ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ (der Nus, als Princip eines unmittelbaren Wissens) ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον. Vgl. II, 8. 1225, a, 27: die ἐνθουσιῶντες und προλέγοντες seien in einem unfreien Zustand, wiewohl ihre Thätigkeit eine vernünftige (διανοίας ἔργον) sei. — In Betreff der τύχη werden wir bei Aristoxenus Aehnliches finden.

[1] Denn dieses ist ohne den λόγος, s. vor. Anm. und Eud. a. a. O. 1246, b, 37. 1247, a, 13 ff.

[2] Eud. a. a. O. 1248, a, 15: liegt bei den obenbesprochenen glücklich organisirten Naturen der Grund ihrer glücklichen Anlage in der τύχη? ἢ οὕτω γε πάντων ἔσται; καὶ γὰρ τοῦ νοῆσαι καὶ βουλεύσασθαι· οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος (die Ueberlegung ist nicht das Erzeugniss einer andern ihr vorangehenden Ueberlegung), ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνόησε νοήσας πρότερον νοῆσαι καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. τί οὖν ἄλλο πλὴν τύχη; ὥστ' ἀπὸ τύχης ἅπαντα ἔσται, εἰ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω. αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τῷ εἶναι ὥστε τοῦτο δύνασθαι ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον u. s. w. (s. vorl. Anm.).

[3] Eth. N. X, 8; s. o. 474, 1. Wie entschieden Eudemus hiemit überein-

sei in dem Maasse ein Gut, in dem es zur Betrachtung der Gottheit führe; was dagegen durch Uebermaass oder durch Mangel uns hindere, die Gottheit zu betrachten und zu verehren, das sei verwerflich; und eben hierin wird die bei Aristotelês zu vermissende genauere Bestimmung darüber gefunden, was für Handlungen der Vernunft gemäss sind: je mehr wir uns an jenes Ziel halten, um so weniger werden wir von dem vernunftlosen Theil der Seele gestört werden [1]). Wie aber das Streben nach Gotteserkenntniss nach

---

stimmt, spricht er, mit Aristoteles, auch in der Behauptung (Eth. Eud. VII, 12. 1244, b, 23 ff. 1245, a, 9 vgl. oben 519, 3) aus, dass das Leben nichts anderes sei, als das αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν, ... ὥστε διὰ τοῦτο καὶ ζῆν ἀεὶ βούλεται (man wünscht immer zu leben), ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν.

[1]) Eth. Eud. VII, 15. 1248, a, 21 (wahrscheinlich am Schluss des Ganzen): Wie der Arzt einen bestimmten Gesichtspunkt (ὅρος) hat, nach dem er beurtheilt, was und in welchem Maass es gesund ist: οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς πράξεις καὶ αἱρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινετῶν δὲ δεῖ τινὰ εἶναι ὅρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἱρέσεως καὶ περὶ φυγῆς χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων [l. καὶ φυγῆς, καὶ περὶ χρημάτων πλῆθος καὶ ὀλιγότητα u. s. w.). ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος .... τοῦτο δ' ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ. (S. o. 491, 1.) δεῖ δὴ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν καὶ πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἄρχοντος .... ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον δὲ δέοι πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ζῆν. αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια, ταύτης δὲ ἕνεκα ἐκείνη· οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεὸς, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται. Ich setze hier nicht blos die Worte διώρισται u. s. f., sondern schon die vorangehenden in Klammer, und fasse den Zusammenhang so: der Mensch soll sich in seinem Leben nach dem richten, was ihn naturgemäss beherrscht. Dieses ist aber ein doppeltes: die wirkende Kraft, welche sein Handeln bestimmt, und der Zweck, auf den diese hinarbeitet. Jene ist die Vernunft oder die Einsicht, dieser liegt in der Gottheit; denn eben nur als der höchste Zweck unserer Thätigkeit regiert uns die Gottheit, nicht wie ein Herrscher, der um seiner selbst willen Befehle giebt, da sie ja unserer Leistungen nicht bedarf; und der Zweck ist sie nicht in dem Sinn, in welchem es der Mensch ist, sondern in dem höheren, nach welchem sie es auch für den Menschen selbst ist. (Ueber diese doppelte Bedeutung des οὗ ἕνεκα hatte sich Aristoteles in der Schrift von der Philosophie erklärt; die erhaltenen Werke geben darüber nur einige kurze Andeutungen, aus denen hervorgeht, dass zwischen dem unterschieden werden soll, welchem eine Thätigkeit zu Gute kommt, und dem, was ihr letztes Ziel ist; in jenem Sinn ist der Mensch, in diesem die Gottheit der Zweck unseres Thuns. Vgl. Phys. II, 3. 194, a, 35: ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας. De an. II, 4. 415, b, 1: πάντα γὰρ ἐκείνου [τοῦ θείου] ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει

Eudemus die tiefste Wurzel aller Sittlichkeit ist, so ist ihre erste Erscheinung, und die Einheit, auf welche alle einzelne Tugenden zunächst zurückzuführen sind, jene Güte der Gesinnung, welche er die Rechtschaffenheit (καλοκἀγαθία) nennt, und welche näher darin besteht, dass man das unbedingt Werthvolle, das Schöne und Löbliche, um seiner selbst willen begehrt, in der auf Liebe zum Guten beruhenden vollendeten Tugend [1]. Aristoteles hatte diese vollkommene Tugend unter dem Namen der Gerechtigkeit zwar berührt, aber nur beiläufig, und wiefern sie sich in der Beziehung des Menschen zu Anderen darstellt [2]: das eigentliche Band aller Tugenden aber ist ihm die Einsicht [3]. Indem Eudemus die ihnen allen

---

ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττὸν, τὸ μὲν οὗ τὸ δὲ ᾧ. Die letztere Stelle scheint Eudemus bei der unsrigen im Gedächtniss zu haben, sollten auch in ihr die Worte τὸ δ' οὗ ἕν. u. s. w., welche sich nachher, Z. 20, wiederholen, mit Trendelenburg auszuwerfen sein.) Eudemus fährt nun fort: ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. ἔχει δὲ τοῦτο (?) τῇ ψυχῇ καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ ὅρος ἄριστος, τὰ [l. τὸ] ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου [Fr. richtig: ἀλόγου] μέρους τῆς ψυχῆς ᾗ τοιοῦτον.

1) Eth. Eud. VII, 15, Anf.: Nachdem von den einzelnen Tugenden gehandelt ist, muss auch das Ganze besprochen werden, was aus ihnen besteht. Dieses ist die καλοκἀγαθία. Denn wie zur Gesundheit Wohlbefinden aller Theile des Leibes gehört, so zu ihr Besitz aller Tugenden. Sie ist aber etwas anderes, als das blosse ἀγαθὸν εἶναι. Καλὰ sind nur die Güter, ὅσα δι' αὑτὰ ὄντα αἱρετὰ (so lese ich nämlich mit Spengel statt des unpassenden πάντα — vgl. Rhet. I, 9 oben 605, 3) ἐπαινετά ἐστιν, solcher Art sind aber (vgl. auch 1248, b, 36) eben nur die Tugenden. ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά (s. o. 479, 3 und Eth. N. V, 2. 1129, b, 3), was eben nur da der Fall [illegible], wo von diesen Gütern (Ehre, Reichthum, Gesundheit, Glück u. s. w.) der rechte Gebrauch gemacht wird; καλὸς δὲ κἀγαθὸς τῷ τῶν ἀγαθῶν τὰ καλὰ ὑπάρχειν αὐτῷ δι' αὑτὰ καὶ τῷ πρακτικὸς εἶναι τῶν καλῶν καὶ αὐτῶν ἕνεκα. Wer tugendhaft sein will, aber nur um jener natürlichen Güter willen, der ist zwar ein ἀγαθὸς ἀνὴρ, aber die καλοκἀγαθία fehlt ihm, denn er begehrt das Schöne nicht um seiner selbst willen. Bei wem diess dagegen der Fall ist (vor den Worten καὶ προαιροῦνται 1249, a, 3 scheint mir eine kleine Lücke zu sein), für den ist nicht allein das an sich Schöne, sondern auch jedes andere Gut ein Schönes, weil es bei ihm jenem dient. ὁ δ' οἰόμενος τὰς ἀρετὰς ἔχειν δεῖν ἕνεκα τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν κατὰ τὸ συμβεβηκὸς τὰ καλὰ πράττει. ἔστιν οὖν καλοκἀγαθία ἀρετὴ τέλειος.

2) S. o. 495, 3.

3) S. 492, 1. 491, 1. 2.

zu Grunde liegende Willensbeschaffenheit und Gesinnung ausdrücklich hervorhebt, ergänzt er eine Lücke der aristotelischen Darstellung; der Sache nach hatte allerdings auch schon Aristoteles in seinen Erörterungen über das Wesen der Tugend [1]) die gleichen Grundsätze ausgesprochen.

Im Uebrigen unterscheidet sich die eudemische Ethik, so weit sie uns erhalten ist, von der aristotelischen, ähnlich wie die Physik, nur durch einzelne Umstellungen, Erläuterungen, Verkürzungen, durch Aenderungen des Ausdrucks und der Fassung [2]). Eudemus löst zwar die enge Verbindung der Ethik mit der Politik, indem er zwischen beide als Drittes die Oekonomik einschiebt [3]); und er giebt in der Ethik den Thätigkeiten des Erkennens und den auf sie bezüglichen dianoëtischen Tugenden eine selbständigere Bedeutung, als Aristoteles [4]); aber auf seine Behandlung der ethischen Fragen hat diese Abweichung keinen bemerkbaren Einfluss. Noch unwesentlicher ist das Weitere, was der eudemischen Ethik eigen ist [5]). Da-

---

1) Oben 483, 4. 484, 1. 479, 3.

2) M. vgl. zum Folgenden Fritzsche Eth. Eud. XXIX ff., namentlich aber Brandis, welcher II, b, 1557 ff. III, 240 ff. die Abweichungen der eudemischen Ethik von der nikomachischen zusammenstellt.

3) Dass er die Oekonomik vielleicht auch selbst bearbeitet hat, und uns diese Bearbeitung im ersten Buch der aristotelischen Oekonomik erhalten ist, wird später, bei der Besprechung dieser Schrift, gezeigt werden.

4) S. o. 126, 6. 502, 2. Dass Eudemus I, 5. 1216, b, 16 die poëtischen und praktischen Wissenschaften in ihrem Unterschied von den theoretischen als ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι zusammenfasst, ist unerheblich.

5) So zieht Eud. die Einleitung, Eth. N. I, 1, in eine flüchtige Andeutung zusammen, und beginnt dafür mit Nik. I, 9. 1099, a, 24 ff.; er hebt I, 2. 1214, b, 11 ff. den Unterschied zwischen den Bestandtheilen und den unerlässlichen Bedingungen der Glückseligkeit (vgl. oben 479, 4. 250, 2) ausdrücklich hervor, erweitert I, 5 Nik. I, 3 (zum Theil aus N. VI, 13; s. o. 487, 1) schiebt I, 6 methodologische Bemerkungen ein, welche übrigens mit den aristotelischen Ansichten ganz übereinstimmen, vermehrt c. 8 die Erörterung über die Idee des Guten aus Nik. I, 4 mit einigen weiteren Bemerkungen, übergeht dagegen die Untersuchung Nik. I, 10—12 (oben S. 475 ff.), und verarbeitet den wesentlichen Inhalt von Nik. I, 8 f. in das Vorhergehende. In den Erörterungen über das Wesen der Tugend II, 1. 1218, a, 31 — 1219, b, 26 ist Aristotelisches (Nik. I, 6. X, 6, Anf. I, 11, Anf. I, 13. 1102, b, 2 ff.) frei bearbeitet; enger schliesst sich das Folgende an Nik. I, 13 an. II, 2 folgt Nik. II, 1; II, 3 Nik. II, 2. 1104, a, 12 ff. II, 5. 1106, a, 26. II, 8, Anf.; die Uebersicht der Tugenden und Fehler 1220, b, 36 ff., die aber spätere Zusätze er-

gegen lässt sich in der oben besprochenen Verknüpfung der Ethik mit der Theologie, so sichtbar sie auch auf aristotelische Lehrbestimmungen zurückgeht, doch eine gewisse Abweichung von dem Geist der aristotelischen Philosophie und eine Annäherung an die platonische nicht verkennen [1].

---

halten zu haben scheint (s. Fritzsche z. d. St.), Nik. II, 7; 1221, b, 9 ff. stammt aus Nik. IV, 11. 1126, a, 8 ff. Zu Eud. II, 4 vgl. Nik. II, 2. 1104, b, 13 ff. c. 4, Anf. Nik. II, 3 (Entstehung der Tugend durch tugendhafte Thätigkeit) ist übergangen, Nik. II, 4 (die Tugenden weder δυνάμεις noch πάθη, also ἕξεις) a. a. O. kaum berührt; dass jedoch die Tugend nicht blos ἕξις (Eud. II, 5, Anf. Schl. c. 10. 1227, b, 8 u. ö.), sondern auch διάθεσις genannt wird (II, 1. 1218, b, 38. 1220, a, 29), ist unerheblich. Eud. II, 5 ist im Wesentlichen aus Nik. II, 8 genommen. Die Untersuchung über Freiwilligkeit u. s. w. eröffnet Eudemus II, 6 mit einer ihm eigenthümlichen Einleitung, giebt dann c. 7—10 in freier Auswahl und Anordnung die Grundgedanken der aristotelischen Ausführung Nik. III, 1—7 wieder (vgl. Brandis II, b, 1388 ff.), und schliesst c. 11 mit der Frage, welche Aristoteles nicht hat, für deren Beantwortung aber Nik. III, 5. 1112, b, 12 ff. benützt wird, ob die Tugend dem Willen (προαίρεσις) oder der Einsicht (λόγος) die rechte Beschaffenheit verleihe. Eud. entscheidet sich für das Erstere, denn bei der Tugend handle es sich vor Allem um den Zweck unsers Thuns und diesen bestimme der Wille; die Einsicht vor Verderbniss durch die Begierde zu schützen, sei Sache der ἐγκράτεια, welche zwar löblich, aber von der ἀρετὴ zu unterscheiden sei. In der Behandlung der einzelnen Tugenden folgt Eud. mit unerheblichen Zusätzen und Aenderungen III, 1 (ἀνδρεία) Nik. III, 8—12; III, 2 (σωφροσύνη) Nik. III, 13—15; wendet sich von da (c. 3) zur πρᾳότης (Nik. IV, 11), hierauf c. 4 zur ἐλευθεριότης (N. IV, 1—3), c. 5 zur μεγαλοψυχία (N. IV, 7—9), c. 6 zur μεγαλοπρέπεια (N. IV, 4—6), meist unter bedeutender Abkürzung und nur mit wenigen Erweiterungen der aristotelischen Darstellung, und bespricht schliesslich c. 7 (vgl. N. IV, 12—15 und oben S. 494 f.) die νέμεσις, αἰδὼς, φιλία, σεμνότης (Nik. fehlend), ἀλήθεια und ἁπλότης, εὐτραπελία, welche er, in theilweiser Abweichung von Aristoteles, sämmtlich zwar für löblich, aber nicht für Tugenden im strengen Sinn, sondern für μεσότητες παθητικαὶ oder φυσικαὶ ἀρεταὶ gehalten wissen will (1233, b, 18. 1234, a, 23 ff.), weil sie ohne προαίρεσις seien. Die φιλοτιμία (Nik. IV, 10) übergeht er, und für einige von Arist. anonym gelassene Tugenden (die φιλία und ἀλήθεια) hat er hier, wie auch sonst bisweilen — ein Zeichen für die spätere Abfassung seines Werks — feste Namen. Die folgenden drei Bücher besitzen wir (s. o. 72, 2) nur in der aristotelischen Bearbeitung; das 7te giebt c. 1—12 den Inhalt der Untersuchung über die Freundschaft (Nik. VIII. IX) grossentheils in eigenthümlicher Fassung, aber doch so, dass neue Gedanken nur an untergeordneten Punkten, Abweichungen von der aristotelischen Lehre nirgends hervortreten. Ueber die drei Schlusskapitel dieses Buchs (richtiger wohl: B. VIII) ist schon S. 705 ff. berichtet.

[1] Mit Eudemus ist in dieser Beziehung auch sein Neffe **Pasikles** (bei

Gegen diese religiöse Denkweise des Eudemus sticht nun der Naturalismus nicht wenig ab, durch den seine Mitschüler Aristoxenus und Dicäarch sich bekannt gemacht haben. Der Erste von diesen [1], vor seiner Bekanntschaft mit Aristoteles durch die pytha-

---

Philop. Pasikrates), welcher gleichfalls ein aristotelischer Schüler genannt wird, zusammenzustellen, falls er wirklich (nach der Glosse zu Arist. Metaph. II. Var. lectt. zu 993, a, 29 und Schol. 589, a, 41. Philop. in Metaph. II f. 7 Patr. angef. von Krische Forsch. 268, 1; vgl. Asklep. Schol. in Ar. 520, a, 6, der offenbar aus Verwechslung A statt α Pasikles beigelegt werden lässt) der Verfasser von Klein-alpha der aristotelischen Metaphysik ist. M. s. c. 1. 993, a, 9: ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων, und vergleiche damit Plato Rep. VII, Anf. Im Uebrigen zeigt der Inhalt dieses Buchs keine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit.

[1] Ueber das Leben und die Schriften des Aristoxenus handeln: Mahne De Aristoxeno. Amsterd. 1793. Müller Fragm. Hist. gr. II, 269 ff. Bei denselben findet man seine Fragmente. — Aus Tarent gebürtig (Suid. Ἀριστόξ. Stephanus Byz. De urb. Τάρας), war er der Sohn des Spintharus (Diog. II, 20. Sext. Math. VI, 1 — über seinen angeblichen zweiten Namen Mnesias bei Suid. s. m. Müller S. 269), eines namhaften Musikers (Aelian H. anim. II, 11. S. 34 Jac.). Ausser ihm hatte er nach Suid. den Musiker Lamprus (über den Mahne S. 12, vgl. auch Abth. 1, 41, [illegible]), den Pythagoreer Xenophilus (s. Bd. I, 242, 4), und schliesslich den Aristoteles zu Lehrern; als Schüler des Arist. bezeichnen ihn auch Cic. Tusc. I, 18, 41. Gell. N. A. IV, 11, 4. Er selbst bezieht sich Harm. Elem. S. 30 (s. 1. Abth. 458, 1) auf eine mündliche Mittheilung desselben, und ebd. S. 31 erzählt er, dass Arist. in seinen Vorträgen den Gegenstand und Gang der Untersuchung vorher angegeben habe. Nach Suid. wäre er einer der angesehensten unter den Schülern des Aristoteles gewesen, und hätte sich Hoffnung gemacht, sein Nachfolger zu werden; als diess nicht geschah, habe er seinen verstorbenen Lehrer geschmäht. Aristokles jedoch (s. o. 8, 2. 9, 2) läugnet das Letztere entschieden, und vielleicht gab nur die a. a. O. mitgetheilte, auf einen Andern bezügliche, Aeusserung Anlass zu jener Behauptung. Sonst erfahren wir noch, dass Aristoxenus, zunächst, scheint es, in seiner Jugend, in Mantinea lebte, und dass er mit Dicäarch befreundet war (Cic. nennt ihn Tusc. I, 18, 41 seinen *aequalis et condiscipulus* und ad Att. XIII, 32 erwähnt er eines zu seiner Zeit noch vorhandenen Briefs von Dicäarch an Aristox.). Auf was Lucian's Angabe Paras. 35, er sei ein Parasite des Neleus (des Skepsiers? der aber hiefür fast zu jung ist; s. o. 80 f. 82, 2) gewesen, sich bezieht, wissen wir nicht; jedenfalls ist darauf nicht zu gehen. Die Lebenszeit des Aristox., deren Grenzen wir nicht genauer bezeichnen können, ergiebt sich im Allgemeinen aus seinem Verhältniss zu Aristoteles und Dicäarch; wenn ihn Cyrill c. Jul. 12, C Ol. 29 setzt, verwechselt er ihn (Mahne 16) mit dem viel älteren selinuntischen Dichter;

goreïsche Schule gegangen, hat sich durch seine Schriften über Musik [1]) unter allen Musikern des Alterthums den berühmtesten Namen erworben [2]); und was uns von diesen Schriften erhalten ist, lässt uns diesen Ruhm wohlbegründet erscheinen; denn wie er durch die Vollständigkeit seiner Untersuchungen alle seine Vorgänger weit hinter sich zurückliess [3]), so zeichnet er sich auch durch ein streng methodisches Verfahren [4]), durch Genauigkeit der Begriffsbestimmungen, durch gründliche Sachkenntniss in hohem Grad aus. Indessen beschäftigte er sich auch mit naturwissenschaftlichen, psychologischen, moralischen und politischen Fragen [5]), mit Arithmethik [6]) und mit geschichtlichen Darstellungen [7]), von deren Zu-

---

richtiger nennt er ihn 208, B jünger, als Menedemus der Pyrrhäer (oben 306, 2. 641, 1).

[1]) Das Verzeichniss der uns bekannten, bei Müller S. 270, enthält 11 Werke, zum Theil in mehreren Büchern, nicht blos über Musik, Rhythmik u. s. w., sondern auch über die musikalischen Instrumente. Erhalten sind die drei Bücher π. ἁρμονικῶν στοιχείων, ein grösseres Fragment der Schrift π. ῥυθμικῶν στοιχείων und andere Bruchstücke (bei Mahne S. 130 ff. Müller S. 283 ff.).

[2]) Ὁ Μουσικὸς ist sein stehender Beiname. Als erste musikalische Auktorität stellt ihn Alex. Top. 49, u. den medicinischen und mathematischen Grössen, Hippokrates und Archimedes, zur Seite. Vgl. auch Plut., oben 696, 5. Cic. Fin. V, 19, 50. De orat. III, 33, 132. Simpl. Phys. 193, a, m. Vitruv. I, 14. V, 4.

[3]) Er selbst macht gerne, und nicht ohne eine gewisse Selbstgefälligkeit, aufmerksam darauf, wie viele und wichtige Punkte er zuerst untersuche; vgl. Harm. El. S. 2. 3. 4, u. 5, o. 6, m. 7, u. 35, u. 36, m. 37 u. f.

[4]) Jeder Untersuchung pflegt er Erörterungen über das einzuschlagende Verfahren und eine Uebersicht über den Gang derselben voranzuschicken, damit man über den Weg, den man vor sich habe, und die Stelle desselben, auf der man sich befinde, im Klaren sei. Harm. El. S. 30 f. 3—8. 43 f.

[5]) Ethischen Inhalts scheinen ausser den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις auch die historischen Schriften über die Pythagoreer grossentheils gewesen zu sein; ausserdem kennen wir νόμοι παιδευτικοὶ und νόμοι πολιτικοί. In den Schriften über die Pythagoreer können sich auch die später anzuführenden Bestimmungen über die Seele gefunden haben, da sie sich zunächst an Pythagoreïsches anschliessen. Naturwissenschaftliches wird aus den σύμμικτα ὑπομνήματα angeführt; s. Müller 290 f.

[6]) M. s. das Bruchstück aus der Schrift π. ἀριθμητικῆς Stob. Ekl. I, 16.

[7]) Ausser einer Geschichte der Harmonik (Harm. El. S. 2 angeführt), einer Schrift über Tragödiendichter und einer über Flötenspieler hatte er βίοι ἀνδρῶν verfasst, die, wie es scheint, von allen namhaften Philosophen bis

verlässigkeit uns freilich seine fabelhaften und theilweise offenbar aus Verkleinerungssucht entsprungenen Angaben über Sokrates und Plato [1] keinen vortheilhaften Begriff geben [2].

In den Ansichten des Aristoxenus treten, so weit wir sie kennen, zwei Züge hervor: einerseits die Sittenstrenge des Pythagoreers, andererseits der naturwissenschaftliche Empirismus der peripatetischen Schule. Ernsten und herben Wesens [3] wusste er sich auch als Peripatetiker mit der pythagoreïschen Sittenlehre so einverstanden, dass er seine eigene Ethik den Männern dieser Schule in den Mund legte [4]. Was er die Pythagoreer zur Empfehlung der Frömmigkeit, Mässigkeit, Dankbarkeit, Freundestreue, der Verehrung gegen die Eltern, des strengen Gehorsams gegen die Gesetze, einer sorgfältigen Jugenderziehung sagen liess [5], drückt unstreitig, während es mit der Grundrichtung der pythagoreïschen Ethik übereinstimmt, zugleich seine eigene Meinung aus. In ähnlicher Weise schliesst er sich an den Pythagoreismus an, wenn er das Glück,

---

auf Aristoteles herab handelten, ferner ὑπομνήματα ἱστορικὰ, woraus Angaben über Plato und über Alexander den Grossen angeführt werden. Auch in seinen andern Schriften fanden sich wohl manche geschichtliche Notizen.

1) S. 1. Abth. S. 43 f. 46, 3. 49, 5. 53 ff. 289, 2 g. E. 313, 3. 315, 1 und die von Lucian Paras. 35 aus ihm angeführte Behauptung über Plato's sicilische Reisen.

2) Im Uebrigen kann das Lob der Gelehrsamkeit, welches ihm Cic. Tusc. I, 18, 41. Gell. IV, 11, 4. Hieron. Hist. eccl. Praef. zollen, ebenso begründet sein, als das, welches Cic. ad Att. VIII, 4 seiner und Dicäarch's Darstellung ertheilt.

3) Diess wird ihm wenigstens nachgesagt: Aelian V. H. VIII, 13 nennt ihn τῷ γέλωτι ἀνὰ κράτος πολέμιος, Adrast b. Prokl. in Tim. 192, A sagt von ihm: οὐ πάνυ τὸ εἶδος ἀνὴρ ἐκεῖνος μουσικὸς, ἀλλ' ὅπως ἂν δόξῃ τι καινὸν λέγειν πεφροντικώς.

4) Dass nämlich die pythagoreïschen Sprüche und Erörterungen, wie die sogleich anzuführende im Leben des Archytas, von ihm selbst componirt, oder soweit er sie älterer Ueberlieferung entnommen hatte, wenigstens durchaus gebilligt waren, müssen wir annehmen.

5) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser dem Bd. I, 336 f. Angeführten, auch das Bruchstück bei Stob. Floril. X, 67 (bei Müller a. a. O. Fr. 17) über die Begierde, künstliche, natürliche und verfehlte Begierden, und den von Athen. XII, 545, a ff. mitgetheilten Abschnitt aus dem Leben des Archytas (Fr. 16), von welchem er uns leider nur die erste Hälfte, die Rede des Polyarch für die Lust, gegeben, ihre Widerlegung durch Archytas, welche sicher nicht fehlte, verschwiegen hat.

noch einen Schritt über Eudemus [1] hinausgehend, theils auf natürliche Begabung, theils auf göttliche Eingebung zurückführt [2]. Auch in seiner Ansicht über die Musik machen sich diese Gesichtspunkte geltend. Er schreibt der Musik, wie diess nach pythagoreischem Vorgang auch Aristoteles gethan hatte, theils eine sittlich erziehende [3], theils eine reinigende Wirkung zu, welche sich in der Besänftigung der Gemüthsbewegungen und der Heilung krankhafter Gemüthszustände äussert [4]. Muss er aber schon in dieser Hinsicht darauf dringen, dass der Musik ihre ursprüngliche Würde und Strenge gewahrt bleibe, so fordert das Gleiche, seiner Ansicht nach, auch die Rücksicht auf ihren künstlerischen Charakter; und so hören wir ihn denn laut über die Verweichlichung und die Barbarei klagen, welche in der Musik seiner Zeit die frühere klassische Kunst verdrängt habe [1]. Nichtsdestoweniger tritt Aristoxenus seinen pythagoreïschen Vorgängern als Begründer einer Schule gegenüber, deren Gegensatz gegen die ihrige bis in die letzten Zeiten des Alterthums fortdauert [2]. Was er ihnen vorwirft, ist nicht blos die Unvollständigkeit, mit der sie ihren Gegenstand behandelt haben [3], sondern auch die Willkührlichkeit ihres Verfahrens: denn statt den Erscheinungen nachzugehen, haben sie, wie er glaubt, gewisse apriorische Bestimmungen den Erscheinungen aufgedrungen. Er seinerseits verlangt zwar, im Gegensatz gegen einen unwissenschaftlichen Empirismus, gleichfalls Beweise und Gründe; aber er will von dem Gegebenen ausgehen und nur auf dieser Grundlage das Wesen und die Ursachen dessen aufsuchen, worüber uns die Wahrnehmung unterrichtet hat [4]; und um seine Wissenschaft unabhängig auf ihre eigenen Füsse zu stellen, enthält er sich grundsätzlich aller der Untersuchungen, welche von einer andern entlehnt wären: die Theorie der Musik soll sich auf ihr eigenthümliches Gebiet beschränken, aber dieses vollständig erschöpfen [1]. Genauer können wir auf die musikalischen Lehren des Aristoxenus hier nicht eingehen, und nur über ihre allgemeinsten Grundlagen zur Bezeichnung ihrer Richtung Einiges beibringen [2].

---

[1] S. o. 705 f.

[2] Fr. 21 bei Stob. Ekl. I, 216 (aus den πυθ. ἀποφάσεις): περὶ δὲ τύχης τάδ' ἔφασκον· εἶναι μέντοι (Wytt. conj. μέν τι) καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον, καὶ εἶναι φανερῶς κατ' αὐτὸ τοῦτο τοὺς μὲν εὐτυχεῖς τοὺς δὲ ἀτυχεῖς, wie man diess daran sehen könne, dass die Einen ohne Besinnung einen günstigen Erfolg erreichen, die Andern mit aller Ueberlegung ihn verfehlen. εἶναι δὲ καὶ ἕτερον τύχης εἶδος, καθ' ὃ οἱ μὲν εὐφυεῖς καὶ εὔστοχοι, οἱ δὲ ἀφυεῖς τε καὶ ἐναντίαν ἔχοντες φύσιν βλάστοιεν u. s. w.

[3] Strabo I, 2, 3. S. 15 f.: Nicht um der ψυχαγωγία, sondern um des σωφρονισμὸς willen wird die Dichtkunst als Erziehungsmittel verwendet; selbst die Musiker μεταποιοῦνται τῆς ἀρετῆς ταύτης· παιδευτικοὶ γὰρ εἶναί φασι καὶ ἐπανορθωτικοὶ τῶν ἠθῶν, wie diess mit den Pythagoreern auch Aristoxenus sage. Vgl. Fr. 17, a (Stob. Floril. V, 70 aus den πυθ. ἀποφ.): die wahre φιλοκαλία beziehe sich nicht auf den äusserlichen Schmuck des Lebens, sondern sie bestehe in der Liebe zu den καλὰ ἔθη ἐπιτηδεύματα und ἐπιστήμας. Harm. El. 31, u.: ἡ μὲν τοιαύτη [μουσικὴ] βλάπτει τὰ ἤθη, ἡ δὲ τοιαύτη ὠφελεῖ — nur dürfe man desshalb an die Harmonik, welche ja nicht das Ganze der musikalischen Wissenschaft sei, nicht den Anspruch machen, dass sie moralisch bessere. Auf die sittliche Wirkung der Musik bezieht sich, was Arist. bei Plut. Mus. c. 17. 1136, e gegen Plato's Bevorzugung der dorischen Tonart bemerkt. Auch was Origenes b. Prokl. in Tim. 27, C aus Aristoxenus anführt, gehört hieher.

[4] Marc. Capella IX, 923 (Fr. 24): Nach Aristox. und den Pythagoreern lässt sich die *ferocia animi* durch Musik besänftigen. Cramer Anecd. Paris. I, 172: die Pythagoreer bedienten sich nach Aristox. zur Reinigung des Leibes der ἰατρικὴ, zur Reinigung der Seele der μουσικὴ. Plut. Mus. c. 43, 5. S. 1146, f.: Arist. sagte, εἰςάγεσθαι μουσικὴν (zu Trinkgelagen) παρ' ὅσον ὁ μὲν οἶνος σφάλλειν πέφυκε τῶν ἅδην αὐτῷ χρησαμένων τά τε σώματα καὶ τὰς διανοίας. ἡ δὲ μουσικὴ τῇ περὶ αὐτὴν τάξει τε καὶ συμμετρίᾳ εἰς τὴν ἐναντίαν κατάστασιν ἄγει τε καὶ πραΰνει. Aristox. selbst soll nach Apollon. Mirab. c. 49, welcher sich hiefür auf Theophrast beruft, einen Geisteskranken durch Musik geheilt haben.

---

[1] Themist. Or. XXXIII, Anf. S. 364: Ἀριστόξ. ὁ μουσικὸς θηλυνομένην ἤδη τὴν μουσικὴν ἐπειρᾶτο ἀναῤῥωννύναι, αὐτός τε ἀγαπῶν τὰ ἀνδρικώτερα τῶν κρουμάτων, καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐκκελεύων τοῦ μαλθακοῦ ἀφεμένους φιλεργεῖν τὸ ἀῤῥενωπὸν ἐν τοῖς μέλεσιν, woran sofort als Beleg eine Aeusserung gegen die Theatermusik seiner Zeit geknüpft wird. Er selbst sagt Fr. 90 (bei Athen. XIV, 632, a): wie die Bewohner des italischen Posidonia, früher Griechen, jetzt Tyrrhener oder Römer geworden, jedes Jahr noch ein hellenisches Fest der Trauer darüber widmen, dass sie Barbaren geworden seien: οὕτω δὴ οὖν, φησὶ, καὶ ἡμεῖς, ἐπειδὴ καὶ τὰ θέατρα ἐκβαρβάρωται καὶ εἰς μεγάλην διαφθορὰν προελήλυθεν ἡ πάνδημος αὕτη μουσικὴ, καθ' αὑτοὺς γενόμενοι ὀλίγοι ἀναμιμνησκόμεθα οἵα ἦν ἡ μουσική. Vgl. auch Harm. El. 23, m. und die Aeusserungen bei Plut. qu. conv. VII, 8, 1, 4. S. 711, C, wo Aristox. die Gegner ἄνανδροι καὶ διατεθρυμμένοι τὰ ὦτα δι' ἀμουσίαν καὶ ἀπειροκαλίαν nennt, De Mus. c. 31. S. 1142, wo er von einem seiner Zeitgenossen erzählt, wie schlecht ihm die Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeschmack bekam.

[2] M. vgl. über diesen Gegensatz der Pythagoreer oder Harmoniker und der Aristoxenianer, zwischen denen Ptolemäus vermitteln will: Bojesen De Harmon. scientia Graec. (Hafn. 1833) S. 19 ff. und die von ihm Angeführten: Ptolemäus Harm. I (c. 2. 9. 13 u. ö.) Porphyr. in Ptol. Harm. (Wallis. Opp. III) 189. 207. 209 f.; Cäsar Grundz. der Rhythmik 22 f.

[3] S. o. 712, 3.

[4] Harm. El. 32: φυσικὴν γὰρ δή τινα φαμὲν ἡμεῖς τὴν φωνὴν κίνησιν κινεῖσθαι, καὶ οὐχ ὡς ἔτυχε διάστημα τιθέναι. καὶ τούτων ἀποδείξεις πειρώμεθα λέγειν ὁμολογουμένας τοῖς φαινομένοις, οὐ καθάπερ οἱ ἔμπροσθεν, οἱ μὲν ἀλλοτριολογοῦντες καὶ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐκκλίνοντες, ὡς οὖσαν οὐκ ἀκριβῆ, νοητὰς δὲ κατασκευάζοντες αἰτίας, καὶ φάσκοντες λόγους τέ τινας ἀριθμῶν εἶναι καὶ τάχη πρὸς ἄλληλα, ἐν οἷς τό τε ὀξὺ

καὶ βαρὺ γίνεται, πάντων ἀλλοτριωτάτους λόγους λέγοντες καὶ ἐναντιωτάτους τοῖς φαινομένοις· οἱ δὲ ἀποθεσπίζοντες ἕκαστα ἄνευ αἰτίας καὶ ἀποδείξεως, οὐδὲ αὐτὰ τὰ φαινόμενα καλῶς ἐξηριθμηκότες. ἡμεῖς δὲ ἀρχάς τε πειρώμεθα λαβεῖν φαινομένας πάσας τοῖς ἐμπείροις μουσικῆς καὶ τὰ ἐκ τούτων συμβαίνοντα ἀποδεικνύναι .... ἀνάγεται δ' ἡ πραγματεία εἰς δύο· εἴς τε τὴν ἀκοὴν καὶ εἰς τὴν διάνοιαν. τῇ μὲν γὰρ ἀκοῇ κρίνομεν τὰ τῶν διαστημάτων μεγέθη, τῇ δὲ διανοίᾳ θεωροῦμεν τὰς τούτων δυνάμεις. Mit der Musik verhalte es sich nicht, wie mit der Geometrie. Diese könne die Beobachtung entbehren; τῷ δὲ μουσικῷ σχεδόν ἐστιν ἀρχῆς ἔχουσα τάξιν ἡ τῆς αἰσθήσεως ἀκρίβεια. S. 38, u.: ἐκ δύο γὰρ τούτων ἡ τῆς μουσικῆς σύνεσίς ἐστιν, αἰσθήσεώς τε καὶ μνήμης. S. 43, u.: dreierlei ist nöthig: richtige Auffassung der Erscheinungen, richtige Anordnung derselben, richtige Schlüsse aus denselben. Die zum Theil unbilligen Urtheile Späterer, eines Ptolemäus (Harm. I, 2. 13), Porphyr (in Ptol. Harm., Wallis. Opp. III, 211), Boethius (De Mus. 1417. 1472. 1476) über dieses Verfahren des Aristox. s. m. bei Mahne S. 167 ff. Brandis III, 380 f.

[1] Harm. El. 44: die Harmonik muss mit solchem anfangen, was durch die Wahrnehmung unmittelbar bestätigt wird. καθόλου δὲ ἐν τῷ ἄρχεσθαι παρατηρητέον, ὅπως μήτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἐμπίπτωμεν, ἀπό τινος φωνῆς ἢ κινήσεως ἀέρος ἀρχόμενοι, μήτ' αὖ κάμπτοντες ἐντὸς (nach innen von den Grenzen unserer Wissenschaft abbiegend, ihren Umfang verengernd) πολλὰ τῶν οἰκείων ἀπολιμπάνωμεν. Wirklich lässt sich Aristox. auf die physikalische Untersuchung über die Natur des Tons nicht ein. S. folg. Anm. Vgl. auch S. 1, u. 8, o.

[2] Dasjenige, wovon Aristox. für seine Harmonik ausgeht, ist die menschliche Stimme (vgl. hierüber auch Harm. El. 19, u. 20, u. und Censorin c. 12: nach Aristox. bestehe die Musik *in voce et corporis motu* — dass sie jedoch blos hierin bestehe und keinen tieferen Gehalt habe, darf man hieraus um so weniger schliessen, da es dem S. 714, 3 Angeführten widersprechen würde, und da Censorin a. a. O. auch von Sokrates sagt: die Musik sei nach ihm *in voce tantummodo*). Diese hat zweierlei Bewegung: beim Sprechen und beim Singen. Beim Sprechen bewegt sie sich stetig, beim Singen in Zwischenräumen (κίνησις συνεχὴς und διαστηματική), d. h. dort findet ein fortwährender Wechsel der Tonhöhe statt, hier wird jeder Ton eine Zeit lang auf der gleichen Höhe gehalten (a. a. O. S. 2. 8). Ob aber der Ton an sich eine Bewegung sei, oder nicht, diess, sagt Arist. (S. 9. 12), wolle er nicht untersuchen: er nenne einmal einen Ton ruhend, so lange er seine Höhe nicht ändere, möge diess nun an sich ein wirkliches Ruhen oder nur Gleichmässigkeit der Be-

Als eine Harmonie, und näher als die Harmonie des Leibes, hatte Aristoxenus auch die Seele bezeichnet: die Seelenthätigkeiten sollten aus den zusammentreffenden Bewegungen der körperlichen Organe als ihr gemeinsames Erzeugniss hervorgehen, eine Störung in einem dieser Theile, welche den Einklang ihrer Bewegungen aufhebt, sollte das Erlöschen des Bewusstseins, den Tod, herbeiführen [1]. Er folgte hierin nur einer Ansicht, welche schon vor ihm,

---

wegung (ὁμαλότης κινήσεως ἢ ταὐτότης) sein; ebensowenig wolle er auf die Frage eingehen, ob die Stimme wirklich genau auf der gleichen Höhe verweilen könne: genug, dass uns diess so erscheine. ἁπλῶς γὰρ, ὅταν ἂν οὕτω κινῆται ἡ φωνή, ὥστε μηδαμοῦ δοκεῖν ἵστασθαι τῇ ἀκοῇ, συνεχῆ λέγομεν ταύτην τὴν κίνησιν, ὅταν δὲ στῆναί που δόξασα εἶτα πάλιν διαβαίνειν τινὰ τόπον φανῇ, καὶ τοῦτο ποιήσασα πάλιν ἐφ' ἑτέρας τάσεως (Tonhöhe) στῆναι δόξῃ, καὶ τοῦτο ἐναλλὰξ ποιεῖν φαινομένη συνεχῶς διατελῇ, διαστηματικὴν τὴν τοιαύτην κίνησιν λέγομεν. Hiernach wird nun, in einer tadelnswerthen Zirkeldefinition, die ἐπίτασις φωνῆς als Bewegung der Stimme von der Tiefe zur Höhe, die ἄνεσις φωνῆς als ihre Bewegung von der Höhe zur Tiefe, die ὀξύτης umgekehrt wird durch die Worte: τὸ γενόμενον διὰ τῆς ἐπιτάσεως, die βαρύτης durch: τὸ γενόμενον διὰ τῆς ἀνέσεως definirt (S. 10). Es wird ferner die kleine δίεσις ($^1/_4$ Ton) als der kleinste wahrnehmbare und darstellbare Tonunterschied bezeichnet (S. 13 f.), wogegen der grösste, welcher sich durch die menschliche Stimme oder durch ein einziges Instrument darstellen lässt, das διὰ πέντε καὶ δὶς διὰ πασῶν (2 Oktaven und eine Quinte) sein soll (S. 20); es werden die Begriffe des Tons und des Intervalls bestimmt (S. 16 f.), die Unterschiede der Tonsysteme angegeben (S. 17 f.), unter denen das diatonische das ursprünglichste sein soll, das chromatische das nächste, das enharmonische das letzte, an welches sich das Gehör nur mit Mühe gewöhne (S. 19) u. s. w. Wir können den Gang dieser Untersuchung hier nicht weiter verfolgen. Dass Aristox. (auch Harm. S. 24. 45 f.) den Umfang der Quarte auf $2^1/_2$, der Quinte auf $3^1/_2$, der Oktave auf 6 Töne bestimmte, während dieser Umfang etwas kleiner ist (weil nämlich die Halbtöne der Quarte und Quinte nicht voll sind), wird ihm von Ptolem. Harm. I, 10. Boeth. De Mus. 1417. Censorin Di. nat. 10, 7 vorgerückt. Vgl. auch Plut. an. procr. c. 17. S. 1020 f. (wo aber die ἁρμονικοὶ die sonst ὀργανικοὶ oder μουσικοὶ genannten Aristoxeneer sind).

[1] Cic. Tusc. 1, 10, 20: *Aristox. .... ipsius corporis intentionem* (τόνος, Stimmung) *quandam [animam dixit]; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tamquam in cantu sonos.* Vgl. c. 18, 41, wo dagegen eingewendet wird: *membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere, non video.* c. 22, 51: *Dicaearchus quidem et Aristox. .... nullum omnino animum esse dixerunt.* Lactant. Instit. VII, 13 (wahrscheinlich auch nach Cicero): *quid Aristoxenus, qui negavit omnino ullam esse animam, etiam cum vivit in corpore?* sondern wie aus der Spannung der Saiten die Harmonie sich erzeuge, *ita in*

wahrscheinlich von Mitgliedern der pythagoreischen Schule, vorgetragen wurde 1). Seinem Empirismus mochte sie sich um so mehr empfehlen, da sich ihm in ihr eine Erklärung des Seelenlebens darbot, wie sie dem Musiker zunächst lag: wie er sich als Musiker an die Erscheinungen hält, so hält er sich auch in der Betrachtung des Seelenlebens an seine Erscheinung im körperlichen, und wie er dort aus dem Zusammentreffen der einzelnen Töne die Harmonie entstehen sieht, so soll auch die Seele aus dem Zusammentreffen der körperlichen Bewegungen entspringen.

Mit Aristoxenus wird sein Freund und Mitschüler 2) Dicäarchus aus Messene 3) wegen seiner Ansichten über das Wesen der

---

corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi existere. Ders. Opif. D. c. 16: *Aristox. dixit, mentem omnino nullam esse, sed quasi harmoniam in fidibus ex constructione corporis et compagibus viscerum vim sentiendi existere .... scilicet ut singularum corporis partium firma conjunctio membrorumque omnium consentiens in unum vigor motum illum sensibilem faciat animumque concinnet, sicut nervi bene intenti conspirantem sonum. Et sicuti in fidibus, cum aliquid aut interruptum aut relaxatum est, omnis canendi ratio turbatur et solvitur, ita in corpore, cum pars aliqua membrorum duxerit vitium, destrui universa, corruptisque omnibus et turbatis occidere sensum eamque mortem vocari.*

1) S. Bd. I, 323. Vielleicht hatte auch Aristox. diese Ansicht in seinen Schriften über die Pythagoreer niedergelegt. Was er dagegen bei Jambl. Theol. Arithm. S. 41 über die Metempsychosen des Pythagoras sagt, beweist nicht, dass er selbst eine Seelenwanderung annahm.

2) Hierüber s. m. Cic. Tusc. I, 18 ad Att. XIII, 32 (oben 711, 1).

3) Nach Suid. u. d. W. Sohn des Phidias, aus dem sicilischen Messene gebürtig, Schüler des Aristoteles, Philosoph, Rhetor und Geometer. Als Messenier und als Schüler des Aristoteles wird er öfters bezeichnet (Cic. Legg. III, b, 14. Athen. XI, 460, f. XV, 666, b u. A.); wesshalb ihn Themistius unter den Verläumdern des Aristoteles aufführt (s. o. 36, 2), lässt sich schwer sagen; denn der Umstand (an den Müller Fragm. Hist. gr. II, 225 f. erinnert), dass er dem praktischen Leben grösseren Werth beilegte, als jener (s. u.), hat so wenig, als seine (von Osann S. 46 hieher gezogene) Abweichung von der aristotelischen Seelenlehre, mit den persönlichen Vorwürfen, um die es sich bei Themist. handelt, etwas zu schaffen. Vielleicht hat aber Themist. oder sein Abschreiber einen falschen Namen: man könnte an Demochares denken. Sonst wissen wir von ihm nur noch, dass er im Peloponnes lebte (Cic. ad Att. VI, 2), und dass er im Auftrag macedonischer Könige Berghöhen maass (Plin. H. nat. II, 65, 162), wie er diess auch im Peloponnes that (Suid. nennt von ihm καταμετρήσεις τῶν ἐν Πελοποννήσῳ ὀρῶν). Seine Gelehrsamkeit rühmen Plin. a. a. O. Cic. a. a. O. ad Att. II, 2 u. 6. Varro De R. R. I, 1 (s. Müller a. a. O. 226).

Seele zusammengestellt [1], mit dem er sich, wie es scheint, noch ausdrücklicher und eingehender beschäftigt hatte, als jener [2]. Auch seiner Ansicht nach ist nämlich die Seele nicht ein für sich und unabhängig vom Körper bestehendes Wesen, sondern nur das Ergebniss aus der Mischung der körperlichen Stoffe, nur diese bestimmte harmonische Verbindung der vier Elemente zu einem lebendigen Leibe; sie ist daher in ihrem Dasein an den Körper gebunden und durch alle seine Theile verbreitet [3]. Dass er von hier aus den

---

Sein Geburts- und Todesjahr lässt sich nicht genauer bestimmen. Ueber sein Leben und seine Schriften vgl. m. Osann Beitr. II, 1—119. Fuhr Dicaearchi Messen. quae supersunt. Darmst. 1841. Müller Fragm. Hist. gr. II, 225 ff. Ich citire die Fragmente zunächst nach dem Letzteren.

[1] Cic. Tusc. I, 18, 41. 22, 51.

[2] Wir kennen von ihm durch Cic. ad Att. XIII, 32. Tusc. I, 10, 21. 31, 77. Plut. adv. Col. 14, 2. S. 1115 zwei Werke über die Seele, Gespräche, von welchen das eine nach Korinth, das andere nach Lesbos verlegt war. Ob mit dem einen oder dem andern von diesen (Osann 40 f. vermuthet, dem Κορινθιακὸς) die Schrift De interitu hominum (Cic. Off. II, 5, 16. Consol. IX, 351 Bip.) identisch war, muss dahingestellt bleiben; mir ist es nicht wahrscheinlich.

[3] Cic. Tusc. I, 10, 21: Dic. lässt einen gewissen Pherekrates auseinandersetzen, *nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane ... neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia; vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus* (die κίνησις und αἴσθησις hatte schon Arist. De an. I, 2. 403, b, 25 als die unterscheidenden Merkmale des ἔμψυχον bezeichnet), *in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit* (vgl. 11, 24: *nihil omnino animum dicat esse*), *nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex* (der Leib allein), *ita figuratum ut temperatione naturae vigeat et sentiat.* Ebd. 18, 41: *(Dic.) ne condoluisse quidem unquam videtur, qui animum se habere non sentiat.* 22, 51 (s. o. 717, 1). Acad. IV, 39, 124. Sext.: er lehre, μὴ εἶναι τὴν ψυχήν (Pyrrh. II, 31), μηδὲν εἶναι αὐτὴν παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα (Math. VII, 349). Attikus b. Eus. praep. ev. XV, 9, 5: ἀνῄρηκε τὴν ὅλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς. Jambl. b. Stob. Ekl. I, 870: die Seele sei nach ihm τὸ τῇ φύσει συμμεμιγμένον, ἢ τὸ τοῦ σώματος ὄν, ὥσπερ τὸ ἐμψυχῶσθαι· αὐτῇ δὲ μὴ παρὸν τῇ ψυχῇ ὥσπερ ὑπάρχον (?). Simpl. Kateg. Schol. in Ar. 68, a, 26: Δικ... τὸ μὲν ζῷον συνεχώρει εἶναι, τὴν δὲ αἰτίαν αὐτοῦ ψυχὴν ἀνῄρει. Nemes. Nat. hom. S. 68: Δικαίαρχος δὲ [τὴν ψυχὴν λέγει] ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων (so auch Plut. plac. IV, 2, 5. Stob. Ekl. I, 796. Hermias Irris. phil. S. 402), was so viel sei als: κρᾶσις καὶ συμφωνία τῶν στοιχείων. Denn nicht die musikalische Harmonie sei damit gemeint, sondern die harmonische Mischung des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen im Körper. Er halte somit die Seele für ἀνούσιος (was aber nicht stofflos, wie Osann S. 48 übersetzt, sondern „nicht-substantiell“ heisst). Unklar ist Tertull. De an. c. 15 (wir kommen bei Strato auf diese Stelle zurück).

Unsterblichkeitsglauben lebhaft bestreitet [1], werden wir nur folgerichtig finden können; auffallender ist die Angabe, er habe eine Weissagung durch Träume und im Zustand der Entzückung angenommen [2]; indessen hat er dieselbe ohne Zweifel, nach aristotelischem Vorgang [3], durch eine natürliche Erklärung mit seinen Annahmen über die Seele zu vereinigen gewusst [4]. Dass er kein Freund der Wahrsagerei und der priesterlichen Wahrsagerkünste war, lässt sich auch aus den Bruchstücken seiner Schrift über die Höhle des Trophonius [5] vermuthen.

Mit Dicäarch's Ansicht über die Seele steht auch die Behauptung in Verbindung, dass das praktische Leben vor dem theoretischen den Vorzug verdiene [6]: wer sich die Seele durchaus an den Leib gebunden dachte, der konnte der Denkthätigkeit, in welcher sie sich von allem Aeusseren zurückzieht, um sich in sich selbst zu vertiefen, nicht den gleichen Werth beilegen, wie diess Plato und Aristoteles, von ihrem Begriff des Geistes aus, gethan hatten. Ebenso aber auch umgekehrt: wer die höchste Thätigkeit der Seele nur in der praktischen Gestaltung der Aussenwelt zu finden wusste, der musste um so eher geneigt sein, sie auch ihrer Natur nach sich von den körperlichen Organen nicht getrennt, als die ihnen inwohnende wirksame Kraft zu denken. Aber wie diese Seelenkraft den ganzen Körper durchdringen soll, so verlangt Dicäarch auch, dass sich die sittliche Kraft in dem ganzen Leben des Menschen zur Erscheinung bringe: nicht die Lehrvorträge machen den Philosophen, nicht die Volksreden und die Amtsgeschäfte den Staatsmann, sondern ein Philosoph ist, wer in allen Lagen und Thätigkeiten Philosophie treibt, ein Staatsmann, wer sein ganzes Leben dem Dienst seines Volks widmet [1].

---

[1] Cic. Tusc. I, 31, 77. Lactant. Instit. VII, 13. Vgl. folg. Anm.

[2] Plut. plac. V, 1, 4: Ἀριστοτέλης καὶ Δικ. τὸ κατ' ἐνθουσιασμὸν [γένος μαντικῆς] μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχήν, θείου δέ τινος μετέχειν αὐτήν. Dasselbe Cic. Divin. I, 3, 5. 50, 113. Vgl. ebd. II, 51, 10: *magnus Dicaearchi liber est, nescire ea [quae ventura sint] melius esse, quam scire.*

[3] Vgl. S. 424, 3. 625, 3.

[4] Dass die Seele (Pseudoplut., s. vorl. Anm.) ein Göttliches in sich tragen soll, würde dem nicht unbedingt im Wege stehen, ein solches erkennt ja selbst ein Demokrit an (s. 1. Abth. 621, 6. 7). Indessen fragt es sich, ob die Placita ein Recht haben, Dicäarch in dieser Aussage mit Aristoteles zusammenzufassen. Keinenfalls wird ihm aber zugeschrieben werden können, was Cic. Divin. I, 50, 113 über die Ablösung der Seele vom Körper im Schlaf und in der Entzückung sagt, wie denn auch Cicero Dic. hiefür nicht nennt.

[5] Fr. 71 f. b. Athen. XIV, 641, e. XIII, 594, e vgl. Osann S. 107 ff.

[6] Cic. ad. Att. II, 16: *quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus* τὸν πρακτικὸν βίον *longe omnibus anteponat, hic autem* τὸν θεωρητικόν. Vgl. ebd. VII, 3.

Bei dieser Richtung auf's Praktische mussten natürlich politische Untersuchungen für Dicäarch einen besonderen Reiz haben; und so hören wir denn nicht blos im Allgemeinen, dass er sich mit diesem Gegenstand beschäftigt habe [2], sondern es werden auch Darstellungen hellenischer Verfassungen von ihm erwähnt [3]; namentlich wissen wir aber, dass er in seinem „Tripolitikus“, an Aristotelisches anknüpfend [4], eine Mischung der drei reinen Verfassungsformen (Demokratie, Aristokratie und Monarchie) als die beste Verfassung vorschlug, und eben diese Staatsform in Sparta aufzeigte [5]. Sonst ist uns von Dicäarch's praktischer Philosophie kaum etwas bekannt[1]. Was aus seinen zahlreichen historischen, geographischen, literatur- und kunstgeschichtlichen Schriften mitgetheilt wird, müssen wir hier um so mehr übergehen, da er darin keine eigenthümlichen philosophischen Ansichten ausspricht[2].

---

[1] Diess der Grundgedanke der Erörterung bei Plut. an. seni s. ger. resp. c. 26. S. 796, von der wir freilich nur vermuthen können, dass sie sich an Dicäarch ihrem ganzen Inhalt nach und nicht blos in dem Satz anschliesse: καὶ γὰρ τοὺς ἐν ταῖς στοαῖς ἀνακάμπτοντας περιπατεῖν φασιν, ὡς ἔλεγε Δικαίαρχος, οὐκέτι δὲ τοὺς εἰς ἀγρὸν ἢ φίλον βαδίζοντας. Dieser Satz selbst soll dann einen Tadel an einem Beispiel anschaulich machen: „wie man unter περιπατεῖν nur ein solches Gehen zu verstehen pflegt, bei welchem die Absicht, sich Bewegung zu machen, unmittelbar vorliegt, so nennt man auch φιλοσοφεῖν und πολιτεύεσθαι gewöhnlich nur die Thätigkeiten, welche diesem Zweck ausdrücklich und unmittelbar dienen, das Eine ist aber so unrichtig, wie das Andere.“

[2] Cic. Legg. III, 5, 14.

[3] Cic. ad Att. II, 2 (wozu Osann S. 13 ff. z. vgl.) nennt von ihm Politieen der Pellenäer, Korinthier und Athener, doch wohl Theile einer umfassenderen Geschichte der Staatsverfassungen, wenn nicht des Βίος Ἑλλάδος (s. u.), Suid. sagt, seine πολιτεία Σπαρτιατῶν (welche aber auch im Tripolitikus stehen konnte) sei in Sparta jedes Jahr öffentlich verlesen worden.

[4] S. S. 548 f., namentlich aber 587 ff.

[5] Dass dieses der wesentliche Inhalt des Τριπολιτικὸς war, und dass Cicero, der Leser und Bewunderer Dicäarch's (s. o. 720, 6. Tusc. I, 31, 77: *delicias meas Dicaearchus*; ad Att. II, 2 u. a. St.), seine Theorie von der Verschmelzung der Verfassungsformen und den Gedanken, diese Verschmelzung an einer gegebenen Verfassung nachzuweisen, Dicäarch verdankte, dass wahrscheinlich auch Polyb. VI, 2—10 Dicäarch folgt, hat zuerst Osann a. a. O. S. 8 ff. (welcher nur die politischen Fragmente des Archytas und Hippodamus nicht hätte als ächt behandeln, und Plut. qu. conv. VIII, 2, 2, 3. S. 718, wo Dicäarch blos von der Verbindung des Sokratischen und Pythagoreïschen bei Plato redet,

Von einem weiteren namhaften Peripatetiker, Theophrast's Freund und Mitbürger Phanias[3], sind uns nur geschichtliche und

---

nicht hätte für sich anführen sollen) dargethan, und diese Annahme hat die höchste Wahrscheinlichkeit, wenn wir erwägen, dass Phot. Bibl. Cod. 37. S. 8, a (aus einem Gelehrten des 6ten Jahrhunderts) ein εἶδος πολιτείας δικαιαρχικὸν erwähnt, das in einer Mischung der drei Verfassungen bestehe, und die wahrhaft beste Verfassungsform bilde, dass aber (nach Fr. 23 b. Athen. IV, 141, a) im Tripolitikus auch eine genaue Beschreibung der spartanischen Phiditien vorkam, und wenn wir mit diesen Nachrichten die Art zusammenhalten, wie Cicero in der Republik (z. B. I, 29. 45 f. II, 28. 39) und Polybius a. a. O. ihren Gegenstand behandeln. Osann vermuthet auch (S. 29 ff.), die Schrift, für welche Cic. ad Att. XIII, 32 den Tripolitikus zu benützen wünscht, seien die Bücher de gloria.

[1] Von direkten Nachrichten gehört hieher nur die Sentenz (Plut. qu. conv. IV, procem. S. 659), man solle sich das Wohlwollen Aller, die Freundschaft der Guten verschaffen. Weiter ergiebt sich aus Porph. De abst. IV, 1, 2 (s. folg. Anm.), und aus der Bemerkung (Cic. Off. II, 5, 16. Consol. IX, 351 Bip.), es seien weit mehr Menschen durch Menschenhände umgekommen, als durch Naturereignisse und wilde Thiere, eine Missbilligung des Kriegs. Nach Porph. a. a. O. scheint Dic. schon im Schlachten der Thiere den Anfang einer Verschlimmerung gesehen zu haben.

[2] Denn dass er die Kugelgestalt der Erde (Fr. 53 aus Plin. H. n. II, 65, 162) vertheidigte, und die Ewigkeit der Welt, der Thier- und Menschen-Geschlechter voraussetzte (Fr. 3. 4 aus Cens. di. nat. c. 4. Varro R. rust. II, 1), ist rein aristotelisch; und wenn er sich bemüht, unter Benützung der Sagen von der Herrschaft des Kronos, den Urzustand der Menschheit und den allmähligen Uebergang von dem anfänglichen Naturzustand zum Hirtenleben (mit dem erst die Fleischnahrung und der Krieg begonnen habe) und weiter zum Ackerbau, recht ansiehend und verständig, zu schildern (Fr. 1—5 b. Porph. De abstin. IV, 1, 2. S. 295 f. Hieron. adv. Jovin. II. T. IV, b, 205 Mart. Censor. c. 4. Varro R. R. II, 1. I, 9), so muss er hiebei mit Aristoteles (s. S. 627) annehmen, dass die Bildungsgeschichte der Menschheit sich in einem beständigen Kreislauf bewege.

[3] Was uns über das Leben dieses Mannes von Suid. u. d. W. Strabo XIII, 2, 4. S. 618. Plut. Themist. c. 13. Ammon. in Categ., Schol. in Ar. 28, a, 40 mitgetheilt wird, beschränkt sich auf die Nachricht, dass er aus Eresos gebürtig und Schüler des Aristoteles war, und Ol. 111 folg. (Ol. 111, 2 kehrt Arist. aus Macedonien nach Athen zurück) gelebt habe. Aus einem Brief, den

naturgeschichtliche Angaben erhalten [1]. Aehnlich verhält es sich mit **Klearchus** aus Soli [2]; denn wenn auch unter den Schriften dieses Mannes, so weit sie uns bekannt sind [3], kein einziges Geschichtswerk ist [4], so werden uns doch fast nur geschichtliche Nachrichten daraus mitgetheilt, und diese sind meist so kleinlich und unbedeutend [5], in ihrer Aufnahme zeigt sich so wenig Kritik, und in Klearch's eigenen Vermuthungen ein so schlechter Geschmack [6], dass sie uns von dem Geist dieses Schriftstellers keine hohe Meinung beibringen können. Ueberhaupt ist, was uns von ihm mitgetheilt wird, nicht geeignet, die Behauptung zu bestätigen,

---

Theophrast schon in höherem Alter an ihn schrieb, führt Diog. V, 37 vgl. Schol. in Apoll. Rhod. I, 972 etwas an.

[1] Wir kennen von Phanias mehrere historische Schriften, ein Werk π. ποιητῶν, eines über die Sokratiker (vielleicht auch über noch andere Philosophen), eine Schrift πρὸς τοὺς σοφιστάς, von welcher die πρὸς Διόδωρον (Diodorus Kronus) vielleicht nur ein Theil war, eine π. φυτῶν, in der auch gestanden haben kann, was Plin. H. nat. XXII, 13, 35 aus dem „Physiker" Phanias anführt. Ausserdem soll er auch logische Schriften verfasst haben (Ammon. a. a. O. s. o. 49, 1 u.). Die Nachrichten über diese Schriften und die Bruchstücke derselben hat nach Voisin (De Phania Eres. Gand. 1824) Müller Fragm. Hist. gr. II, 293 ff. zusammengestellt.

[2] Σολεὺς wird er oft genannt; dass damit das cyprische, nicht das cilicische Soli gemeint ist, erhellt, wie diess schon Frühere bemerkt haben, und Müller a. a. O. 302 gegen Verraert De Clearcho Sol. (Gand. 1828) S. 3 f. mit Recht festhält, aus Athen. VI, 256, c. e. f. Sonst wissen wir über sein Leben nichts, als dass er ein Schüler des Aristoteles war; s. S. 724, 1. 2 u. a. St.

[3] Ihr Verzeichniss und ihre Ueberbleibsel bei Verraert und Müller a. d. a. O.

[4] Auch die Schrift π. Βίων nämlich, wie es scheint Klearch's Hauptschrift, von welcher die vier ersten und das achte Buch angeführt werden, kann, nach den Fragmenten zu urtheilen, kein biographisches Werk, sondern nur eine Erörterung über den Werth der verschiedenen Lebensweisen gewesen sein; vgl. Müller S. 302.

[5] Woran denn doch nicht blos der Umstand schuld sein kann, dass sie uns durch einen Athenäus überliefert sind.

[6] Wenn er z. B. den Mythus vom Ei der Leda b. Athen. II, 57, e dahin erklärt: man habe vor Alters statt ὑπερῷον blos ᾠὸν gesagt, und weil nun Helena in einem ὑπερῷον erzogen worden sei, sei die Sage entstanden, dass sie aus einem Ei gekommen sei; oder wenn er b. Diog. I, 81, offenbar nur wegen des bekannten Verses (b. Plut. VII sap. conv. c. 14. S. 157, e), von Pittakus erzählt: τούτῳ γυμνασία ἦν σῖτον ἀλεῖν, oder wenn er (Fr. 60 b. Müller) den Mythus von den menschenfressenden Stuten des Diomedes auf seine Töchter deutet.

dass er keinem anderen Peripatetiker nachstehe [1], wenn wir auch andererseits allerdings nicht wissen, worin die Abweichungen von der ächten peripatetischen Lehre bestehen, die ihm Plutarch schuldgiebt [2]. Neben ein paar unerheblichen naturwissenschaftlichen Annahmen [3] und einer Erörterung über die verschiedenen Arten von Räthseln [4], lässt sich aus Klearch's Bruchstücken auch über seine sittlichen Ansichten Einiges abnehmen; was aber doch nur darauf hinauskommt, dass Ueppigkeit und Ausschweifungen zwar höchst verwerflich [5], die cynische und stoische Gleichgültigkeit gegen das Aeussere aber auch nicht zu loben [6], dass zwischen Freundschaft und Schmeichelei scharf zu unterscheiden [7], leidenschaftliche und naturwidrige Liebe zu meiden sei [8] u. s. w. Im Ganzen macht Klearch durchaus mehr den Eindruck eines mit mancherlei Wissen ausgerüsteten, aber ziemlich oberflächlichen Literaten [9], als den eines gründlichen Gelehrten und Philosophen.

---

[1] Joseph. c. Apion. I, 22. II, 454 Haverc.: Κλ. ὁ Ἀριστοτέλους ὢν μαθητὴς καὶ τῶν ἐκ τοῦ περιπάτου φιλοσόφων οὐδενὸς δεύτερος. Athen. XV, 701, c: Κλ. ὁ Σολεὺς οὐδενὸς δεύτερος τῶν τοῦ σοφοῦ Ἀριστοτέλους μαθητῶν.

[2] De fac. lun. 2, 5. S. 920: ὑμέτερος γὰρ ὁ ἀνὴρ, Ἀριστοτέλους τοῦ παλαιοῦ γεγονὼς συνήθης, εἰ καὶ πολλὰ τοῦ περιπάτου παρέτρεψεν.

[3] Fr. 70—74, a. 76. 78 M. vgl. Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. v. Rosenbaum I, 442 f.

[4] Fr. 63 aus Athen. X, 448, c vgl. Prantl Gesch. d. Log. I, 399 f.

[5] In diesem Sinn hatte Klearch namentlich in der Schrift π. Βίων jene zahlreichen Beispiele von ausschweifender Ueppigkeit und ihren Folgen angeführt, welche Athenäus aus ihm mittheilt (Fragm. 3—14 vgl. Fr. 16—18. 21—23); dagegen hatte er (Fr. 15 b. Athen. XII, 548, d) Gorgias als Beweis für die heilsamen Wirkungen der Mässigkeit genannt.

[6] Bei Athen. XIII, 611, b unterscheidet er, wahrscheinlich Cynikern oder auch Stoikern gegenüber, den βίος καρτερικὸς von dem βίος κυνικός.

[7] Vgl. Fr. 30. 32 (Athen. VI, 255, b. XII, 533, e), und die breite Schilderung eines verweichlichten, durch schmeichlerische Höflinge verdorbenen jungen Fürsten und einiger ähnlicher Erscheinungen Fr. 25 f. (Athen. VI, 255, c ff. 258, a).

[8] Fr. 34—36 (Athen. XIII, 573, a. 589, d. 605, d. e).

[9] Nur als Erfindung des Literaten werden wir auch das von Klearch berichtete Gespräch zwischen Aristoteles und einem Juden (Fr. 69 b. Joseph. c. Apion. I, 22), sammt der weiteren Aufklärung, dass die Juden von den indischen Philosophen stammen u. s. w., anzusehen haben. Die betreffende Schrift (π. ὕπνου) für unterschoben zu halten, ist man nach dem, was wir sonst von Klearch wissen, nicht genöthigt.

Zu den aristotelischen Schülern wird nicht selten auch der Pontiker Heraklides gerechnet. Es ist indessen schon früher 1) bemerkt worden, dass weder die Zeitrechnung noch der Charakter seiner Lehren dieser Annahme günstig ist, wenn er sich auch durch seine gelehrten Bestrebungen allerdings der peripatetischen Schule verwandt zeigt. Bedeutender mag Aristoteles' Einfluss auf den Redner und Dichter Theodektes gewesen sein, der aber schon vor Alexanders Perserzug starb 2). Mehrere andere Aristoteliker, wie Kallisthenes 3), Leo von Byzanz 4), Klytus 5), sind uns nur als Geschichtschreiber bekannt 6); um solcher nicht zu erwähnen, von denen uns überhaupt keine schriftstellerische oder Lehrthätigkeit berichtet wird 7).

19. Theophrast's Schule; Strato.

Auch in der theophrastischen Schule scheint bei der Mehrzahl die literarisch-historische Richtung die vorherrschende gewesen zu sein. Die meisten von den Männern, welche aus derselben genannt werden, sind uns nur durch geschichtliche und literargeschichtliche,

---

1) 1. Abth. 647, 2 vgl. 685 ff.

2) Ueber diesen von Aristoteles häufig angeführten Schriftsteller, von welchem schon S. 19, 2 g. E. nach Plut. Alex. c. 17 vermuthet wurde, dass er mit Aristoteles in Macedonien war, s. m. Westermann Gesch. d. Beredsamk. bei d. Griech. u. Röm. I, 84, A. 6. 142, A. 21 und oben 36, 3. 39, 1. 55, 2.

3) Dieses Verwandten und Schülers von Aristoteles ist schon S. 19, 2 g. E. (wozu noch Valer. Max. VII, 2, ext. 8. Suid. u. d. W. kommt), seines Todes S. 28 f. erwähnt worden. Weiteres über ihn und seine Schriften b. Geier Alex. Hist. Script. 191 ff. Müller Script. rer. Alex. 1 ff.

4) Das Wenige, was wir über diesen (bei Suid. Λέων Βυζ. mit einem gleichnamigen, aber älteren, byzantinischen Staatsmann vermischten) Geschichtschreiber aus Suid. a. a. O. Athen. XII, 550, f. Pseudoplut. De fluv. 2, 2. 24, 2 abnehmen können, erörtert Müller Fragm. Hist. gr. II, 328 f.

5) Athen. XIV, 655, b. XII, 540, c. Diog. I, 25. Müller a. a. O. 333.

6) Zu diesen kann auch Marsyas (s. o. 19, 2) gerechnet werden, wenn wir auch nicht wissen, ob und wie weit er sich an die peripatetische Philosophie anschloss.

7) Dahin gehört Adrastus aus Philippi (Steph. Byz. de urb. Φίλιπποι); Echekratides aus Methymna (Steph. Byz. Μήθυμνα); König Kasander (Plut. Alex. c. 74); Mnason aus Phocis (Athen. VI, 264, d. Aelian V. H. III, 19). Antipater war Aristoteles' Freund, aber nicht sein Schüler.

moralische, politische und rhetorische Schriften bekannt. So Demetrius aus Phalerus, der bekannte Gelehrte und Staatsmann [1]), so **Duris**[1] und sein Bruder **Lynceus**[2], **Chamäleon**[3] und **Praxiphanes**[4]. Auch aus den ethischen Schriften dieser Männer ist uns aber kein eigenthümlicher philosophischer Satz überliefert[5].

---

[1] Ueber das Leben dieses Mannes handelt am Eingehendsten Ostermann De Demetrii Phal. vita u. s. w. part. I. Hersf. 1847. p. II. Fulda 1857; die Titel und Bruchstücke seiner Schriften bei demselben p. II und Herwig Ueber Demetr. Phal. Schriften u. s. w. Rinteln 1850. — Um die Mitte des fünften Jahrhunderts geboren (Ost. I, 8 ff.), hatte Demetrius, Allem nach noch bei Aristoteles' Lebzeiten, Theophrast's Unterricht genossen (Cic. Brut. 9, 37. Fin. V, 19, 54. Legg. III, 6, 14. Off. I, 1, 3. Diog. V, 75), und war als Volksredner (nach Demetr. Magn. b. Diog. V, 75) zuerst um die Zeit, als Harpalus nach Athen kam, also um 324 v. Chr., aufgetreten. Nach der Beendigung des lamischen Kriegs scheint er unter den Männern der macedonisch-aristokratischen Parthei neben Phocion eine Rolle gespielt zu haben, denn als nach Antipaters Tod (318 v. Chr.) die Gegenparthei für einige Zeit zur Herrschaft kam und Phocion hingerichtet wurde, ward auch Demetrius zum Tode verurtheilt (Plut. Phoc. 35). Er entzog sich jedoch diesem Urtheil durch die Flucht und als im folgenden Jahr Kasander Herr Athen's wurde, übergab ihm dieser die Leitung des Staats unter oligarchisch-republikanischer Verfassungsform. Zehn Jahre bekleidete er diese Stelle, und wenn auch seine Verwaltung nicht tadellos gewesen sein mag (von Duris und Diyllus wird ihm b. Athen. XII, 542, b ff. XIII, 593, e f. — Aelian V. H. IX, 9 überträgt die Angabe auf Demetr. Poliorcetes — Eitelkeit, Ueppigkeit und Sittenlosigkeit vorgeworfen; indessen lässt die Unzuverlässigkeit des Duris und der Ton seiner Aussage starke Uebertreibung vermuthen), so sind doch seine Verdienste um den Wohlstand und die Ordnung Athen's höchst bedeutend. Als jedoch Demetrius Poliorcetes 307 v. Chr. den Piräeus nahm, brach ein Aufstand gegen den Phalereer und die Parthei Kasander's aus; er gieng, von Poliorcetes geschützt, nach Theben, und von hier in der Folge, nach Kasander's Tod (Ol. 120, 2. 299 8 v. Chr.), nach Aegypten. Hier gewährte ihm Ptolemäus Lagi eine ehrenvolle und einflussreiche Stellung, in der er namentlich für die Gründung der alexandrinischen Bibliothek thätig war. (Ost. I, 26—64, der nur S. 64 eine sehr unwahrscheinliche Vermuthung macht, II, 2 ff.; vgl. Grauert Hist. u. phil. Analekten I, 310 ff. Droysen Gesch. d. Hellenism. I, 428 ff.) Nach dem Tode dieses Fürsten (und zwar nach Hermipp. b. Diog. V, 78 ohne Zweifel unmittelbar nach demselben, also 283 v. Chr.) wurde er von Ptolemäus Philadelphus, gegen dessen Nachfolge er gewirkt hatte, an einen Ort im Lande verwiesen, wo er noch eine Zeit lang als Staatsgefangener lebte, dann aber (nach Cic. pro Rabir. Post. 9, 23 scheint es freiwillig, nach Hermipp. a. a. O. zufällig) an einem Natterbiss starb. Ueber Demetr. als Redner und als Gelehrten spricht sich Cicero (Brut. 9, 37 f. 82, 285. Orat. 27, 92. De orat. II, 23, 95. Offic. I, 1, 3 vgl. Quintil. Inst. X, 1, 33. 80. Diog. V, 82) sehr günstig aus, wenn er auch das Feuer und die Kraft der grossen Redner des freien Athens bei ihm vermisst. Dass er die Uebersetzung der sog. LXX veranlasst habe, ist eine handgreifliche Fabel, welche Ostermann (II, 9 ff. 46 f.) dem Fälscher Aristäus nicht hätte

---

glauben sollen; ebenso ist die Schrift über die Juden, an welche sowohl Herwig (S. 15 f.) als Ostermann (II, 32 f.) glauben, offenbar unterschoben.

[1] Von Duris (m. s. über ihn Eckertz De Duride Sam. Bonn 1846. Müller Fragm. Hist. gr. II, 466 ff. — Hollemann Durid. S. quae supers. Utr. 1841 steht mir nicht zu Gebot) wissen wir nur, dass er ein Samier und ein Schüler Theophrast's war (Athen. IV, 128, a); alle genaueren Berechnungen über seine Lebenszeit (wie sie Müller a. a. O. anstellt) sind unsicher. Nach Athen. VIII, 337, d hätte er, wann können wir nicht sagen, seine Vaterstadt beherrscht. Ueber seine Zuverlässigkeit in geschichtlichen Dingen urtheilt Plut. Perikl. 28 sehr ungünstig; und dass dieses Urtheil begründet ist, zeigen die von ihm überlieferten Angaben, wie diess Eckertz ausreichend dargethan hat.

[2] M. s. über ihn Athen. a. d. a. O. Seine Schriften verzeichnet Müller a. a. O. S. 466.

[3] Köpke De Chamaeleonte Peripatetico. Berl. 1856. Auch von ihm wissen wir nur wenig. Er war aus dem pontischen Heraklea gebürtig (Athen. IV, 184, d. VIII, 338, b. IX, 374, a. u. ö.), und ist wahrscheinlich derselbe, dessen muthige Antwort an König Seleukus Memnon b. Phot. Cod. 224. S. 226, a berichtet; als Peripatetiker bezeichnet ihn Tatian c. Gr. 31. S. 269, A und der Umstand, dass seine Schrift π, 'Ηδονῆς auch Theophrast beigelegt wurde (Athen. VI, 273, c. VIII, 347, e). Eben daraus schliesst Köpke S. 3 f., er sei ein Schüler dieses Philosophen gewesen. Vielleicht war er aber auch sein Mitschüler; b. Diog. V, 92 beschuldigt er seinen Landsmann Heraklides, einen von Plato's älteren Schülern (1. Abth. 646, 3), eines an ihm begangenen Plagiats. — Neben Cham. nennt Tatian a. a. O. Athen. XII, 513, b. Eustath. in Il. ά S. 84, 18. Suid. 'Αθηναίας. Hesych. 'Αθηνᾶ einen Peripatetiker **Megaklides** (oder Metakl.), aus dessen Schrift über Homer eine sprachliche Bemerkung angeführt wird.

[4] Als ἑταῖρος Θεοφράστου von Prokl. in Tim. 5, C bezeichnet. Nach dieser Stelle tadelte er den Anfang des Timäus; nach Tzetz. in Hesiod. Opp. et di. V. 1 hielt er den Eingang dieser Schrift für unächt. Epiphan. Expos. fid. 1090, A nennt ihn einen Rhodier, in der Lehre mit Theophrast übereinstimmend. Ob er der in Bekker's Anecd. II, 729 (wo freilich unser Text παρ' 'Εξιφάνους hat) als Peripatetiker und zugleich als Grammatiker bezeichnete Prax. ist, wird (wie Zumpt Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1842. Hist.-phil. Kl. S. 91 bemerkt) dadurch zweifelhaft, dass Klemens Strom. I, 309, A einen Mitylenäer Praxiphanes als den ersten bezeichnet, der γραμματικὸς genannt worden sei. Wahrscheinlich ist aber doch in allen diesen Stellen der gleiche gemeint.

[5] Von **Praxiphanes** wissen wir überhaupt nur das eben Angeführte. Unter den acht uns bekannten Werken des **Duris** waren ohne Zweifel die drei historischen (griechische und macedonische Geschichte; über Agathokles; sa-

Viel bedeutender ist in philosophischer Beziehung Theophrast's Nachfolger **Strato**[1]) aus Lampsakus, der einzige unter seinen

---

mische Jahrbücher) die bedeutendsten. Vier weitere handeln von Festspielen, von der Tragödie, von Malern, von der Bildschnitzerei. Philosophischen Inhalts könnte höchstens die Schrift π. Νόμων gewesen sein; indessen sind daraus nur zwei mythologische Notizen erhalten. Aus **Lynceus**, einem Komödiendichter und zugleich einem Feinschmecker, der eine Kochkunst schrieb (Athen. IV, 131, f. VI, 228, c. VII, 313 f. vgl. IV, 128, a), theilt Athenäus in seinen vielen Anführungen (m. s. d. Register und Müller a. a. O.), Plut. Demetr. c. 27, Schol. Theocr. zu IV, 20 (31) nur einzelne Notizen und Geschichtchen, meist aus dem Gebiete der Esskunst, mit. Unter den 16 Schriften **Chamäleon's**, welche Köpke S. 15 ff. aufzählt, handeln zwölf über epische, lyrische, komische und tragische Dichter, sie sind also durchaus literargeschichtlich; aber auch aus dem Προτρεπτικὸς und den Abhandlungen π. Μέθης, π. Ἡδονῆς, π. Θεῶν (ebd. 36 ff.) sind uns (von Athenäus an vielen Stellen, Klemens Alex. Strom. I, 300, A., Bekker Anecd. I, 238, ohne Angabe einer Schrift Diog. III, 46) nur unerhebliche geschichtliche Bemerkungen überliefert. **Demetrius** war einer der fruchtbarsten unter den Schriftstellern der peripatetischen Schule; zu den 45 Werken von ihm, welche Diog. V, 80 nennt, kommen noch einige andere uns bekannte: Ostermann (a. a. O, II, 21 ff.) und Herwig (a. a. O. 10 ff.) weisen 50 Schriften, einige davon in mehreren Büchern, nach, wovon jedoch die über die Juden jedenfalls (s. o. 726, 1 Schl.), und wahrscheinlich (s. Ostermann S. 84) auch die über Aegypten abzuziehen ist. Unter diesen Schriften befinden sich ziemlich viele Abhandlungen über moralische Gegenstände (auch die 8 Gespräche scheinen zu diesen zu gehören), 2 Bücher über die Staatskunst, eines π. νόμων; ausserdem geschichtliche, grammatische und literargeschichtliche Untersuchungen, eine Rhetorik, eine Sammlung von Reden, welche Cicero noch gekannt haben muss, und von Briefen. Indessen sind uns aus dieser ganzen Schriftenmasse ausser einer Anzahl geschichtlicher und grammatischer Bruchstücke nur wenige unbedeutende Bemerkungen moralischen und politischen Inhalts (Fr. 6—15. 38—40. 54 Osterm. aus Diog. V, 82. 83. Stob. Floril. 8, 20. 12, 18. Plut. cons. ad Apoll. c. 6. S. 104. Diodor. Exc. Vatic. libr. XXXI, 5 in Mai's Nova Collect. II, 81. Polyb. Exc. l. XXX, 3 ebd. 434 f. Exc. l. XXXIV—XXXVII, 2 ebd. 444. Ders. X, 22 [24]. Rutil. Lupus De fig. sent. I, 1) erhalten.

1) Strato aus Lampsakus (Diog. V, 58 u. A. Λαμψακηνὸς ist eine seiner stehenden Bezeichnungen) war der Schüler Theophrast's (ebd. Cic. Acad. I, 9, 34. Fin. V, 5, 13. Simpl. Phys. 225, a, u. u. A.), folgte demselben nach Apollodor b. Diog. V, 58 Ol. 123 (288/7 v. Chr.) im Scholarchat, bekleidete dieses 18 Jahre lang, und starb (ebd. 68) Ol. 127 zwischen 270 und 268 v. Chr. Wenn er wirklich, wie Diog. a. a. O. sagt, Lehrer des Ptolemäus Philadelphus war (der 285 v. Chr. Mitregent, 283 Nachfolger seines Vaters wurde), so muss er sich eine Zeit lang am ägyptischen Hof aufgehalten haben, wohin er vielleicht auf Antrieb des Phalereers Demetrius berufen war. Darauf weisen auch

Schülern, von dem uns bekannt ist, dass er die naturwissenschaftliche Richtung des Theophrast und Aristoteles mit Erfolg fortsetzte [1]. Dieser Mann geniesst nächst Theophrast unter allen Peripatetikern des grössten Ruhmes [2], und er verdient denselben nicht blos durch den Umfang seines Wissens und seiner Arbeiten, sondern noch weit mehr durch die Selbständigkeit und Schärfe seines Geistes; ja an wissenschaftlicher Unabhängigkeit ist er auch Theophrast überlegen [3]. Seine zahlreichen Schriften, welche aber mehr auf ein-

---

seine Briefe (oder sein Brief) an Arsinoë, Ptolemäus' Schwester und Gemahlin (D. 60). Dass er von seinem fürstlichen Zögling 80 Talente bekommen habe, sagt selbst Diog. mit einem φασί; einen wohlhabenden Mann zeigt aber sein Testament b. Diog. 61 ff. Er hinterlässt in demselben die διατριβὴ (den Garten und das Gesellschaftshaus der Schule) mit der für die Syssitieen erforderlichen Einrichtung und seine Büchersammlung mit Ausnahme seiner eigenen Handschriften Lyko; für sein übriges Vermögen erscheint Arcesilaus, der Strato's Vater gleichnamig wohl sein Sohn war, als Erbe. — Zum Folgenden vgl. m. Nauwerck De Stratone Lampsaceno. Berl. 1836. Krische Forschungen u. s. w. 349 ff. Brandis III, 394 ff.

[1] Für Theophrast's Schüler wurde zwar auch der berühmte Arzt Erasistratus von Manchen gehalten (Diog. V, 57; als Behauptung der Erasistrateer auch bei Galen nat. fac. II, 4. Bd. II, 88. 90 f. K. De sangu. in arter. c. 7. Bd. IV, 729). Ist diess aber auch nicht unwahrscheinlich, so entfernte er sich doch nach Galen nat. facult. II, 4. a. a. O. in Hippocr. de alim. III, 14. Bd. XV, 307 f. vgl. De tremore c. 6. Bd. VII, 614 vielfach von der peripatetischen Lehre, ja er behauptete οὐδὲν ὀρθῶς ἐγνωκέναι περὶ φύσεως τοὺς περιπατητικούς; nur in der Anerkennung der durchgängigen Zweckthätigkeit der Natur (worüber auch nat. facult. II, 2. Bd. II, 78. 81 z. vgl.) schloss er sich an sie an; auch dieser blieb er aber nicht immer treu. Da er im Uebrigen, so viel wir wissen, keine selbständigen philosophischen Untersuchungen angestellt hat, mag hier um so mehr auf Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. v. Rosenbaum I, [illegible]1 ff. verwiesen werden.

[2] Vgl. folg. Anm. und Diog. V, 58: ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος καὶ φυσικὸς ἐπικληθεὶς ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θεωρίαν ταύτην παρ' ὁντινοῦν ἐπιμελέστατα διατετριφέναι. Simpl. Phys. 225, a, u.: τοῖς ἀρίστοις Περιπατητικοῖς ἀριθμούμενος. Selbst Cicero, wiewohl er dem Physiker nicht besonders hold ist, nennt ihn doch Fin. V, 5, 13 *(in physicis) magnus*, und lobt Acad. I, 9, 34 sein *acre ingenium.* Doch soll seine Schule weniger besucht gewesen sein, als die Menedem's (des Eretriers), worüber er sich b. Plut. tranqu. an. 13. S. 472 mit den Worten tröstet: τί οὖν θαυμαστὸν, εἰ πλείονές εἰσιν οἱ λούεσθαι θέλοντες τῶν ἀλείφεσθαι βουλομένων;

[3] Diese Selbständigkeit, deren Beweise wir sogleich finden werden, wird auch von den Alten anerkannt; Plut. adv. Col. 14, 3. S. 1115: τῶν ἄλλων Περιπατητικῶν ὁ κορυφαιότατος Στράτων οὔτ' Ἀριστοτέλει κατὰ πολλὰ συμφέρεται u. s. w.

dringende Untersuchung einzelner Fragen, als auf systematisch zusammenfassende Darstellung ausgegangen zu sein scheinen, erstrecken sich über alle Theile der Philosophie [1], der Lieblings-

---

Pseudo-Galen hist. phil. c. 2. S. 228 K.: (Ἀριστοτέλης) τὸν Στράτωνα προςήγαγεν εἰς ἴδιόν τινα χαρακτῆρα φυσιολόγως (-ίας). Cic. (nach Antiochus) Fin. V, 5, 13: *nova pleraque;* Acad. I, 9, 34: *in ea ipsa* (der Physik) *plurimum discedit a suis.* Polyb. Exc. libr. XII, 25, c. Bd. II, 750 Bekk.: καὶ γὰρ ἐκεῖνος [Στράτων ὁ φυσικὸς] ὅταν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν θαυμαστός ἐστιν, ὅταν δ' ἐξ αὑτοῦ τι προφέρηται καί τι τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος αὑτοῦ καὶ νωθρότερος — welches Letztere übrigens schwerlich für ein unbefangenes Urtheil zu halten ist.

[1] Diog. V, 59 f. nennt von ihm ausser den Briefen und den ὑπομνήματα, deren Aechtheit bezweifelt wurde, noch 44 Schriften, zu denen wir aus Prokl. in Tim. 242, E f. noch das Buch περὶ τοῦ ὄντος und aus Simpl. Phys. 214, a, u. 225, a, u. das περὶ κινήσεως hinzufügen können. An die einzelnen Fächer vertheilen sie sich wie folgt: 1) **Logik:** π. τοῦ ὅρου. π. τοῦ προτέρου γένους. π. τοῦ ἰδίου. τόπων προοίμια. 2) **Metaphysik:** π. τοῦ ὄντος. π. τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου (auch bei Simpl. in Categ. 106, α. 107, α. Schol. in Ar. 89, a, 40. 90, a, 12). π. τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον. π. τοῦ συμβεβηκότος. π. τοῦ μέλλοντος. π. θεῶν γ'. 3) **Physik:** π. ἀρχῶν γ' (handelte wohl über das Warme und Kalte u. s. w. als physikalische Principien). π. δυνάμεων. π. τοῦ κενοῦ. π. χρόνου. π. κινήσεως. π. μίξεως. π. κούφου καὶ βαρέος. π. τοῦ οὐρανοῦ. π. τοῦ πνεύματος. π. χρωμάτων. π. ζωογονίας. π. τροφῆς καὶ αὐξήσεως. π. ὕπνου. π. ἐνυπνίων. π. αἰσθήσεως. π. ὄψεως. π. τῶν ἀπορουμένων ζῴων. π. τῶν μυθολογουμένων ζῴων. π. φύσεως ἀνθρωπίνης. π. ἐνθουσιασμοῦ. π. νόσων. π. κρίσεων. π. λιμοῦ καὶ σκοτώσεων. (Bei diesen drei Schriften könnte man geneigt sein, eine Verwechslung mit dem sogleich zu erwähnenden erasistrateïschen Arzt anzunehmen; indessen hat auch Theophrast über Schwindel u. dgl. geschrieben.) Physikalische Probleme scheinen die λύσεις ἀπορημάτων und die Schrift π. αἰτιῶν enthalten zu haben. Zum mechanischen Theil der Physik gehört auch das Buch π. τῶν μεταλλικῶν μηχανημάτων. 4) **Ethik:** π. τἀγαθοῦ γ'. π. ἡδονῆς. π. εὐδαιμονίας. π. βίων (wenn diess nämlich eine ethische, nicht eine historische Schrift war). π. ἀνδρείας. π. δικαιοσύνης γ'. π. ἀδίκου. π. βασιλείας γ'. π. βασιλέως φιλοσόφου (diese zwei Werke, namentlich das zweite, könnten für Ptolemäus Philadelphus bestimmt gewesen sein; den Titel π. βασ. φιλ. hat übrigens nur Cobet, die Früheren setzen dafür π. φιλοσοφίας). Ausserdem noch εὑρημάτων ἔλεγχοι δύο, jedenfalls die gleiche Schrift, welche Klemens Strom. I, 300, A. 308, A (aus ihm Euseb. praep. ev. X, 6, 6) mit der Bezeichnung ἐν τῷ oder ἐν τοῖς περὶ εὑρημάτων anführt. Nach Plin. H. nat. I, Ind. libri VII (*Stratone qui contra Ephori* εὑρήματα *scripsit*) war sie namentlich gegen Ephorus (wahrscheinlich aber auch gegen Andere) gerichtet, und daher der Titel bei Diogenes: Strato wollte die Meinungen seiner Vorgänger über die Erfinder der verschiedenen Künste berichtigen. — Neben den hier genannten Werken, deren Aechtheit wir freilich nur zum kleinsten Theil prüfen können, müssten wir Strato auch medicinische Schriften beilegen,

gegenstand seiner Forschung war aber die Natur, und auch der Geist und die Richtung derselben rechtfertigt den Namen des Physikers, welcher unsern Strato vor allen Peripatetikern auszeichnet[1].

Was uns an logischen und ontologischen Bestimmungen Eigenthümliches von ihm berichtet wird[2], ist nicht sehr erheblich. Da-

---

wenn wir bei dem von Galen De venae sect. adv. Erasistratum 2. Bd. XI, 151. De v. s. adv. Erasistrateos 2. Bd. XI, 197 genannten Strato an ihn zu denken hätten. Indessen unterscheidet Diog. V, 61 (wohl nach Demetrius Magnes) beide ausdrücklich, und dieses Zeugniss (mit Rose De Arist. libr. ord. 174) zu bezweifeln ist um so unstatthafter, da der Arzt Strato auch von Galen (schon in den eben angeführten Stellen ganz deutlich, und noch bestimmter De puls. differ. c. 17. Bd. VIII, 759), und ebenso von Oribas. collect. XLV, 28 (bei Mai Class. Auct. IV, 60) und Erotian (Lex. Hippocr. S. 86 Franz) als Erasistrateer bezeichnet wird, und da überdiess auch Tertullian De an. 15 die Ansicht des „Strato und Erasistratus“ über den Sitz der Seele der des Physikers Strato entgegenstellt. Nach Diog. a. a. O. war der Arzt ein persönlicher Schüler des Erasistratus; wahrscheinlich ist es der gleiche, welchen Galen De comp. medic. IV, 3. Bd. XII, 749 einen Berytier nennt. M. vgl. über ihn Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 559.

[1] Beispiele dieses seines gewöhnlichsten Beinamens (über den Krische Forsch. 351 z. vgl.) sind uns schon 729, 2. 3 vorgekommen. Weiter vgl. m. Cic. Fin. V, 5, 13: *primum Theophrasti Strato physicum se voluit in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque et perpauca de moribus.* Das Letztere sagt Cic. noch unbedingter Acad. I, 9, 34, und will theils desshalb, theils wegen seiner abweichenden physikalischen Ansichten Strato nicht für einen Peripatetiker gelten lassen; indessen zeigt das Verzeichniss seiner Schriften, dass er auch die Ethik nicht ausser Acht liess. Richtiger Seneca nat. qu. VI, 13, 2: *hanc partem philosophiae maxime coluit et rerum naturae inquisitor fuit.*

[2] Er soll nicht, wie die Stoiker, Begriff, Wort und Sache (σημαινόμενον, σημαῖνον, τυγχάνον), sondern wie Epikur nur das σημαῖνον und τυγχάνον unterschieden, und somit Wahrheit und Irrthum in die Stimme (die Worte) verlegt haben (Sext. Math. VIII, 13) — eine Angabe, die wahrscheinlich in ihrer zweiten Hälfte nur eine Folgerung des Sextus enthält, auch in der ersten aber weder Strato's Ausdrücke, noch seine Meinung genau wiedergiebt. Er hatte ferner von dem Seienden die Definition gegeben: τὸ ὂν ἐστι τὸ τῆς διαμονῆς αἴτιον, d. h. er hatte es als das Beharrliche in den Dingen definirt (Prokl. in Tim. 242, E). Weiter sehen wir aus Simpl. in Categ. 106, α. 107, α ff. (Schol. in Ar. 89, a, 37. 90, a, 12 ff.), dass er verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks πρότερον und ὕστερον unterschied, welche Simpl. a. a. O. auf die fünf in den aristotelischen Kategorieen c. 12 aufgezählten zurückzuführen bemüht ist. Endlich tadelt Alex. Top. 173, i Ald. (Schol. 281, b, 2) eine Bemerkung, durch welche er eine aristotelische Regel (Top. IV, 4. 125, a, 5) zur Ausmittlung des Sub-

gegen kommt der ganze Unterschied seines Standpunkts von dem aristotelischen sofort zum Vorschein, wenn wir fragen, wie er sich den Grund des Daseins und der Veränderungen in der Welt dachte. Aristoteles hatte diese zunächst zwar auf die Natur als allgemein wirkende Kraft, weiterhin aber auf das erste Bewegende oder die Gottheit zurückgeführt, ohne doch das Verhältniss dieser beiden Begriffe schärfer zu bestimmen ¹). Unser Physiker, sei es weil er die Unklarheit und die inneren Widersprüche der aristotelischen Annahmen erkannt hat, sei es weil er seiner ganzen Richtung nach einer über die Natur hinausliegenden Ursache abgeneigt ist, giebt die Gottheit als ein vom Weltganzen verschiedenes und getrenntes Wesen auf, und begnügt sich mit der Natur. Diese selbst aber weiss er sich, hierin an Aristoteles sich anschliessend ²), nur als eine mit innerer Nothwendigkeit, ohne Bewusstsein und Ueberlegung, wirkende Kraft zu denken. Er wollte die Welt, wie Plutarch sagt ³), nicht für ein lebendiges Wesen, und alle Naturerscheinungen nur für eine Wirkung der Naturnothwendigkeit gehalten wissen; er war mit Demokrit, trotz alles Widerspruchs gegen seine Atomenlehre, überzeugt, dass sich Alles aus der natürlichen Schwere und Bewegung erklären lassen müsse, und er behauptete desshalb, wie ihm Cicero und Andere vorwerfen, der Gottheit für die Weltbildung nicht zu bedürfen ⁴); oder wie seine Ansicht richtiger dargestellt wird, er

---

ordinations-Verhältnisses zweier Begriffe zu ergänzen versucht hatte; wir können hier darauf nicht näher eingehen.

1) S. o. S. 287 ff. 271 ff. 282 f.

2) S. S. 324, 3.

3) Adv. Col. 14, 3. S. 1115 (s. o. 729, 3): οὔτ' Ἀριστοτέλει κατὰ πολλὰ συμφέρεται καὶ Πλάτωνι τὰς ἐναντίας ἔσχηκε δόξας περὶ κινήσεως περὶ νοῦ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ περὶ γενέσεως· τελευτῶν [δὲ] τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναι φησὶ, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα οὕτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον. Nur müssen wir uns (ähnlich, wie bei Demokrit; s. Bd. I, 600 f.) wohl hüten, Plutarch zu glauben, dass Strato den Zufall (τύχη) für den Grund der Natur gehalten habe; dafür konnte er allein die Naturnothwendigkeit (αὐτόματον) halten, welche nur Plutarch dem Zufall gleichstellt, weil beide gleichsehr den Gegensatz zur Zweckthätigkeit bilden (vgl. S. 250 ff.).

4) Cic. Acad. IV, 38, 121: *negas sine Deo posse quidquam. ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris ... negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. quaecunque sint docet omnia esse effecta natura: nec ut ille, qui asperis et laevibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani. somnia censet haec esse*

setzte die Gottheit der Natur selbst gleich, er sah in ihr nicht ein persönliches, oder gar ein menschenähnliches Wesen, sondern die allgemeine Kraft, von der alles Werden und alle Veränderung in der Natur ausgeht ¹); wesshalb ungenauere Berichterstatter auch wohl sagen, er habe der Gottheit die Seele abgesprochen ²), und er habe Himmel und Erde, oder mit anderen Worten das Weltganze, für die Gottheit gehalten ³).

Sollen nun die natürlichen Gründe der Dinge angegeben werden, so konnte sich Strato, wie bemerkt, trotz seines Naturalismus, mit der mechanischen Naturerklärung eines Demokrit nicht befreunden ⁴); theils weil er eine befriedigende Erklärung der Erscheinungen an ihr vermisste ⁵), theils weil er sich untheilbare Körper so wenig, als einen unendlichen leeren Raum, zu denken wusste ⁶). Die wesentlichen Ursachen liegen vielmehr seiner Ansicht nach in den Eigenschaften der Dinge ⁷), oder genauer in den diese Eigen-

---

Democriti, non docentis, sed optantis. ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.

1) Der Epikureer bei Cic. N. De. I, 13, 35: *nec audiendus ejus [Theophrasti] auditor Strato, is qui physicus appellatur; qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi augendi minuendi habeat, sed careat omni sensu* (Bewusstsein) *et figura* (die Menschengestalt der epikureïschen Götter). Diess wiederholt ziemlich wörtlich Lactant. De ira D. c. 10, Anf., kürzer Minuc. Felix Octav. 19, 9: *Straton quoque et ipse naturam* [sc. *Deum loquitur*]. Aehnlich Max. Tyr. I, 17, 5: auch der Atheist hat die Idee Gottes ... κἂν ὑπαλλάξῃς (an die Stelle Gottes setzst) τὴν φύσιν, ὡς Στράτων.

2) Seneca b. Augustin Civ. D. VII, 1: *hoc loco dicet aliquis ... ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum sive corpore, alter sine animo?*

3) Tertull. adv. Marc. I, 13: *Strato coelum et terram [Deos pronuntiavit].*

4) S. S. 732, 4.

5) Darauf scheint sich wenigstens Cicero's *somnia non docentis sed optantis* (S. 732, 4) zunächst zu beziehen: die Atome sind eine willkührliche Hypothese, von der nur behauptet und gehofft, nicht nachgewiesen wird, dass sie erklärt, was sie erklären soll.

6) Ueber beide Punkte sogleich das Nähere. Die Annahme eines leeren Raums hatte Strato in einer eigenen Abhandlung besprochen (s. o. 730, 1), welche vorzugsweise gegen Demokrit gerichtet gewesen sein wird. Ob er ausser den angeführten weitere Gründe gegen die Atomistik geltend gemacht, oder sich mit Aristoteles' eingehender Kritik begnügt hatte, wissen wir nicht.

7) Sext. Pyrrh. III, 33 (und fast wortgleich Galen hist. phil. c. 5. S. 244):

schaften bewirkenden Kräften [1]; für die Grundeigenschaften hielt er aber die Wärme und die Kälte [2], in denen schon Aristoteles die wirkenden Elemente erkannt hatte [3]; unter ihnen scheint er, gleichfalls mit Aristoteles [4], der Wärme die höhere Realität beigelegt, sie als den nächsten und positiven Grund des Daseins und Lebens betrachtet zu haben [5]. Das erste Substrat der Kälte sollte das Wasser, das der Wärme das Feuer oder die warme Ausdünstung sein [6]. Wärme und Kälte liegen beständig im Streit; wo die eine eindringt, wird die andere weggedrängt; aus diesem Hin- und Herwogen beider sind z. B. die Erscheinungen des Gewitters und des Erdbebens zu erklären [7]. Neben diesen körperlichen Kräften fand Strato die unkörperlichen entbehrlich [8].

Στράτων δὲ ὁ φυσικὸς τὰς ποιότητας [ἀρχὴν λέγει]. Ebenso ist, wie schon Fabricius zu dieser Stelle bemerkt, in den Clementinischen Recognitionen VIII, 15 („*Callistratus qualitates*“ *sc. principia mundi dixit)* für Callistr. Strato zu setzen.

[1] Strato hatte hierüber in den 3 Büchern π. ἀρχῶν, vielleicht auch in dem π. δυνάμεων (S. 730, 1) gehandelt.

[2] Stob. Ekl. I, 298: Στράτων στοιχεῖα τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν. Vgl. Anm. 7.

[3] S. S. 335, 3.

[4] S. S. 338, 2.

[5] Epiphan. Exp. fid. 1090, A: Στρατωνίων (l. Στράτων) ἐκ Λαμψάκου τὴν θερμὴν οὐσίαν ἔλεγεν αἰτίαν πάντων ὑπάρχειν.

[6] Plut. prim. frig. 9. S. 948: οἱ μὲν Στωϊκοὶ τῷ ἀέρι τὸ πρώτως ψυχρὸν ἀποδιδόντες, Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ Στράτων τῷ ὕδατι. Bei der Wärme, worüber eine ausdrückliche Angabe fehlt, versteht sich die Sache von selbst. Auch dies ist aber aristotelisch; s. o. 338, 2.

[7] Seneca nat. qu. VI, 13, 2 (über die Erdbeben): *hujus [Strat.] tale decretum est: Frigidum et calidum semper in contraria abeunt, una esse non possunt. eo frigidum confluit, unde vis calida discessit, et invicem ibi calidum est, unde frigus expulsum est.* Desshalb seien Brunnen und Höhlen im Winter warm, *quia illo se calor contulit superiora possidenti frigori cedens.* Wenn nun im Innern der Erde Wärme angesammelt sei, und noch weitere Wärme, oder auch umgekehrt Kälte, eben dahin gedrängt werde, suche jene sich gewaltsam einen Ausweg, und daher die Erdbeben. *vices deinde hujus pugnae sunt: desit calori congregatio ac rursus eruptio. tunc frigora compescuntur et succedunt mox futura potentiora. dum alterna vis cursat et ultro citroque spiritus commeat, terra concutitur.* Stob. Ekl. I, 598: Στράτων, θερμοῦ ψυχρῷ παρείξαντος, ὅταν ἐκβιασθὲν τύχῃ, τὰ τοιαῦτα γίγνεσθαι, βροντὴν μὲν ἀποῤῥήξει, φάει δὲ ἀστραπὴν, τάχει δὲ κεραυνὸν, πρηστῆρας δὲ καὶ τυφῶνας τῷ πλεονασμῷ τῷ τῆς ὕλης, ἣν ἑκάτερος αὐτῶν ἐφέλκεται, θερμοτέραν μὲν ὁ πρηστὴρ, παχυτέραν δὲ ὁ τυφών. Vgl. hiezu was S. 366, 1. 666, 1 über die ἀντιπερίστασις bei Aristoteles und Theophrast bemerkt ist.

[8] Plut. a. a. O.: τὰ αἰσθητὰ ταυτὶ, ἐν οἷς Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Στράτων καὶ οἱ

Wie Strato mit dem Grundgegensatz des Warmen und Kalten die weiteren elementarischen Gegensätze verknüpfte, und wie er die Elemente ableitete, wird nicht berichtet; er wich aber wohl in der letzteren Hinsicht von Aristoteles nicht ab. Dagegen widersprach er seinen Annahmen über die Schwere. Aristoteles wies jedem Element seinen Ort im Weltganzen an, dem es zustrebe, und hielt desshalb nur die Erde für absolut schwer, das Feuer dagegen für absolut leicht, Wasser und Luft für relativ schwer und leicht [1]; Strato dagegen behauptete, auf Grund einer freilich noch sehr einfachen Beobachtung, mit Demokrit, alle Körper seien schwer und streben der Mitte zu, und wenn ein Theil derselben aufsteige, so sei diess nur eine Folge des Druckes, welchen die schwereren auf die minder schweren ausüben [2]. Wie er diesen Unterschied der grösseren und geringeren Schwere näher erklärte, ob er annahm, dass zwar Alles schwer, aber wegen der qualitativen Verschiedenheit der Stoffe nicht Alles gleich schwer sei, oder ob er mit Demokrit [3] alle Materie für gleich schwer hielt, und die Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper von den leeren Zwischenräumen

---

Στωϊκοὶ τὰς οὐσίας τίθενται τῶν δυνάμεων, οἱ μὲν Στωϊκοὶ u. s. w. Vgl. auch was S. 736, 3 über Licht und Wärme angeführt ist, und Plut. plac. phil. V, 4, 3 (Galen h. phil. c. 31. S. 322): Στράτων καὶ Δημόκριτος καὶ τὴν δύναμιν [sc. τοῦ σπέρματος] σῶμα· πνευματικὴ γάρ. Ein σῶμα wird aber Strato so wenig, wie Demokrit, die δύναμις genannt haben, sondern seine Behauptung war nur, dass die Kräfte, wie der ächte Plutarch sagt, am Körperlichen als ihrem Substrat (οὐσία) haften.

1) S. S. 311 f. 333.

2) Simpl. De coelo 62, b. Schol. in Ar. 486, a, 5: ὅτι δὲ οὔτε τῇ ὑπ' ἀλλήλων ἐκθλίψει βιαζόμενα κινεῖται (die Elemente, bei der Bewegung an ihre natürlichen Orte) δείκνυσιν ['Αριστ.] ἐφεξῆς. ταύτης δὲ γεγόνασι τῆς δόξης μετ' αὐτὸν Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ 'Επίκουρος, πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν τὰ ἧττον βαρέα ὑπ' ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφεῖλε τὴν γῆν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον, καὶ εἴ τις τὸ ὕδωρ, τὴν ἀέρα, καὶ εἰ τὸν ἀέρα, τὸ πῦρ. ... οἱ δὲ τοῦ πάντα πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι κατὰ φύσιν τεκμήριον κομίζοντες τὸ τῆς γῆς ὑποσπωμένης τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὸ κάτω φέρεσθαι καὶ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα, ἀγνοοῦσι u. s. w. ἰστέον δὲ ὅτι οὐ Στράτων μόνος οὐδὲ 'Επίκουρος πάντα ἔλεγον εἶναι τὰ σώματα βαρέα καὶ φύσει μὲν ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενα παρὰ φύσιν δὲ ἐπὶ τὸ ἄνω, ἀλλὰ καὶ Πλάτων οἶδε φερομένην τὴν δόξαν καὶ διελέγχει. Stob. Ekl. I, 348: Στράτων μὲν προςεῖναι τοῖς σώμασι φυσικὸν βάρος, τὰ δὲ κουφότερα τοῖς βαρυτέροις ἐπιπολάζειν οἷον ἐκπυρηνιζόμενα.

3) Bd. I, 591 f.

in ihrem Innern herleitete, wissen wir nicht. Seine sonstigen Ansichten sprechen aber mehr für die letztere Vermuthung. Wiewohl er nämlich die Atomenlehre mit Aristoteles bekämpfte, und die unbegrenzte Theilbarkeit der Körper behauptete 1), schloss er sich doch durch die Annahme eines leeren Raums an Demokrit an. Denn so wenig er auch die Mehrzahl der für diese Annahme angeführten Gründe für entscheidend ansah 2), so glaubte er doch manche Erscheinungen, wie namentlich die des Lichts und der Wärme, nur durch die Voraussetzung leerer Zwischenräume erklären zu können, in welche das Licht und der Wärmestoff eindringen 3). Da aber

---

1) S. S. 732, 4 und Sext. Math. X, 155: καὶ δὴ οὕτως ἠνέχθησαν οἱ περὶ τὸν Στράτωνα τὸν φυσικόν· τοὺς μὲν γὰρ χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον καταλήγειν, τὰ δὲ σώματα καὶ τοὺς τόπους εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι, κινεῖσθαί τε τὸ κινούμενον ἐν ἀμερεῖ χρόνῳ ὅλον ἄθρουν μεριστὸν διάστημα καὶ οὐ περὶ τὸ πρότερον πρότερον.

2) Die drei Gründe für die Annahme eines leeren Raums, welche Arist. Phys. IV, 6. 213, a aufzählt (vgl. oben S. 300) hatte Strato nach Simpl. Phys. 158, a, o. auf zwei zurückgeführt, εἴς τε τὴν κατὰ τόπον κίνησιν καὶ εἰς τὴν τῶν σωμάτων πίλησιν (es wäre ohne ein Leeres keine räumliche Bewegung und keine Verdichtung möglich); τρίτον δὲ προςτίθησι τὸ ἀπὸ τῆς ὁλκῆς· τὴν γὰρ σιδηρῖτιν λίθον ἕτερα σιδήρια δι' ἑτέρων ἕλκειν συμβαίνει (wie diess Simpl. noch weiter erläutert). Er kann jedoch keinen von diesen Gründen stichhaltig gefunden haben, denn über den ersten bemerkt Simpl. 154, b, u., nachdem er die Beispiele angeführt hat, mit denen ihn Aristoteles widerlegt hatte: noch schlagender sei das, was Strato geltend mache, dass sich in einem mit Wasser gefüllten verschlossenen Gefäss ein auf dem Grund liegendes Steinchen gegen die Mündung bewege, wenn man das Gefäss umkehre; und ebenso 155, b, m. über den dritten: ὁ δὲ Στράτων καὶ τὸν ἀπὸ τῆς ἕλξεως [sc. λόγον] ἀναλύων· οὐδὲ ἡ ἕλξις, φησὶν, ἀναγκάζει τίθεσθαι τὸ κενόν. οὔτε γὰρ εἰ ἔστιν ὅλως ἕλξις φανερὸν, ὅτε καὶ Πλάτων αὐτὸς τὴν ἑλκτικὴν δύναμιν ἀναιρεῖν δοκεῖ, οὔτε, εἰ ἔστιν ἕλξις, δῆλον, εἰ διὰ τὸ κενὸν ἡ λίθος ἕλκει καὶ μὴ δι' ἄλλην αἰτίαν. οὐδὲ γὰρ ἀποδεικνύουσιν, ἀλλ' ὑποτίθενται τὸ κενὸν οἱ οὕτω λέγοντες. Diese sowohl als die weiteren Mittheilungen des Simpl. über diesen Gegenstand werden wir mittelbar oder unmittelbar auf Strato's Schrift π. κενοῦ zurückzuführen haben.

3) Simpl. Phys. 163, b, o.: ὁ μέντοι Λαμψακηνὸς Στράτων δεικνύναι πειρᾶται, ὅτι ἔστι τὸ κενὸν διαλαμβάνον τὸ πᾶν σῶμα ὥστε μὴ εἶναι συνεχὲς, λέγων ὅτι οὐκ ἂν δι' ὕδατος ἢ ἀέρος ἢ ἄλλου σώματος ἐδύνατο διεκπίπτειν τὸ φῶς οὐδὲ ἡ θερμότης οὐδὲ ἄλλη δύναμις οὐδεμία σωματική. πῶς γὰρ αἱ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνες διεξέπιπτον εἰς τὸ τοῦ ἀγγείου ἔδαφος; εἰ γὰρ τὸ ὑγρὸν μὴ εἶχε πόρους, ἀλλὰ βίᾳ διέστελλον αὐτὸ αἱ αὐγαί, συνέβαινεν ὑπερεχχεῖσθαι τὰ πλήρη τῶν ἀγγείων, καὶ οὐκ ἂν αἱ μὲν τῶν ἀκτίνων ἀνεκλῶντο πρὸς τὸν ἄνω τόπον αἱ δὲ κάτω διεξέπιπτον. Wir sehen aus dieser Stelle zugleich auch, dass sich Strabo das Licht und die Wärme materieller dachte als Aristoteles.

dieser Grund nur für leere Räume im Innern der Körperwelt beweist, und da seine der aristotelischen verwandte Bestimmung über den Begriff des Raums [1] einen Raum ausser der Welt ausschloss, so beschränkte Strato das Leere auf das Weltganze; dass dagegen ausser unserer Welt ein grenzenloser leerer Raum sei, gab er Demokrit nicht zu [2]. Auch über die Zeit [3] hatte Strato seine eigenen Ansichten. Die aristotelische Begriffsbestimmung der Zeit als Zahl der Bewegung schien ihm nicht richtig. Die Zahl, bemerkte er, sei eine diskrete, Zeit und Bewegung seien stetige Grössen, welche man desshalb nicht zählen könne. Die Zeit entstehe und vergehe unablässig, bei der Zahl sei diess nicht der Fall. Die Theile der Zahl seien alle zugleich, die der Zeit niemals. Wenn die Zeit eine Zahl wäre, müsste das Jetzt und die Einheit dasselbe sein. Warum sich endlich die Zeit als Zahl des Früher und Später nur auf die Bewegung beziehen solle, und nicht ebensogut auch auf die Ruhe, in der ja auch ein Früher und Später vorkomme?[1] Er selbst definirte die Zeit als die Grösse der Thätigkeiten[2], die Grösse oder das Maass der Bewegung und Ruhe[3]; von der Zeit unterschied er das, was in der Zeit ist[4], sehr bestimmt[5], und wollte desshalb nicht zugeben, dass Tage, Jahre u. s. w. Theile der Zeit seien, da diese Begriffe vielmehr bestimmte reale Vorgänge bezeichnen, die Zeit dagegen nur die Dauer dieser Vorgänge[6]. Die Angabe, dass die

---

[1] Stob. Ekl. I, 380: τόπον δὲ εἶναι (nach Strato) τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου, was sich von der aristotelischen Definition (oben 298, 4) nur dadurch unterscheidet, dass diese die innere Grenze des umschliessenden Körpers selbst, Strato, welcher die Körper durch ein Leeres getrennt sein liess, das zwischen dem umschliessenden und dem umschlossenen Körper liegende Leere als den Raum des letzteren ansah.

[2] Stob. a. a. O.: Στράτων ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενὸν, ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι. Nach derselben Quelle, wie es scheint, Theodoret cur. gr. aff. IV, 14. S. 58: ὁ δὲ Στράτων ἔμπαλιν (sc. ἢ οἱ Στωϊκοὶ), ἔξωθεν μὲν μηδὲν εἶναι κενὸν, ἔνδοθεν δὲ δυνατὸν εἶναι. Hiemit und mit S. 736, 3 verträgt sich auch Simpl. Phys. 144, b, m: die Einen halten das χωρητικὸν für unbegrenzt, wie Demokrit; οἱ δὲ ἰσόμετρον αὐτὸ τῷ κοσμικῷ σώματι ποιοῦσι, καὶ διὰ τοῦτο τῇ μὲν ἑαυτοῦ φύσει κενὸν εἶναι λέγουσι, πεπληρῶσθαι δὲ αὐτὸ σωμάτων ἀεὶ καὶ μόνῃ γε τῇ ἐπινοίᾳ θεωρεῖσθαι ὡς καθ' αὐτὸ ὑφεστὼς, οἷοί τινες οἱ πολλοὶ τῶν Πλατωνικῶν φιλοσόφων γεγόνασι, καὶ Στράτωνα δὲ οἶμαι τὸν Λαμψακηνὸν τῆς τοιαύτης γενέσθαι δόξης. Denn theils schreibt Simpl. diese Ansicht Strato nicht ganz bestimmt zu, theils redet er hier nur davon, dass der Raum im Ganzen von dem Körper der Welt ausgefüllt sei, was nur ein Leeres ausserhalb, nicht kleinere Zwischenräume im Innern, ausschliesst. Ungenau ist dagegen, was Simpl. vorher, 140, b, o., sagt: die Einen glauben, der Raum komme auch ohne Körper vor, wie Demokrit und Epikur; οἱ δὲ διάστημα καὶ ἀεὶ σῶμα ἔχον καὶ ἐπιτήδειον πρὸς ἕκαστον, ὡς … ὁ Λαμψακηνὸς Στράτων. Die leeren Zwischenräume innerhalb der Körper sind hier nicht beachtet.

[3] Welche er ebenso, wie das Leere, in einer eigenen Schrift behandelt hatte; s. o.

---

[1] M. s. die ausführliche Auseinandersetzung dieser Einwürfe bei Simpl. Phys. 187, a, m. Weiter hatte Strato (ebd. unt.) bemerkt: wenn das ἐν χρόνῳ εἶναι so viel sei, als ὑπὸ τοῦ χρόνου περιέχεσθαι, sei das Ewige nicht in der Zeit. Noch Anderes übergeht Simpl., s. folg. Anm.

[2] Simpl. 187, a, u.: καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ ἀντειπὼν πρὸς τὴν Ἀριστοτέλους ἀπόδοσιν ὁ Στράτων αὐτὸς τὸν χρόνον τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσὸν εἶναι τίθεται. πολὺν γάρ, φησὶ, χρόνον φαμὲν ἀποδημεῖν καὶ πλεῖν καὶ στρατεύεσθαι καὶ πολεμεῖν, ὁμοίως δὲ καθῆσθαι καὶ καθεύδειν καὶ μηθὲν πράττειν, καὶ πολὺν χρόνον φαμὲν καὶ ὀλίγον, ὧν μέν ἐστι τὸ ποσὸν πολὺ, πολὺν χρόνον, ὧν δὲ ὀλίγον, ὀλίγον· χρόνος γὰρ τὸ ἐν ἑκάστοις τούτων ποσόν. Eine ähnlich gefasste Definition der Zeit ist uns, wenn die Angabe genau ist, schon 1. Abth. 662, 1 bei Speusippus vorgekommen.

[3] Stob. Ekl. I, 250: Στράτων [τὸν χρόνον] τῶν ἐν κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ ποσόν. Sext. Pyrrh. III, 137 (Math. X, 128): Στράτων δὲ, ἢ ὥς τινες Ἀριστοτέλης, [χρόνον φησὶν εἶναι] μέτρον κινήσεως καὶ μονῆς. Math. X, 177: Στράτων ὁ φυσικὸς .... ἔλεγεν χρόνον ὑπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως καὶ μονῆς· παρήκει γὰρ πᾶσι τοῖς κινουμένοις ὅτε κινεῖται καὶ πᾶσι τοῖς ἀκινήτοις ὅτε ἀκινητίζει. καὶ διὰ τοῦτο πάντα τὰ γινόμενα ἐν χρόνῳ γίνεται.

[4] Oder genauer: das, worin die Zeit ist; denn bei Simpl. 187, b, o. sagt Str. ausdrücklich: διὰ τοῦτο δὲ πάντα ἐν χρόνῳ εἶναι φαμὲν, ὅτι πᾶσι τὸ ποσὸν ἀκολουθεῖ καὶ τοῖς γινομένοις καὶ τοῖς οὖσιν. Es sei diess κατὰ τὸ ἐναντίον gesprochen, wie wenn man sage, die Stadt sei in Verwirrung oder der Mensch in Furcht, ὅτι ταῦτα ἐν ἐκείνοις.

[5] A. a. O. 187, a, u. erörtert Strato die Begriffe des ταχὺ und βραδύ. Jenes sei ἐν ᾧ τὸ μὲν ποσὸν, ἀφ' οὗ ἤρξατο καὶ εἰς ὃ ἐπαύσατο, ὀλίγον, τὸ δὲ γεγονὸς ἐν αὐτῷ πολὺ, dieses das Gegentheil, ὅταν ᾖ τὸ μὲν ποσὸν ἐν αὐτῷ πολὺ, τὸ δὲ πεπραγμένον ὀλίγον. In der Ruhe finden sich daher diese Bestimmungen nicht, und die Zeit sei weder schnell noch langsam, sondern nur viel oder wenig, denn nur die Handlung und Bewegung, nicht aber das ποσὸν, ἐν ᾧ ἡ πρᾶξις, sei schneller und langsamer.

[6] Simpl. 187, b, o: ἡμέρα δὲ καὶ νὺξ, φησὶ, [add. καὶ μὴν] καὶ ἐνιαυτὸς οὐκ ἔστι χρόνος οὐδὲ χρόνου μέρη, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁ φωτισμὸς καὶ ἡ σκίασις, τὰ δὲ ἡ τῆς σελήνης καὶ ἡ τοῦ ἡλίου περίοδος, ἀλλὰ χρόνος ἐστὶ τὸ ποσὸν ἐν ᾧ ταῦτα. (Das Nächstfolgende ist nicht mehr aus Strato, wie Brandis III, 403 annimmt, sondern eine Gegenbemerkung des Simpl.) Dagegen darf man aus Simpl. a. a. O. 189, b, u. (ἐκ δὲ τούτων τῶν λύσεων καὶ τὰς τοῦ Στράτωνος ἀπορίας περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν χρόνον διαλύειν δυνατὸν) nicht schliessen, dass Strato der Zeit die

Zeit nach Strato aus untheilbaren kleinsten Theilen bestehe, und dass sich die Bewegung in diesen einzelnen Zeittheilen nicht successiv, sondern momentan vollziehe (1), scheint auf einem Missverständniss zu beruhen (2). Dass ebenso, wie der Raum und die Zeit, auch die Bewegung (3) stetig sei, hatte Strato in allgemeinerer Weise, als Aristoteles, bewiesen (4). Den Sitz der Bewegung suchte er, zunächst bei der qualitativen Veränderung, nicht blos in dem bewegten Stoffe, sondern zugleich auch in dem, was durch die Bewegung aufgehoben, und dem, was durch sie hervorgebracht wird (5). Die zunehmende Beschleunigung der natürlichen Bewegungen hatte er mit naheliegenden Beobachtungen über den Fall der Körper erhärtet (6).

Eine sehr eingreifende Abweichung von der aristotelischen

Realität abgesprochen habe, sondern er wird diese Aporie nur in demselben Sinn vorgetragen haben, wie Aristoteles selbst Phys. IV, 10, Anf.

1) Sextus s. o. 736, 1.

2) Bei Simpl. Phys. 187, a, m sagt ja Strato ausdrücklich, die Zeit könne nicht die Zahl der Bewegung sein, διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσὸν ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής· τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμητόν. Ueber die Stetigkeit der Bewegung sogleich noch Weiteres. Wahrscheinlich hat Strato nur gesagt, was auch Aristoteles (s. o. 304, 5. 7. 368, 3 und Phys. I, 3. 186, a, 15) über die Untheilbarkeit des Jetzt und die ἀθρόα μεταβολὴ gelehrt hatte.

3) Ueber die Strato gleichfalls ein eigenes Buch geschrieben hatte.

4) Simpl. Phys. 168, a, o: ὁ δὲ Λαμψακηνὸς Στράτων οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον συνεχῆ τὴν κίνησιν εἶναι φησὶν, ἀλλὰ καὶ καθ' ἑαυτὴν, ὡς, εἰ διακοπείη (wenn sie nicht stetig wäre), στάσει διαλαμβανομένη (l. —νην), καὶ τὸ μεταξὺ δύο διαστάσεων (l. στάσεων) κίνησιν οὖσαν ἀδιάκοπον. „καὶ ποσὸν δέ τι, φησὶν, ἡ κίνησις καὶ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά.“ Das Weitere stammt nicht mehr aus Strato, sondern ist, wie schon die Worte: ἀλλὰ πῶς εἶπεν (Arist. Phys. IV, 11. 219, a, 13)· ὅση γὰρ ἡ κίνησις u. s. w. zeigen, Erklärung des aristotelischen Textes. Erst am Schluss dieses Abschnitts, 168, a, m, kommt Simpl. wieder auf Strato mit den Worten: ἀλλ' ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἔοικεν ἐκ τοῦ σαφεστέρου ποιήσασθαι τὴν ἐπιβολήν· ὁ δὲ Στράτων φιλοκάλως καὶ αὐτὴν καθ' αὑτὴν τὴν κίνησιν ἔδειξε τὸ συνεχὲς ἔχουσαν, ἴσως καὶ πρὸς τοῦτο βλέπων, ἵνα μὴ μόνον ἐπὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πασῶν συνάγηται τὰ λεγόμενα.

5) Simpl. 191, a, m (zu Phys. V, 1): καὶ καλῶς γε, οἶμαι, ὁ Στράτων τὴν κίνησιν οὐ μόνον ἐν τῷ κινουμένῳ φησὶν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ἐξ οὗ καὶ ἐν τῷ εἰς ὃ, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν ἑκάστῳ. τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον, φησὶ, κινεῖται ὡς μεταβάλλον, τὸ δὲ ἐξ οὗ καὶ τὸ εἰς ὃ, τὸ μὲν ὡς φθειρόμενον, τὸ δὲ ὡς γινόμενον. Ueber die entsprechenden aristotelischen Bestimmungen s. m. S. 268, 3.

6) M. s. die Bruchstücke der Schrift π. κινήσεως bei Simplicius a. a. O. 214, a, m.

Kosmologie wird Strato von Stobäus beigelegt, wenn er ihm zufolge den Himmel für feurig und das Licht der sämmtlichen Gestirne für einen Abglanz des Sonnenlichts gehalten haben soll [1]. Dass die erste von diesen Behauptungen sonst nirgends erwähnt wird, kann auffallen, da sie in Wirklichkeit nichts Geringeres enthält, als ein Aufgeben der Lehre vom Aether und aller auf sie gebauten Bestimmungen; doch werden wir desshalb die Möglichkeit nicht bestreiten dürfen; dass die Schwierigkeiten der aristotelischen Annahmen über die leuchtende und erwärmende Kraft der Gestirne [2] unsern Philosophen veranlassten, dem Himmel und den Himmelskörpern statt der ätherischen eine feurige Natur beizulegen. Ebenso wird uns die Angabe über das Licht der Gestirne nach dem damaligen Stand der Astronomie nicht zu sehr befremden dürfen. Eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit jener Aussagen ist uns aber freilich in dem Zeugniss des Stobäus nicht gegeben [3]. Die Behauptung, dass Strato die Theile der Welt unbegrenzt gesetzt habe [4], ist offenbar unrichtig, wenn damit, wie es scheint, eine unbegrenzte Ausdehnung des Weltganzen behauptet werden soll [5]. Anderes, was von Strato berichtet wird, über die Ruhe der Erde [6], über die Kometen [7], über meteorologische Erscheinungen und Erdbeben [8], über die Bildung der Meere [9], über Farben [1]) und Töne [2]), kann hier nicht eingehender besprochen werden.

---

[1] Ekl. I, 500: Παρμενίδης, Ἡράκλειτος, Στράτων, Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν. I, 518: Στράτων καὶ αὐτὸς τὰ ἄστρα ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι.

[2] S. S. 360.

[3] In der ersten Stelle könnte das, was Strato nur von der Feuersphäre gesagt hatte, mit Unrecht auf den Himmel übertragen, in der zweiten das, was nur von den Planeten gelten sollte, auf alle Sterne ausgedehnt sein.

[4] Epiphan. Exp. fid. 1090, A: ἄπειρα δὲ ἔλεγεν εἶναι τὰ μέρη τοῦ κόσμου.

[5] Denn eine solche nahm Strato, wie S. 737, 2 gezeigt ist, nicht an. Vielleicht ist aber die Angabe nur aus seiner Lehre von der unbegrenzten Theilbarkeit des Körperlichen (oben 736, 1. 732, 4) entstanden.

[6] Dass Strato diese (mit Aristoteles) annahm, und einen eigenen Grund dafür angab, welcher uns leider nicht mitgetheilt wird, erhellt aus Cramer Anecd. Oxon. III, 413: τῇ δὲ προμένῃ (l. προκειμένῃ) νῦν αἰτιολογίᾳ τῇ περὶ τῆς ἀκινησίας τῆς γῆς Στράτων δοκεῖ πρῶτος ὁ φυσικὸς χρήσασθαι.

[7] Stob. Ekl. I, 578 (Plut. plac. III, 2, 5. Galen h. phil. 18. S. 286): der Komet sei nach Str. ἄστρου φῶς περιληφθὲν νέφει πυκνῷ, καθάπερ ἐπὶ τῶν λαμπτήρων γίνεται.

[8] S. o. 734, 6.

[9] Nach Strabo I, 3, 4. S. 49 (aus Eratosthenes, dessen Auszug aus

Auch von Strato's physiologischen Annahmen ist uns nur Vereinzeltes und Unerhebliches bekannt [3]). Dagegen nehmen seine

---

Strato aber ohne Zweifel nur bis zu den Worten S. 50: τὴν Σκυθῶν ἐρημίαν geht, das Weitere sind seine eigenen Bemerkungen) stellte Strato die Vermuthung auf, welche er dort mit verschiedenen Beobachtungen rechtfertigt, dass das schwarze Meer vom mittelländischen und dieses vom atlantischen ursprünglich durch Landengen getrennt gewesen seien, welche sie erst später durchbrochen haben.

1) Hierüber heisst es in den Excerpten aus Johann. Damasc. I, 17, 3 (Stob. Floril. v. Meineke IV, 173) ziemlich unklar: Στράτων χρώματά φησιν ἀπὸ τῶν σωμάτων φέρεσθαι συγχρῴζοντ' αὐτοῖς τὸν μεταξὺ ἀέρα.

2) Nach Alex. Aphr. De sensu 117, a, o. erklärte Strato die Erscheinung, dass man die Töne aus grösserer Entfernung nicht deutlich vernimmt, nicht mit Aristoteles (De sensu 6. 446, b, 6) durch die Voraussetzung, dass sich die Gestalt der bewegten Luft unterwegs (ἐν τῇ φορᾷ, wie statt φρουρᾷ zu lesen ist) ändere, sondern τῷ ἐκλύεσθαι τὸν τόνον τῆς πληγῆς .... οὐ γάρ φησιν ἐν τῷ σχηματίζεσθαί πως τὸν ἀέρα τοὺς διαφόρους φθόγγους γίνεσθαι, ἀλλὰ τῇ τῆς πληγῆς ἀνισότητι· ἀλλ' οὖν ὁπότερον ἂν γένηται, τῷ μὴ οὕτως ἀκούεσθαι ὡς γίνεται ἡ ἀναφορὰ, ἀλλὰ τῷ ἐν τῷ μεταξὺ διαστήματι, δι' οὗ φέρεται, τῷ [zu streichen] διαδέχεσθαι τῆς πληγῆς [l. τὴν —ὴν] ἄλλον ἐξ ἄλλου ἀέρα τοῦτο γίνεσθαι. Diese Worte stimmen auffallend mit dem überein, was am Anfang des pseudoaristotelischen Bruchstücks π. ἀκουστῶν 800, a, 1 steht: τὰς δὲ φωνὰς ἁπάσας συμβαίνει γίγνεσθαι καὶ τοὺς ψόφους .... οὐ τῷ τὸν ἀέρα σχηματίζεσθαι, καθάπερ οἴονταί τινες, ἀλλὰ τῷ κινεῖσθαι παραπλησίως αὐτὸν συστελλόμενον καὶ ἐκτεινόμενον u. s. w. Doch geht diese Uebereinstimmung nicht so weit, um die Vermuthung (Brandis II, b, 1201) zu rechtfertigen, dass jene gut und sorgfältig ausgeführte und seiner nicht unwürdige Abhandlung Strato angehöre. Um so weniger können wir auf die Art eingehen, wie hier die Töne der menschlichen Stimme und der musikalischen Instrumente, und die verschiedenen Modificationen derselben erklärt werden. Die allgemeine Voraussetzung dieser Erklärung ist am Bestimmtesten 803, b, 34 ff. ausgesprochen. Nach dieser Stelle, welche an die Theorie des Heraklides (1. Abth. 686, 3) erinnert, ist jeder Ton aus einzelnen stossweisen Bewegungen (πληγαὶ) zusammengesetzt, die wir aber nicht als solche unterscheiden, sondern als Eine ununterbrochene Bewegung wahrnehmen, der höhere, dessen Bewegung schneller ist, aus mehreren, der tiefere aus wenigeren. Zusammenklingende Töne, die gleichzeitig aufhören, erscheinen uns als Ein Ton. Die Höhe und Tiefe, Härte und Weichheit, überhaupt die Beschaffenheit jedes Tons richtet sich (803, b, 26) nach der Beschaffenheit der von dem tönenden Körper ursprünglich erzeugten Bewegung der Luft, welche sich so, wie sie ist, fortpflanzt, indem jeder Lufttheil den nächsten in derselben Weise bewegt, wie er selbst bewegt ist.

3) Nach Galen De sem. II, 5. Bd. IV, 629 erklärte er sich die Entstehung

Ansichten über die menschliche Seele [1]) durch ihre Abweichung von der aristotelischen Lehre unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Dass er hier seinen eigenen Weg gehen musste, ergiebt sich schon aus seinen allgemeinen Grundsätzen über die wirkenden Kräfte. Wenn diese überhaupt vom Stoff nicht getrennt sind, so wird diess auch von den Seelenkräften gelten müssen. Folgt daraus auch nicht, dass Strato die Seele mit Aristoxenus und Dicäarch für die Harmonie ihres Körpers erklären musste [2]), so konnte er doch Aristoteles nicht zugeben, dass sie unbewegt, und dass ein Theil von ihr von den übrigen Theilen und vom Leibe geschieden sei. Alle Seelenthätigkeiten, behauptet er noch entschiedener, als Theophrast [3]),

---

des Geschlechtsunterschieds, die aristotelische Ansicht (oben 413, 2) wohl etwas materialistischer auffassend, aber darum doch nicht zu der demokritischen (Bd. I, 615, 1) zurückkehrend, daraus, dass entweder der männliche Samen über den weiblichen (welchen Aristoteles nicht zugab; s. S. 409 ff.), oder dieser über jenen das Uebergewicht habe. Nach Plut. plac. V, 8, 2 (Galen h. phil. 32. S. 325) liess er die Missgeburten παρὰ πρόςθεσιν, ἢ ἀφαίρεσιν, ἢ μετάθεσιν (Versetzung einzelner Theile) ἢ πνευμάτωσιν (Verflüchtigung, oder auch Aufblähung des Samens durch die in ihm enthaltene Luft) entstehen. Bei Jamblich Theol. Arithm. S. 47 endlich (den Macrob. Somn. Scip. I, 6, 65 wiederholt) vgl. Censorin di. nat. 7, 5 giebt er die ersten Entwicklungsstadien des Embryo nach Hebdomaden an. Die gleiche Ansicht wird hier dem Arzte Diokles aus Karystus beigelegt, welcher nach Ast zu Theol. Arithm. um Ol. 136 (232) vor Chr. blühte, und von Ideler Arist. Meteorol. I, 157 für einen Schüler Strato's, einen der bei Diog. V, 62 mit der Vollziehung seines Testaments Beauftragten, gehalten wird. Sprengel jedoch (Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 463) hält ihn für älter, und mit Recht; denn wenn sich auch schwerlich beweisen lässt, dass er „kurze Zeit nach dem Hippokrates" lebte, so rechnet ihn doch Galen in Aphorism. Bd. XVIII, a, 7 ausdrücklich zu den Vorgängern des Erasistratus, und was wir von seinen Ansichten wissen (Sprengel a. a. O.) kann dieser Angabe nur zur Bestätigung dienen.

[1]) Die er wohl zunächst in den Schriften π. φύσεως ἀνθρωπίνης und π. αἰσθήσεως dargelegt hatte.

[2]) Zwar sagt Olympiodor Schol. in Phaedon. S. 142: ὅτι ὡς ἁρμονία ἁρμονίας ὀξυτέρα καὶ βαρυτέρα, οὕτω καὶ ψυχὴ ψυχῆς, φησὶν ὁ Στράτων, ὀξυτέρα καὶ νωθεστέρα. Ob er aber damit wirklich beweisen wollte, dass die Seele eine Harmonie sei, oder ob diese Bemerkung nur zur Widerlegung der platonischen Einwendung Phädo 92, E ff. dienen sollte, oder ob sie endlich zur Darstellung einer fremden Ansicht gehört, erfahren wir nicht. Tertull. De an. 15 unterscheidet seine Ansicht, wie wir sehen werden mit Recht, von der Dicäarch's.

[3]) S. o. S. 676, 3.

seien Bewegungen, das Denken so gut wie die Wahrnehmung, denn sie alle seien eben das Wirken einer vorher unwirksamen Kraft; und zum Beweis dafür, dass zwischen der sinnlichen und der Vernunftthätigkeit in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied sei, berief er sich auf die Thatsache, welche schon Aristoteles beachtet hatte¹), dass wir nichts zu denken im Stand seien, wovon uns die Anschauung fehle ²). Ebenso bemerkte er aber andererseits, dass die Wahrnehmung und Empfindung durch ein Denken bedingt sei: wenn wir an Anderes denken, kommen uns ja die Eindrücke, welche unsere Sinne erhalten haben, oft nicht zum Bewusstsein ³); überhaupt aber sei nicht der Leib, sondern die Seele, der Sitz der Empfindung: wenn wir einen Schmerz in dem leidenden Theile zu fühlen glauben, so sei diess nur die gleiche Täuschung, wie wenn wir die Töne ausser uns zu hören meinen, während wir sie doch nur im Ohr vernehmen. Der Schmerz entstehe nur durch die rasche Fortpflanzung des äusseren Eindrucks vom leidenden Theil zur Seele; werde diese unterbrochen, so empfinden wir keinen Schmerz ⁴).

---

1) S. S. 133, 2. 138, 4.

2) Simpl. Phys. 225, a, u.: καὶ Στράτων δὲ ... τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικὴν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς. λέγει οὖν ἐν τῷ περὶ Κινήσεως πρὸς ἄλλοις πολλοῖς καὶ τάδε· „ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων καὶ ὀσφραινόμενος· ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως“ (beide also, ist die Meinung, sind δυνάμει ὄντος ἐνέργειαι, Bewegungen). καὶ πρὸ τούτου δὲ τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν· „ὅτι οὖν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἴτιαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη καὶ ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν. ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν, οἷον τόπους ἢ λιμένας ἢ γραφὰς ἢ ἀνδριάντας ἢ ἀνθρώπους ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων.“ Die Worte: ὅτι οὖν — αἴτιαι sind übrigens, weil wir den Zusammenhang nicht kennen, in dem sie standen, ziemlich unverständlich.

3) Plut. solert. an. 3, 6. S. 961 (aus ihm Porphyr De abstin. III, 21): καίτοι Στράτωνός γε τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστὶν ἀποδεικνύων, ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει· καὶ γὰρ γράμματα πολλάκις ἐπιπορευομένους τῇ ὄψει καὶ λόγοι προςπίπτοντες τῇ ἀκοῇ διαλανθάνουσιν ἡμᾶς καὶ διαφεύγουσι πρὸς ἑτέροις τὸν νοῦν ἔχοντας, εἶτ' αὖθις ἐπανῆλθε καὶ μεταθεῖ καὶ (μετα)διώκει τῶν προϊεμένων ἕκαστον ἐκλεγόμενος. (Das Folgende ist vielleicht nicht mehr aus Strato genommen.) ᾗ καὶ λέλεκται· νοῦς ὁρῇ u. s. w. (s. Bd. I, 365, 1), ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος.

4) Plut. utr. an. an corp. sit libido (Fragm. I, 4. Bd. V, 462 Wytt.): οἱ μὲν γὰρ ἅπαντα συλλήβδην ταῦτα (sc. τὰ πάθη) τῇ ψυχῇ φέροντες ἀνέθεσαν, ὥσπερ Στράτων ὁ φυσικὸς, οὐ μόνον τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ καὶ τὰς λύπας, οὐδὲ τοὺς φόβους καὶ τοὺς φθόνους καὶ τὰς ἐπιχαιρεκακίας, ἀλλὰ καὶ πόνους καὶ ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας καὶ ὅλως

Strato bestritt daher die aristotelische Unterscheidung zwischen dem vernünftigen und dem empfindenden Theil der Seele: die Seele ist seiner Meinung nach eine einheitliche Kraft, die Vernunft (welche er mit den Stoikern, aber nicht ohne aristotelischen Vorgang[1], das ἡγεμονικὸν genannt zu haben scheint[2]) ist das Ganze der Seele, und nur besondere Aeusserungen dieser Kraft sind die einzelnen Sinne[3]. Den Sitz der Seele verlegte Strato in die Gegend zwischen

---

πᾶσαν αἴσθησιν ἐν τῇ ψυχῇ συνίστασθαι φάμενος καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντα εἶναι· μὴ τὸν πόδα πονούντων ἡμῶν ὅταν προςκρούσωμεν, μηδὲ τὴν κεφαλὴν ὅταν κατάξωμεν, μὴ τὸν δάκτυλον ὅταν ἐκτέμωμεν· ἀναίσθητα γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ, πρὸς ὃ τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης τὴν αἴσθησιν ἀλγηδόνα καλοῦμεν· ὡς δὲ τὴν φωνὴν τοῖς ὠσὶν αὐτοῖς ἐνηχοῦσαν ἔξω δοκοῦμεν εἶναι τὸ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν διάστημα τῇ αἰσθήσει προςλογιζόμενοι, παραπλησίως τὸν ἐκ τοῦ τραύματος πόνον οὐχ ὅπου τὴν αἴσθησιν εἴληφεν, ἀλλ' ὅθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν εἶναι δοκοῦμεν, ἑλκομένης ἐπ' ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀφ' οὗ πέπονθε. διὸ καὶ προςκόψαντες αὐτίκα τὰς ὀφρῦς (hier soll ja der Sitz der Seele sein; s. u.) συνήγαγον ἐν τῷ πληγέντι μορίῳ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὴν αἴσθησιν ὀξέως ἀποδιδόντος. καὶ παρεγκόπτομεν ἔσθ' ὅτε τὸ πνεῦμα κἂν τὰ μέρη δεσμοῖς διαλαμβάνηται χερσὶ σφόδρα πιέζομεν [Wyttenb. vermuthet ἂν τ. μ. δ. διαλ. καὶ ταῖς χερσὶ u. s. w., besser vielleicht: ἂν τὰ μέρη δεσμ. διαλαμβάνηται ἢ ταῖς χερσὶ σφόδρα πιέζωμεν] ἱστάμενοι πρὸς (uns entgegenstellend) τὴν διάδοσιν τοῦ πάθους καὶ τὴν πληγὴν ἐν τοῖς ἀναισθήτοις πλήττοντες [Wytt. conj. φυλάττοντες], ἵνα μὴ συνάψαι [-ασα Wytt.] πρὸς τὸ φρονοῦν ἀλγηδὼν γένηται. ταῦτα μὲν οὖν ὁ Στράτων ἐπὶ πολλοῖς ὡς εἰκὸς τοιούτοις. Plac. phil. IV, 23, 3: Στράτων καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, οὐκ ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις συνίστασθαι. ἐν γὰρ ταύτῃ [τούτῳ?] κεῖσθαι τὴν ὑπομονὴν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν δεινῶν καὶ ἀλγεινῶν καὶ ὥσπερ ἐπὶ ἀνδρείων καὶ δειλῶν.

1) S. o. 460, 5.

2) S. die vorletzte und die folgende Anm.

3) S. S. 743, 4. Sext. Math. VII, 350: οἱ μὲν διαφέρειν αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] τῶν αἰσθήσεων, ὡς οἱ πλείους· οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος. Tertull. De an. 14: *non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata.* Weil Strato somit die Seele nicht, wie Dicäarch, als besondere Substanz aufhob, sondern sie nur als eine vom Körper untrennbare Kraft beschrieb, welche aber doch in diesem ihren bestimmten Ort haben, und innerhalb deren der Einheitspunkt des Seelenlebens von seinen einzelnen Ausläufern sich noch unterscheiden sollte (s. folg. Anm.), kann ihn Tert. De an. 15, gemeinschaftlich mit Plato, Aristoteles u. A., denen gegenüberstellen, welche, wie Dicäarch, *abstulerunt principale, dum in anima ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale.* Andererseits kann aber auch Sextus sagen, die Seele sei nach Strato mit den αἰσθήσεις identisch, sofern

den Augenbraunen[1], d. h. in den hier liegenden Theil des Gehirns; von hier aus liess er sie in die verschiedenen Theile des Körpers, und namentlich in die Sinneswerkzeuge, ausströmen[2], indem er sie sich wohl an die Lebensluft geknüpft dachte[3]. Auf einer Zurückziehung dieser Lebensluft sollte der Schlaf beruhen[4]. Wie damit die Träume in Verbindung gebracht wurden, ist nicht klar[5].

Da nun bei dieser Ansicht von der Seele das Unterscheidende

---

er nicht, wie Aristoteles, Empfindung und Denken verschiedenen Seelentheilen zuwies.

[1] Plut. plac. IV, 5, 2 (Galen h. phil. c. 28. S. 315. Theodoret cur. gr. aff. V, 23. S. 73): Στράτων [τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικὸν εἶναι λέγει] ἐν μεσοφρύῳ. Pollux Onomast. II, 226: καὶ ὁ μὲν νοῦς καὶ λογισμὸς καὶ ἡγεμονικὸν ... εἴτε κατὰ τὸ μεσόφρυον, ὡς ἔλεγε Στράτων. Tertull. De an. 15: *nec in superciliorum meditullio [principale cubare putes] ut Strato physicus.* Vgl. S. 743, 4.

[2] Diess ergiebt sich, wenn wir die S. 743, 4. 744, 3 angeführten Stellen mit der Angabe über den Sitz der Seele verbinden. Nur weisen die Ausdrücke: προκύπτειν, *emicare*, namentlich aber das S. 743, 4 Gesagte, wornach einestheils der äussere Eindruck an das ἡγεμονικὸν gelangen, anderntheils die Seele an den von ihm berührten Theil gezogen werden soll, darauf hin, dass sie nicht immer durch den ganzen Leib verbreitet gedacht wurde, sondern nur von ihrem Sitz im Kopf aus, wenn die Eindrücke dorthin getragen sind, sich in die Sinneswerkzeuge u. s. w. ergiessen sollte. Wie sich Strato diesen Hergang näher vermittelt dachte, wird nicht angegeben; wir werden aber entweder an die Nerven denken müssen, welche eben damals von Herophilus und Erasistratus entdeckt waren, und von denen wenigstens die Augennerven, wie es scheint, für Röhren gehalten wurden (Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 511 f. 524), oder noch wahrscheinlicher an die Schlagadern, welche nach Erasistratus das πνεῦμα ζωτικὸν, nicht das Blut, durch den Körper führen (ebd. 525 f.).

[3] Diese Vermuthung liegt theils an sich am Nächsten, theils spricht dafür, was S. 743, 4 über die Unterbrechung des zum ἡγεμονικὸν fliessenden πνεῦμα, 734, 8 über die δύναμις πνευματικὴ des Samens und folg. Anm. angeführt ist.

[4] Tertull. De an. 43: *Strato* (womit doch wohl der Physiker, nicht der Arzt, gemeint ist) *segregationem consati spiritus [somnum affirmat].*

[5] Plut. plac. V, 2, 2 (Galen hist. ph. 30. S. 320) giebt an: Στράτων [τοὺς ὀνείρους γίνεσθαι] ἀλόγῳ (τινὶ add. Gal.) φύσει τῆς διανοίας ἐν τοῖς ὕπνοις αἰσθητικωτέρας μέν πως (τῆς ψυχῆς add. G.) γιγνομένης, παρ' αὐτὸ δὲ τοῦτο τῷ γνωστικῷ κινουμένης (Gal. gewiss falsch: γνωστικῆς γινομένης). Die Meinung scheint zu sein, dass durch das Uebergewicht des Vernunftlosen die Sinnesempfindung geschärft, das Denken dagegen gestört werde, und dass wir desshalb einerseits zwar Manches, was uns sonst verborgen wäre, im Schlaf wahrnehmen (vgl. S. 424, S. 720, 2), aber doch darin nur verworrener Vorstellungen fähig seien.

der menschlichen Seele, die Vernunft als ein eigener, höherer Seelentheil, aufgegeben war, so konnte Strato einerseits behaupten, alle lebenden Wesen seien der Vernunft, welche für ihn eben mit dem Bewusstsein zusammenfiel, und ohne die er sich schon die sinnliche Wahrnehmung nicht zu denken wusste, theilhaftig [1]; andererseits musste er das, was Aristoteles von der Endlichkeit der niedern Seelentheile gelehrt hatte, auf die ganze Seele ausdehnen. Wir hören ihn daher nicht allein die platonische Lehre von der Wiedererinnerung bestreiten [2], sondern auch den Unsterblichkeitsbeweisen des Phädo eine Kritik entgegensetzen [3], welche uns vermuthen lässt, dass er mit diesen Beweisen den Unsterblichkeitsglauben selbst aufgegeben hatte.

---

[1] Epiphan. Exp. fid. 1090, A: Στρατωνίων [Στράτων] ἐκ Λαμψάκου ... πᾶν ζῷον ἔλεγεν οὐ [l. ἔλεγε νοῦ] δεκτικὸν εἶναι.

[2] M. s. die Auszüge, vielleicht aus der Schrift π. φύσεως ἀνθρωπίνης, in Olympiodor Schol. in Phaed. ed. Finckh S. 127 (diess auch im Wyttenbach'schen Plutarch V, 490). S. 177 (hier, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nach dem in diesen Scholien öfters angeführten Alexander von Aphrodisias). S. 188 α', β'.

[3] Die Einwendungen gegen die Beweisführung im Phädo 102, A ff., welche bei Olympiodor in Phaed. S. 150 f. 191 angeführt werden, sind im Wesentlichen diese: Wenn die Seele unsterblich sein soll, weil sie als das Lebende nicht todt sein kann, so müsste diess von jedem Lebenden, auch von Thieren und Pflanzen gelten, denn auch sie können, so lange sie leben, nicht todt sein; ebenso aber von jedem Naturwesen, denn die natürliche Beschaffenheit eines jeden schliesst das Naturwidrige aus; von jedem Zusammengesetzten und Gewordenen, denn die Zusammensetzung ist mit der Auflösung, das Dasein mit dem Untergang unvereinbar. Aber der Tod ist nicht etwas zum Leben, während es fortdauert, Hinzutretendes, sondern Verlust des Lebens; es ist auch nicht bewiesen, dass das Leben eine vom Begriff der Seele untrennbare und sich von ihr aus Allem mittheilende (ἐπιφέρουσα), nicht eine ihr mitgetheilte (ἐπιφερομένη) Eigenschaft sei; und wenn auch, so theilt sie das Leben nur mit, so lange sie existirt, nur so lange also ist sie ohne Tod. Wollte man endlich auch alles Andere zugeben, so bliebe immer noch das Bedenken, dass sie als endliches Wesen nur eine endliche und begrenzte Kraft habe, und daher an sich selbst am Ende schwächer werden und erlöschen müsse. — Noch ein leichteres Spiel hat Strato der Phädo 70, C ff. entwickelten Behauptung gegenüber, dass das Lebende aus dem Todten, wie das Todte aus dem Lebenden, werden müsse. Diese Behauptung, zeigt er (a. a. O. 186), sei unrichtig, denn das Seiende entstehe nicht aus dem Untergegangenen; wenn ferner der Theil, z. B. ein abgehauenes Glied, nicht wieder auflebe, so werde diess auch beim Ganzen nicht der Fall sein; auch was aus einander entstehe, bleibe aber nur der Art, nicht der Zahl nach, dasselbe; indessen finde nicht bei Allem in der Entstehung Gegenseitigkeit statt: aus der Nahrung werde Fleisch, aus dem Erz Rost, aus

Aus Strato's Ethik ist uns nur eine der Sache nach mit Aristoteles übereinstimmende Definition des Guten aufbewahrt [1].

20. Die peripatetische Schule nach Strato, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Auch nach Strato fehlte es der peripatetischen Schule nicht an Männern, welche sich durch mannigfaches Wissen, Lehrgabe und schöne Darstellung Ruhm erwarben; aber nach allem, was wir von ihr wissen, brachte sie von dieser Zeit an keinen Philosophen mehr hervor, welcher den Namen eines selbständigen Denkers verdiente. Sie blieb fortwährend ein Hauptsitz der damaligen Gelehrsamkeit, und unter den gleichzeitigen Philosophenschulen konnte sich ihr nur die stoische seit Chrysippus in dieser Beziehung zur Seite stellen; sie pflegte namentlich die historischen, literargeschichtlichen und grammatischen Studien, welche vor allen andern das alexandrinische Zeitalter bezeichnen; sie beschäftigte sich im Zusammenhang damit eifrig mit der Rhetorik und der Ethik; aber selbst aus diesen Fächern wird uns kaum irgend etwas Eigenthümliches von ihr überliefert, die naturwissenschaftlichen und metaphysischen Untersuchungen vollends scheinen, wenn sie auch nicht ganz brach lagen, doch in keiner Beziehung über die Fortpflanzung der ältern Lehren hinausgekommen zu sein. Auch wird man nicht etwa nur die Dürftigkeit unserer Nachrichten für diesen Schein verantwortlich machen dürfen; denn theils wird ausdrücklich über die Unfruchtbarkeit der peripatetischen Schule in dem bezeichneten Zeitraum geklagt [2], theils müssen wir annehmen, wenn von Strato's Nach-

---

dem Holz Kohlen, aus dem Jüngling ein Greis, nicht umgekehrt. Nur dann könne etwas aus dem Entgegengesetzten werden, wenn das Substrat erhalten, nicht wenn es untergegangen sei. Dass aber ohne diese Gegenseitigkeit die fortwährende Entstehung von Einzelwesen aufhören müsste, sei nicht richtig: diese verlange nur, dass Gleichartiges, nicht dass die gleichen Individuen immer wieder entstehen.

[1] Stob. Ekl. II, 80: Στράτων [ἀγαθὸν φησὶ] τὸ τελειοῦν τὴν δύναμιν, δι' ἣν τῆς ἐνεργείας τυγχάνομεν. Vgl. hiezu S. 472, 5.

[2] Strabo XIII, 1, 54. S. 609: Nach Theophrast widerfuhr es den Peripatetikern, weil sie von Aristoteles nur wenige und meist exoterische Bücher besassen, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς (im Sinn realer Forschung), ἀλλὰ

folgern Bedeutendes zu berichten gewesen wäre, so würden auch die Quellen über sie reichlicher fliessen, und es würden namentlich die gelehrten Ausleger des Aristoteles, welche über die Peripatetiker zwischen Strato und Andronikus ein so tiefes und bezeichnendes Schweigen beobachten [1]), mehr Anlass gefunden haben, ihrer zu erwähnen.

An Strato's Nachfolger Lyko aus Troas, welcher der peripatetischen Schule fast ein halbes Jahrhundert lang vorstand [2]), und auch eine Anzahl Schriften hinterliess [3]), wird die anmuthige und glänzende Darstellung mehr, als ein bedeutender Inhalt, gerühmt [4]). Das Wenige, was uns aus seinen Werken überliefert ist,

---

θέσεις (Gemeinplätze; s. o. 172, 2. Bd. I, 784, 1) ληκυθίζειν (schminken, ausmalen). Plut. Sulla 26: οἱ δὲ πρεσβύτεροι Περιπατητικοὶ (vor Andronikus) φαίνονται μὲν καθ' ἑαυτοὺς γενόμενοι χαρίεντες καὶ φιλολόγοι, die aristotelischen und theophrastischen Schriften jedoch haben ihnen sichtbar gefehlt. Das Letztere freilich ist ebenso unrichtig, als dass die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit der Schule schon nach Theophrast anfieng; s. S. 83 ff.

1) Mir ist in allen mir bekannten Commentaren unter den zahllosen Anführungen älterer Philosophen keine einzige aufgestossen, welche sich auf einen derselben bezieht.

2) Lyko aus Troas (Diog. V, 65. Plut. De exil. 14. S. 605) hatte ausser Strato auch den Dialektiker Panthödes gehört (Diog. 68). Von Strato zum Erben des Schulvermögens eingesetzt (s. o. 728, 1), folgte er ihm als ein noch junger Mann $2^{70}/_{68}$ v. Chr. auf dem Lehrstuhl, und starb 74jährig, nach 44jähriger Schulführung, $22^{6}/_{4}$ v. Chr. (Diog. 68 und oben 728, 1). Ein bewunderter Redner (s. Anm. 4), beschäftigte er sich auch mit öffentlichen Angelegenheiten, und erwarb sich nach Diog. 66 bedeutende Verdienste um Athen, wo er demnach (wenn das συμβουλεύειν hier Reden in der Volksversammlung bedeutet) Bürger geworden sein muss. Von den ersten pergamenischen Königen geschätzt und beschenkt, von Antigonus bewundert, von Antiochus (wohl Ant. II Theos) vergeblich an seinen Hof eingeladen (Diog. 65. 67), zeigt er sich in seinem Testament (b. Diog. 69 ff.) als ein wohlhabender Mann, und nach Hermipp. b. Diog. 67 lebte er auch als solcher; was jedoch Antigonus Karyst. b. Athen. XII, 547, d ff. von seiner Ueppigkeit erzählt, ist wohl stark übertrieben. Derselbe ebd. 548, b und bei Diog. 67 sagt ihm auch übermässige Beschäftigung mit gymnastischen Künsten nach. Ueber sein Begräbniss verordnet er (Diog. 70), es solle anständig, aber nicht verschwenderisch sein.

3) Einem Sklaven, dessen er sich wohl bei seinen Arbeiten bedient hatte, vermacht er b. Diog. 73, indem er ihn freilässt, τἀμὰ βιβλία τὰ ἀνεγνωσμένα, die nichtveröffentlichten dagegen seinem Schüler Kallinus zur Herausgabe.

4) Cic. Fin. V, 5, 13: *hujus [Stratonis] Lyco est oratione locuples, rebus ipsis jejunior.* Auch Diog. 65 f. rühmt an ihm das ἐκφραστικὸν καὶ περιγεγωνὸς ἐν

beschränkt sich auf eine Bestimmung über das höchste Gut [1], und auf einige Bemerkungen aus dem Gebiete der Ethik [2].

Ein Zeitgenosse Lyko's, der aber von der aristotelischen Lehre bedeutend abwich, ist Hieronymus der Rhodier [3]. Das Meiste, was uns von diesem, nach Cicero's Versicherung [4] kenntnissreichen und in der Darstellung gewandten Mann mitgetheilt wird, besteht in geschichtlichen Angaben [5], Büchertiteln [6] und einzelnen

---

τῇ ἑρμηνείᾳ, und die εὐῳδία seiner Reden, wegen deren er auch wohl Γλύκων (wie er bei Plut. a. a. O. heisst) genannt worden sein soll, doch mit dem Beisatz: ἐν δὲ τῷ γράφειν ἀνόμοιος αὑτῷ. Die Beispiele, welche Diog. anführt, bestätigen sein Urtheil. Ueber seine Berühmtheit in seiner Zeit vgl. m. Themist. orat. XXI, 255, B.

1) Klemens Strom. I, 416, D: Λύκος (es muss aber Lykon gemeint sein) ὁ Περιπατητικὸς τὴν ἀληθινὴν χαρὰν τῆς ψυχῆς τέλος ἔλεγεν εἶναι, ὡς Λεύκιμος (?) τὴν ἐπὶ τοῖς καλοῖς. Mit der aristotelischen Fassung der Glückseligkeit ist diese Bestimmung nicht im Widerspruch, wenn sie dieselbe auch allerdings lange nicht erschöpft. Wir wissen aber auch nicht, ob Lyko damit wirklich eine erschöpfende Definition geben wollte. Ueber den geringen Werth der äusseren Güter s. m. folg. Anm.

2) Bei Cic. Tusc. III, 32, 78 sagt er über die *aegritudo: parvis eam rebus moveri, fortunae et corporis incommodis, non animi malis.* B. Stob. Floril. Exc. e Jo. Damasc. II, 13, 140 (IV, 226 Mein.) nennt er die παιδεία ein ἱερὸν ἄσυλον. Diog. 65 f. bezeichnet ihn als φραστικὸς ἀνὴρ καὶ περὶ παίδων ἀγωγὴν ἄκρως συντεταγμένος, indem er einige Aussprüche von ihm anführt.

3) Dieser Philosoph, welchen Cic. Fin. II, 3, 8. Athen. X, 424, f. Diog. II, 26 u. a. St. als Rhodier bezeichnen, lebte gleichzeitig mit Lyko, Arcesilaus und dem Skeptiker Timon in Athen (Diog. V, 68. IV, 41 f. IX, 112). Wenn ihn Athen. X, 424, f. einen Schüler des Aristoteles nennt, so ist diess ein ungenauer Ausdruck für Peripatetiker. Nicht auf ihn, sondern auf den Geschichtschreiber Hieronymus aus Kardia, den Waffengefährten des Eumenes und Antigonus, bezieht sich die Angabe Lucian's Macrob. 22. S. 224 R, er sei 104 Jahre alt geworden, wie diess aus dem Anfang des Kapitels deutlich hervorgeht.

4) Orator 57, 190 nennt er ihn *Peripateticus inprimis nobilis*, Fin. V, 5, 14 sagt er: *praetereo multos, in his doctum hominem et suavem Hieronymum.* Vgl. auch Fin. II, 6, 19. Mancherlei Wissen erhellt auch aus dem sogleich Anzuführenden.

5) Wie die bei Athen. II, 48, b. V, 217, e. XIII, 556, a. 557, e. 602, a. 604, d (wohl meist aus den ἱστορικὰ ὑπομνήματα, wolche 557, e. 604, d genannt werden). X, 424, f. XI, 499, f (aus der Schrift π. μέθης). X, 434, f (aus den Briefen); bei Diog. I, 26 f. (im 2ten Buch der σποράδην ὑπομνήματα, welche wohl mit den ἱστ. ὑπομν. identisch sind). II, 14 (ebd.). 26. 105 (ἐν τῷ π. ἐποχῆς).

unbedeutenden Bemerkungen 1); zugleich hören wir aber, dass er die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut und den letzten Zweck unserer Handlungen erklärt habe; diese Schmerzlosigkeit wollte er jedoch von der Lust scharf unterscheiden, und die letztere, hierin über Aristoteles hinausgehend, nicht einmal für ein Gut gelten lassen 2).

Nach Lyko's Tod übernahm die Führung der Schule, durch die Wahl seiner Genossen dazu berufen 3), **Aristo** aus Keos 4).

VIII, 21. 57. IX, 16. Dass dagegen der von Damascius und Josephus benützte Hieronymus nicht der unsrige ist, wurde schon Bd. I, 71 bemerkt.

6) Ausser den eben genannten und sogleich zu nennenden führt Plut. qu. conv. pro. 3. S. 612 λόγοι παρὰ πότον γενόμενοι, möglicherweise aus der Schrift π. μέθης an, und derselbe (n. p. suav. vivi 13, 6. S. 1096) rechnet ihn zu den Schriftstellern über Musik.

1) So bei Cic. a. a. O. (aus einer rhetorischen oder einer metrischen Schrift) der Nachweis von etwa 30 Versen bei Isokrates, bei Plut. qu. conv. I, 8, 3, 1. S. 626 eine Bemerkung über die Kurzsichtigkeit der Greise, bei Seneca De ira I, 19, 3 ein Wort gegen den Zorn, bei Stob. Floril. Exc. e Jo. Dam. II, 13, 121. Bd. IV, 209 Mein. gegen die Erziehung durch Pädagogen.

2) Unsere hauptsächliche Quelle hiefür ist Cicero, der diese Behauptung des Hieron. sehr oft berührt. Acad. IV, 42, 131: *vacare omni molestia Hieronymus [finem esse voluit]*. Ebenso Fin. V, 11, 35. 25, 73. Tusc. V, 30, 87 f. Fin. II, 3, 8: *Tenesne igitur, inquam, Hieronymus Rhodius quod dicat esse summum bonum, quo putet omnia referri oportere? Teneo, inquit, finem illi videri, nihil dolere. Quid? idem iste de voluptate quid sentit? Negat esse eam, inquit, propter se ipsam expetendam.* 6, 19: *nec Aristippus, qui voluptatem summum bonum dicit, in voluptate ponit non dolere, neque Hieronymus, qui summum bonum statuit non dolere, voluptatis nomine unquam utitur pro illa indolentia; quippe qui ne in expetendis quidem rebus numeret voluptatem.* V, 5, 14: *Hieronymum; quem jam cur Peripateticum appellem, nescio. summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris.* Klemens Strom. II, 415, C: ὅ τε Ἱερώνυμος ὁ Περιπατητικὸς τέλος μὲν εἶναι τὸ ἀοχλήτως ζῆν· τελικὸν δ' ἀγαθὸν μόνον τὴν εὐδαιμονίαν. Klemens scheint hier derselben Quelle zu folgen, wie Cicero Acad. IV, 42, 131, wo Antiochus als sein Gewährsmann angedeutet ist; dass Cicero ausser der rhetorischen auch eine ethische Schrift des Peripatetikers selbst gekannt hat, folgt aus Fin. II, 6, 19 nicht mit Sicherheit.

3) Aristoteles soll Theophrast wenigstens andeutungsweise als seinen Nachfolger bezeichnet haben; Theophrast vermachte den περίπατος 10 Freunden, Strato dem Lyko (s. o. 35, 3. 642, 5. 728, 1); Lyko hinterlässt ihn in seinem Testament (b. Diog. V, 70) τῶν γνωρίμων τοῖς βουλομένοις und namentlich zehen dort Genannten, von denen uns jedoch keiner ausser Aristo anderweitig bekannt ist, mit dem Beisatz: προστησάσθωσαν δ' αὐτοὶ ὃν ἂν ὑπολαμβάνωσι διαμενεῖν ἐπὶ τοῦ πράγματος καὶ συναύξειν μάλιστα δυνήσεσθαι. Wenn aber wahr ist,

Auch er soll sich aber mehr durch eine abgerundete und gefällige Darstellung, als durch gewichtige Gedanken ausgezeichnet haben [1]. Von seinen zahlreichen Schriften sind uns nur Titel [2] und wenige

---

was Themist. Or. XXI, 255, B erzählt, hätte auch er dem Aristo sogar vor sich selbst den Vorrang zuerkannt.

4) Κεῖος wird er schon in Lyko's Testament (Diog. V, 74) und seitdem zur Unterscheidung von dem gleichnamigen Stoiker, 'Αρίστων ὁ Χῖος, gewöhnlich genannt, aber wegen der Aehnlichkeit beider Bezeichnungen auch oft mit ihm verwechselt. Eine andere Bezeichnung, 'Ιουλιήτης oder 'Ιλιήτης (Diog. VII, 164), drückt aus, dass er aus Julis, der Hauptstadt der Insel Keos, herstammte, wie diess auch Strabo X, 5, 6. S. 646. Stephanus De urb. 'Ιουλὶς bemerkt. Plut. De exil. 14. S. 605 nennt den 'Αρίστων ἐκ Κέω zwischen Glyko und Kritolaus, Cic. Fin. V, 5, 13 und Lyko selbst (s. vor. Anm.) bezeichnet ihn als Lyko's Schüler; wenn Aristo statt dessen bei Sext. Math. II, 61 der γνώριμος des Kritolaus heisst, so ist schwerlich ein gleichnamiger jüngerer Peripatetiker (etwa der von Strabo XIV, 2, 19. S. 658 genannte Koër, der Schüler und Erbe des Aristo aus Keos) gemeint, sondern γνώριμος, welches sonst den Schüler bezeichnet, steht hier in weiterer Bedeutung; derselbe Ausdruck einer griechischen Quelle scheint dann Quintilian II, 15, 19 zu dem Prädikat: *Critolai peripatetici discipulus* veranlasst zu haben. Sonst hören wir noch, dass er ζηλωτὴς des Borystheniten Bio (s. 1. Abth. 247, 1. 700 f.) gewesen sei (Strabo a. a. O.), womit aber, nach dem Zeitverhältniss beider Männer, nicht wohl eine persönliche Schülerschaft gemeint sein kann, und dass er noch gleichzeitig mit Arcesilaus (der 241 v. Chr. starb) oder nicht lange nachher in Athen war (diess scheint wenigstens aus dem Witz über ihn bei Sext. Pyrrh. I, 234. Diog. IV, 33 hervorzugehen, wenn dieser ihm und nicht dem Stoiker angehört). Ueber ihn und seine Schriften s. m. Hubmann in Jahn's Jahrbb. Supplementb. III. 1834. S. 102 ff. Ritschl Aristo d. Peripat. bei Cic. de senect. 3 (Rhein. Mus. N. F. 1842. I, 193 ff.). Krische Forsch. 405 f. 408.

1) Cic. Fin. V, 5, 13: *concinnus deinde et elegans hujus [Lyconis, sc. discipulus] Aristo; sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit. scripta sane et multa et polita; sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet.* Dasselbe deutet Strabo (vor. Anm.) durch die Vergleichung mit Bio an.

2) Wir kennen von ihm aus Plut. aud. po. 1, Anf. S. 14, wo doch kein Anderer gemeint sein wird, vgl. Cic. senect. 1, 3 und dazu Ritschl a. a. O., einen Lykon, der dort mit den äsopischen Fabeln und dem Abaris des Heraklides zusammengestellt wird, der also eine Sammlung mährchenhafter Erzählungen, in welcher Form diess auch war, enthalten haben muss, und aus Athen. X, 419, c. XIII, 563, f. XV, 674, b die 'Ερωτικὰ ῞Ομοια. Ausserdem wurden aber nach Diog. VII, 163 die sämmtlichen dort dem Stoiker Aristo beigelegten Werke ausser den Briefen von Panätius und Sosikrates ihm zugeschrieben; was aber vielleicht nur in Betreff eines Theils derselben der Fall war, und jedenfalls nur bei einem solchen richtig sein könnte.

Bruchstücke, meist geschichtlichen Inhalts, erhalten 1). Bedeutender scheint sein Nachfolger 2) Kritolaus aus Phaselis in Ly-

---

1) Geschichtlichen Inhalts sind die sämmtlichen Bruchstücke bei Athenäus (s. d. Index) ausser II, 38, f (einer Bemerkung über Getränke) und die Notizen b. Plut. Themist. 3. Aristid. 2. Sotion De fluv. 25. Von ihm hat ferner Diogenes (nach V, 64 — wo Cobet aus dem sinnlosen 'Ἀρ. ὁ οἰκεῖος nicht Χῖος, sondern Κεῖος zu machen hatte — s. o. 35, 2.) ohne Zweifel, mittelbar oder unmittelbar, die Testamente der peripatetischen Philosophen, und wohl auch noch andere Nachrichten über dieselben, entlehnt, und daher mag es kommen, dass seine Geschichte des Lyceums nicht über Lyko herabreicht. Sonst wird von ihm noch mitgetheilt: bei Stob. Ekl. I, 828 (wo doch unser Aristo gemeint sein muss) eine Eintheilung der ἀντιληπτικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς in das αἰσθητικὸν und den νοῦς, jenes an die körperlichen Organe gebunden, dieser ohne Organ wirkend; bei Sext. Math. II, 61. Quintil. II, 15, 19 (wozu S. 751, 3 z. vgl.) eine Definition der Rhetorik, die auf eine rhetorische Schrift schliessen lässt. Die Bruchstücke aus Aristo in Stobäus Floril. (s. d. Index) gehören dem Stoiker, wie diess z. B. aus 4, 110. 80, 5. 82, 7. 11. 15. 16 erhellt; was Simpl. Categ., Schol. in Ar. 63, b, 10. 66, a, 38 aus einem Aristo mittheilt, scheint sich auf einen jüngeren Peripatetiker, einen von den Nachfolgern des Andronikus, zu beziehen, vielleicht den gleichen, über den Seneca ep. 29, 6 sich lustig macht. Welchem Aristo die Aussprüche bei Plut. amator. 21, 2. S. 767. praec. ger. reip. 10, 4. S. 804 angehören, lässt sich nicht bestimmen. Bei Plut. Demosth. 10. 30 haben wenigstens unsere Ausgaben Χῖος. Von der Schrift π. κενοδοξίας und den Mittheilungen daraus b. Philodem. De vit. X, 10. 23 macht Sauppe (Philod. de vit. lib. dec. S. 6 f.) wahrscheinlich, dass sie unserem Aristo zuzutheilen sind.

2) Dass Kritolaus Aristo's unmittelbarer Nachfolger war, wird von keinem unserer Zeugen ausdrücklich gesagt, denn Klemens, welcher Strom. I, 301, B die peripatetischen Diadochen aufzählt, oder doch unser Text desselben, übergeht Aristo (den Aristoteles διαδέχεται Θεόφραστος· ὃν Στράτων· ὃν Λύκων· εἶτα Κριτόλαος· εἶτα Διόδωρος), und Plut. De exil. 14. S. 605 will keine vollständige Diadochenliste geben, sondern nur diejenigen Peripatetiker nennen, welche aus dem Ausland nach Athen kamen, wenn er sagt: 'Ἀριστοτέλης ἦν ἐκ Σταγείρων ... Γλύκων ἐκ Τρωάδος, 'Ἀρίστων ἐκ Κέω, Κριτόλαος Φασηλίτης. Auch Cicero Fin. V, 5, 13 f. will nicht über die Reihenfolge der Schulvorstände berichten, sondern nur das Verhältniss der späteren Peripatetiker zu Aristoteles und Theophrast angeben; und nachdem er hier Strato, Lyko und Aristo genannt hat, fährt er fort: *praetero multos, in his ... Hieronymum*, und nach einigen Bemerkungen über diesen: *Critolaus imitari antiquos voluit* u. s. w. Diese Aussagen scheinen für weitere Namen zwischen Aristo und Kritolaus Raum zu lassen, und die Annahme, dass ein solcher einzufügen wäre, könnte sich um so mehr empfehlen, da die Zeit zwischen Lyko's und Kritolaus' Tod für blos zwei Schulvorstände fast zu lang scheint: denn da Lyko $22^{6}/_{4}$ v. Chr. starb, Kritolaus aber (s. folg. Anm.) $15^{6}/_{5}$ v. Chr. noch in Rom war, so erhielten wir, wenn

cien [1] gewesen zu sein [2]. Was uns von seinen Ansichten bekannt

---

diese Reise auch in seine letzten Lebensjahre fallen sollte, für seine und Aristo's Schulführung immer noch einen Zeitraum von mehr als 70 Jahren, und wenn wir Lyko's 44 Jahre hinzurechnen, für drei Scholarchate gegen 120 Jahre. Zumpt (üb. d. Bestand d. philos. Schulen in Athen u. d. Success. d. Scholarchen, Abh. d. Berl. Akad. hist.-phil. Kl. 1842, S. 90 ff.) ist daher geneigt, zwischen Aristo und Kritolaus noch Andere einzuschieben, indem er sich auf den Anonymus des Menage beruft, welcher S. 13, 8 West. sagt: διάδοχοι δ' αὐτοῦ (Arist.) τῆς σχολῆς κατὰ τάξιν ἐγένοντο οἵδε· Θεόφραστος, Στράτων, Πραξιτέλης, Λύκων, 'Αρίστων, Λυκίσκος, Πραξιφάνης, 'Ιερώνυμος, Πρύτανις, Φορμίων, Κριτόλαος. Allein dieses Zeugniss ist lediglich nicht zu brauchen. Denn als eine glaubwürdige Diadochenliste, und vollends eine κατὰ τάξιν entworfene, kann doch ein Bericht nicht gelten, welcher zwischen Strato und Lyko, deren unmittelbare Aufeinanderfolge urkundlich feststeht, den sonst ganz unbekannten, nicht einmal in Strato's Testament genannten, Praxiteles (welcher schon desshalb nicht mit Zumpt zu Strato's zeitweiligem Stellvertreter gemacht werden kann, aber auch dadurch nicht zu seinem διάδοχος würde) einschiebt, Theophrast's Schüler Praxiphanes (s. o. 727, 4) zum zweiten, Phormio, den wir bei Cic. De orat. II, 18, 75 f. um 194 schon betagt in Ephesus, anscheinend nicht blos auf einer „Kunstreise", treffen, zum fünften Nachfolger Aristo's in Athen macht, und zwischen 226 und 156 v. Chr. nicht weniger als sieben Diadochen zählt. Cicero aber setzt so wenig eine Lücke zwischen Aristo und Kritolaus voraus, dass er vielmehr von Schulvorständen zwischen den von ihm genannten allem Anschein nach nichts gewusst hat: Hieronymus und die andern zu den *multi* Gehörigen, welche er übergeht, sind eben diejenigen, welche er in die Diadochenliste nicht einreihen konnte, weil sie keine Schulvorsteher waren. Warum hätte aber die Amtsführung des Aristo und Kritolaus, von welchen der Letztere (nicht: Aristo, wie Zumpt S. 90 sagt) nach Lucian Macrob. 20 über 82 Jahre alt wurde, nicht ebensogut 70—80 Jahre ausfüllen können, als die Lyko's 44, und die Theophrast's, welcher beim Tod seines Vorgängers selbst nicht mehr jung war, 36? Die Stoiker Chrysippus und Diogenes waren zusammen wohl mindestens 80, die vier ersten stoischen Diadochen 140 Jahre im Amte.

[1] Die Vaterstadt des Kritolaus ist durch Plut. a. a. O. und andere Zeugnisse festgestellt. Sonst ist die einzige sichere Nachricht aus seinem Leben seine Theilnahme an der berühmten Gesandtschaft, welche aus ihm, Karneades und Diogenes bestehend, nach Cic. Acad. IV, 45, 137 unter dem Consulat von P. Scipio und M. Marcellus ($59^8|_9$ a. u. c. $15^6/_5$ v. Chr. s. Clinton Fast. Hellen. zu diesem Jahr) nach Rom kam, um einen Erlass der den Athenern wegen der Plünderung von Oropus auferlegten Strafe von 500 Talenten zu erwirken. M. s. über dieselbe und ihren Anlass Pausan. VII, 11. Cic. a. a. O. De orat. II, 37, 155. Tusc. IV, 3, 5. ad Att. XII, 23. Gell. N. A. VI, 14, 9. XVII, 21, 48. Plin. H. n. VII, 30, 112. Plut. Cato maj. 22. Ael. V. H. III, 17 (über ihre geschichtliche Bedeutung wird später zu sprechen sein). Dass auch Kritolaus

ist, lässt ihn im Ganzen als einen treuen Anhänger der peripatetischen Lehre erscheinen 1), der aber doch bei einigen Punkten von Aristoteles abwich. So dachte er sich die Seele, mit Einschluss der Vernunft, an den ätherischen Stoff gebunden 2), und in der Ethik gieng er durch die Behauptung, die Lust sei ein Uebel 3), über Aristoteles hinaus. Dagegen sind seine sonstigen Bestimmungen über das höchste Gut ächt aristotelisch, wenn er dasselbe im Allgemeinen als die Vollendung eines naturgemässen Lebens beschrieb, und hiezu näher eine Verbindung der dreierlei Güter verlangte 4), unter diesen jedoch denen der Seele so unbedingt den Vorzug gab, dass die andern gegen sie gar nicht in Betracht kommen 5). Ebenso tritt er in der Physik als Vertheidiger einer nicht unwichtigen aristotelischen Lehrbestimmung auf, indem er die Ewigkeit der Welt und des Menschengeschlechts, zunächst, wie es scheint, gegen die Stoiker, in

---

damals, mit den Andern, Vorträge in Rom hielt, wird ausdrücklich berichtet (s. folg. Anm.). Aus dem vor. Anm. Erörterten und aus den Angaben über das Zeitalter seiner Nachfolger wird wahrscheinlich, dass diese Gesandtschaftsreise in die späteren Lebensjahre des Kritolaus fällt. Er wurde über 82 Jahre alt (s. vor. Anm.). Eine genauere Bestimmung seines Todesjahrs ist nicht möglich.

2) Vgl. auch Cic. Fin. V, 5, 14: *Critolaus imitari antiquos voluit, et quidem est gravitate proximus, et redundat oratio. attamen is quidem in patriis institutis manet.* Ueber seine Vorträge in Rom sagt Gell. VI, 14, 10 nach Rutilius und Polybius: *violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria.*

1) So Cicero; s. vor. Anm.

2) Stob. Ekl. I, 58: Κριτόλαος καὶ Διόδωρος ὁ Τύριος νοῦν ἀπ' αἰθέρος ἀπαθοῦς. Tertull. De an. 5: *nec illos dico solos, qui eam [animam] de manifestis corporalibus effingunt … ut Critolaus et Peripatetici ejus ex quinta nescio qua substantia* (die πέμπτη οὐσία, der Aether).

3) Gell. N. A. IX, 5, 6: *Critolaus Peripateticus et malum esse voluptatem ait et multa alia mala parere ex sese, injurias, desidias, obliviones, ignavias.*

4) Klemens Strom. II, 316, D: Κριτόλαος δὲ, ὁ καὶ αὐτὸς Περιπατητικὸς, τελειότητα ἔλεγεν [sc. τὸ τέλος] κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου· τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν (die drei Arten der Güter) συμπληρουμένην προγονικὴν (? viell. ἀνθρωπικὴν) τελειότητα μηνύων. Stob. Ekl. II, 58: ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων Περιπατητικῶν, τῶν ἀπὸ Κριτολάου, [sc. τέλος λέγεται] τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον. τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν.

5) Cic. Tusc. V, 17, 51: *quo loco quaero, quam vim habeat libra illa Critolai: qui cum in alteram lancem animi bona imponat, in alteram corporis et externa, tantum propendere illam bonorum animi lancem putet, ut terram et maria deprimat.*

Schutz nimmt [1]. Er stützt sich hiebei vor Allem auf die Unveränderlichkeit der Naturordnung, welche die Annahme ausschliesse, dass die Menschen jemals auf einem anderen Wege entstanden seien, als diess jetzt der Fall ist; er begründet denselben Satz mittelbar, indem er der Vorstellung, als ob die ersten Menschen aus der Erde hervorgewachsen seien, mancherlei Ungereimtheiten nachweist; und er schliesst daraus, dass die Menschheit, und somit auch die Welt, ewig sein müsse, indem die Natur, wie schon Plato und Aristoteles gesagt hatten [2], die Unsterblichkeit, welche sie den Einzelnen nicht gewähren konnte, mittelst der Zeugung dem ganzen Geschlecht verliehen habe. Er bemerkt weiter, was sich selbst Ursache des Daseins sei, wie die Welt, das müsse ewig sein; wenn die Welt einen Anfang hätte, müsste ihr auch Wachsthum und Entwicklung, nicht blos ihrem Leibe, sondern auch der in ihr waltenden Vernunft nach, zukommen, welche sich doch bei diesem vollkommensten Wesen nicht annehmen lassen; wenn die lebenden Wesen durch Krankheit, Alter oder Mangel untergehen, so könne bei der Welt keiner dieser Fälle eintreten; wenn die Weltordnung oder das Verhängniss anerkanntermassen ewig sei, so müsse es auch die Welt selbst sein, die ja nichts anderes sei, als die Verwirklichung dieser Ordnung. Sind auch die leitenden Gedanken dieser Ausführung nicht neu, so werden wir doch immerhin eine tüchtige Vertheidigung der peripatetischen Lehre darin anerkennen müssen. Was sonst noch von Kritolaus berichtet wird [3], ist ziemlich unerheblich.

Der Zeit des Aristo und Kritolaus gehört auch der Peripatetiker Phormio an, welchen Hannibal 194/5 in Ephesus traf [4], über den uns aber ausser der übelangebrachten Vorlesung über das Feldherrnamt, welche er dem punischen Helden hielt, nichts weiter bekannt ist [1]. Um die gleiche Zeit schrieb, wie es scheint, Sotion [2] sein vielbenütztes Werk über die Philosophenschulen [3],

---

[1] Bei Philo incorruptib. mundi S. 943, B — 947, B Hösch. Dass diese Erörterung zunächst gegen die Stoiker gerichtet ist, sieht man aus S. 946, C. D. 947, A. B.

[2] S. o. 396, 4. 1. Abth. 385, 1. 552, 6.

[3] Stob. Ekl. I, 252: er halte die Zeit für ein νόημα ἢ μέτρον, nicht eine ὑπόστασις. Sext. Math. II, 12. 20. Quintil. II, 17, 15: er richtete gegen die Rhetorik scharfe Angriffe (wovon Sext. etwas mittheilt), indem er sie nach Quint. II, 15, 23 als *usus dicendi* (*nam hoc* τριβὴ *significat*, fügt Quint. bei), d. h. mit Plato (Gorg. 463, B) als eine kunstlose, durch blosse Uebung erworbene Redefertigkeit definirte. Im Zusammenhang dieser Angriffe gegen die Redekunst hatte er wohl auch erzählt, was Gell. XI, 9 aus ihm mittheilt.

[4] Der Vorfall ist aus Cic. De orat. II, 18 bekannt. Da Hannibal damals bei Antiochus in Ephesus war, muss er in die angegebene Zeit fallen, und da

---

er den Philosophen einen *delirus senex* nennt, muss Phormio damals schon bei Jahren gewesen sein.

[1] Denn mit der S. 753 berührten Angabe des Anon. Men. ist, wie bemerkt, nichts anzufangen.

[2] Dass auch dieser ein Peripatetiker war, wird nicht ausdrücklich berichtet, aber der ganze Charakter seiner schriftstellerischen Thätigkeit macht es wahrscheinlich. Vgl. auch Sotion De fluv. 44 (Westerm. Παραδοξόγραφοι S. 191).

[3] Vgl. Westermann Παραδοξόγραφοι S. XLIX, namentlich aber Panzerbieter, Sotion. Jahn's Jahrbb. Supplementb. V (1837), 211 ff. P. zeigt hier aus den Angaben des Diogenes, dass die Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων zwischen 200 und 150 v. Chr. (wahrscheinlich aber 200—170) geschrieben sei, da einerseits Chrysippus († um 206) darin noch besprochen war (Diog. VII, 183), und andererseits Heraklides Lembus (s. u.) einen Auszug daraus machte. Derselbe macht wahrscheinlich, dass sie aus 13 Büchern bestand, deren Inhalt er im Einzelnen näher zu bestimmen versucht. Der gleichen Schrift sind die Anführungen b. Athen. IV, 162, e. VIII, 343, c. XI, 505, c. Sext. Math. VII, 15 entnommen. Weiter kennen wir von Sotion aus Athen. VIII, 336, d eine Schrift περὶ τῶν Τίμωνος σίλλων und aus Diog. X, 4 (wozu Panzerbieter S. 218 f. z. vgl.) 12 Bücher Διοκλείων ἐλέγχων, von denen sich muthmassen lässt, dass sie gegen den Magnesier Diokles gerichtet waren und Berichtigung seiner Angaben und Urtheile über die früheren Philosophen bezweckten. — Andere Schriften, das Κέρας 'Αμαλθείας (Gell. N. A. I, 8, 1), das Fragment über die Flüsse und Quellen (in Westermann's Παραδοξόγραφοι S. 183 ff. vgl. Phot. Bibl. Cod. 189), welches aber vielleicht in eben diesem Werk stand, die Schrift π. ὀργῆς (Stob. Floril. 14, 10. 20, 53. 108, 59. 113, 15) und diejenige, aus welcher die Bruchstücke b. Stob. Floril. 84, 6—8. 17. 18 stammen, gehören einem oder zwei gleichnamigen jüngeren Männern: jenes, wenn der von Gell. als Verfasser des Κέρας 'Αμ. genannte Peripatetiker Sotion mit dem Lehrer Seneca's (epist. 49, 2. 108, 17—20) aus der Schule der Sextier (s. Bd. III, 1. 1. Aufl. S. 383, 2) identisch ist, wie Müller Fragm. Hist. gr. III, 168 annimmt, dieses, wenn beide, wie mir diess doch viel wahrscheinlicher ist, verschieden sind. Dem Peripatetiker werden wir in diesem Fall auch das beizulegen haben, was bei Alex. Aphr. Top. 213, o., wie es scheint aus einem Commentar zur aristotelischen Topik, und was in Cramer's Anecd. Paris. I, 391, 8 angeführt ist, und derselbe ist vielleicht auch b. Plut. frat. am. c. 16. S. 487, und Dems. Alex. c. 61 gemeint; wogegen die Sittensprüche bei Stobäus für den Lehrer Seneca's passen. Was für ein Sotion der in den Geoponica häufig citirte ist, lässt sich nicht sagen; der Verfasser der Διαδοχὴ keinenfalls.

Hermippus [1] und Satyrus [2] ihre Geschichtswerke. Etwas jünger sind Heraklides Lembus [3] und Agatharchi-

---

1) Hermippus (über welchen Lozynski Hermippi fragm. Bonn 1832. Preller in Jahn's Jahrbb. 1836. XVII, 159 ff. Müller Fragm. Hist. gr. III, 35 ff. z. vgl.) wird von Hieron. De script. eccl. c. 1, dessen Zeugniss freilich kein grosses Gewicht hat, ein Peripatetiker, von Athen. II, 58, f. V, 213, f. XV, 696, f ὁ Καλλιμάχειος, d. h. der Schüler des Kallimachus, genannt, und ist wahrscheinlich derselbe, welchen Athen. VII, 327, c als Smyrnäer bezeichnet. Da er in seinem Hauptwerke den Tod Chrysipp's erwähnt hatte (Diog. VII, 184 — noch etwas weiter, bis zu 203 v. Chr., würde die Anführung des Etymol. M. 118, 11 herabführen, wenn die dort citirte Schrift ihm angehörte; s. Müller zu Fr. 72), spätere Ereignisse aber nicht mehr aus ihm angeführt werden, scheint er um 200 v. Chr. oder bald nachher geschrieben zu haben. Wir kennen von ihm ein grosses biographisches Werk, Βίοι, dessen einzelne Theile mit verschiedenen andern Titeln bezeichnet zu sein scheinen. Eine zweite Schrift π. τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων (Etym. M. a. a. O.), wovon die π. τῶν διαπρεψάντων ἐν παιδείᾳ δούλων (Suid. Ἴστρος) ohne Zweifel nur ein Theil ist, wird von Preller, Müller u. A. mit überwiegender Wahrscheinlichkeit einem Späteren, dem Berytier Hermippus, zugewiesen. Ueber andere dem Kallimacheer nicht zugehörige Schriften s. m. Preller S. 174 ff.

2) Als Peripatetiker bezeichnet ihn Athen. VI, 248, d. XII, 534, b. 541, c. XIII, 556, a. Sein Hauptwerk war eine Sammlung von Biographieen u. d. T. Βίοι (vgl. Athen. VI, 248, d. f. 250, f. XII, 541, c. XIII, 557, c. 584, a. Diog. II, 12. VIII, 40. 53. Hieron. De script. eccl. c. 1). Ausserdem theilt Athen. IV, 168, e von Satyrus, ohne Zweifel demselben, ein Bruchstück aus einer Schrift π. Χαρακτήρων mit. Ein Werk, worin die Demen Alexandria's aufgezählt waren (Theophil. ad Autol. II, S. 94), und eine Sagensammlung (Dionys. Hal. Antiquitt. I, 68) haben vielleicht einen jüngeren Gelehrten, von dem wir in diesem Fall nicht wissen, ob er gleichfalls Peripatetiker war (denn bei Athen. XIII, 556, a kann nur unser Satyrus gemeint sein, welcher auch sonst mit der gleichen Bezeichnung angeführt wird), zum Verfasser; doch ist diess keineswegs sicher. Entschiedener können wir ein Gedicht über die Edelsteine, welches Plin. H. nat. XXXVII, 2, 31. 6, 91. 7, 94 anführt, dem Peripatetiker absprechen. Vgl. Müller a. a. O. 159; ebd. die Bruchstücke, welche, so weit sie ächt sind, mit Ausnahme des angeführten aus den Charakteren, nur geschichtliche Notizen enthalten.

3) Müller Hist. gr. III, 167 ff. — Heraklides, mit dem Beinamen Lembus (über den Müller a. a. O. z. vgl.), stammte nach Diog. V, 94 aus Kalatis in Pontus oder aus Alexandrien, nach Suid. Ἡρακλ. aus Oxyrynchos in Aegypten, und lebte nach Suidas unter Ptolemäus Philometor (181—147 v. Chr.) in angesehener Stellung. Suid. nennt ihn φιλόσοφος, und sagt, er habe philosophische und andere Werke verfasst; da sein Gehülfe Agatharchides (s. folg. Anm.) zu den Peripatetikern gezählt wird, und die Richtung seiner schriftstellerischen Thätigkeit für diese Schule am Besten passt, werden wir auch ihn dahin zu

des 1). Indessen ist uns von keinem dieser Männer ein philosophischer Satz überliefert. Wichtiger ist für uns der Nachfolger des Kritolaus, Diodor von Tyrus 2). In seiner Ansicht von der Seele mit seinem Lehrer einverstanden 3), entfernte sich dieser von ihm und von Aristoteles in der Ethik, indem er mit ihren Bestimmungen über das höchste Gut die des Hieronymus, ebendamit aber gewissermassen auch das stoische und das epikureïsche Moralprincip mit einander verband: er behauptete nämlich, das höchste Gut oder die Glückseligkeit bestehe im tugendhaften und schmerzlosen Leben 4); da aber auch er die

---

stellen haben. Philosophischen Inhalts war vielleicht der Λεμβευτικὸς λόγος, von dem sein Beiname herrühren soll (Diog. a. a. O.); bedeutender waren aber wohl jedenfalls seine historischen Schriften. Wir kennen ein Geschichtswerk in mindestens 37 Büchern; einen Auszug aus den Biographieen des Satyrus (Diog. VIII, 40. 44. 53. 58), und eine Διαδοχὴ in 6 Büchern, welche ein Auszug aus Sotion's Werk war (Diog. V, 94. 79. VIII, 7. X, 1). Die Ueberbleibsel dieser Schriften b. Müller a. a. O.

1) Agatharchides aus Knidos ὁ ἐκ τῶν περιπάτων (Strabo XIV, 2, 15. S. 656) war Secretär des ebengenannten Heraklides Lembus (Phot. Cod. 213, Anf.), später, wie er selbst b. Phot. Cod. 250. S. 445, a, 33. 460, b, 3 sagt, Erzieher eines Prinzen (Müller a. a. O. 191 vermuthet nach Wesseling, des Ptolemäus Physkon II, welcher 117—107 regierte). Er verfasste mehrere historische und ethnographische Werke; aus dem über das rothe Meer hat Phot. Cod. 250. S. 441—460 einen bedeutenden Theil erhalten; die Bruchstücke der übrigen b. Müller S. 190 ff.

2) Als Tyrier bezeichnet ihn Stob. Ekl. I, 58, als Schüler und Nachfolger des Kritolaus Cic. De orat. I, 11, 45. Fin. V, 5, 14. Klemens Strom. I, 301, B. Sonst wissen wir nichts von ihm, und weder sein Todesjahr, noch die Zeit seines Eintritts in's Scholarchat lässt sich bestimmen, wenn aber Cic. De orat. I, 11, 45 zuverlässig ist, müsste er 110 v. Chr. noch gelebt haben; s. Zumpt S. 93 der 752, 2 angeführten Abhandlung.

3) Stob. a. a. O. s. o. 754, 2. Doch wollte er desshalb den Unterschied des Vernünftigen und Vernunftlosen in der Seele nicht aufgeben; denn nach Plut. Fragm. disput. utr. an. an corp. c. 6. T. V, 464 Wytt. (wenn hier statt Διόδοντος Διόδωρος zu lesen ist) schrieb er dem λογικὸν der ψυχὴ eigene πάθη zu, dem συμφυὲς [sc. τῷ σώματι] und ἄλογον eigene; was mit dem ἀπαθὲς des Stoik. sich durch die Annahme vereinigen lässt, er wolle die Veränderungen des vernünftigen Seelentheils, die Denkthätigkeit, nur in uneigentlicher Bedeutung πάθος genannt wissen.

4) Cic. Fin. V, 5, 14: *Diodorus, ejus [Critol.] auditor, adjungit ad honestatem vacuitatem doloris. hic quoque suus est; de summoque bono dissentiens dici vere Peripateticus non potest.* Dasselbe 25, 73. II, 6, 19. Acad. IV, 42, 131.

Tugend für seinen wesentlichsten und unerlässlichsten Bestandtheil erklärte, so zeigt sich diese Abweichung im Grunde nicht so bedeutend, als sie auf den ersten Blick scheinen könnte [1]. Diodor's Nachfolger Erymneus [2], und Prytanis, wie es scheint, einen Peripatetiker des zweiten Jahrhunderts [3], kennen wir nur dem Namen nach. Von Kallipho und Dinomachus, zwei Philosophen, die in der Ethik eine vermittelnde Stellung zwischen der epikureïschen und peripatetischen Lehre einnehmen, wissen wir gar nicht, welcher Schule sie angehörten [4].

Fin. II, 11, 34: *Callipho ad virtutem nihil adjunxit, nisi voluptatem: Diodorus, nisi vacuitatem doloris.* Tusc. V, 30, 85: *indolentiam autem honestati Peripateticus Diodorus adjunxit.* Ebd. 87: *eadem* (wie der Stoiker) *Calliphontis erit Diodorique sententia; quorum uterque honestatem sic complectitur, ut omnia, quae sine ea sint, longe et retro ponenda censeat.* Klemens Strom. II, 415, C: καὶ Διόδωρος ὁμοίως, ἀπὸ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως γενόμενος (wie Hieronymus), τέλος ἀποφαίνεται τὸ ἀοχλήτως καὶ καλῶς ζῆν.

[1] Ausser dem Angeführten wird von einem Diodor auch eine Definition der Rhetorik erwähnt (Nikol. Progymn. Rhet. gr. von Spengel III, 451, 7), welche eine rhetorische Schrift voraussetzt. Wir werden sie dem Peripatetiker um so mehr beilegen dürfen, da uns Aehnliches auch von Aristo und Kritolaus vorkam; s. S. 752, 1. — 755, 3.

[2] In dem ausführlichen Bruchstück des Posidonius, welches Athen. V, 211, d ff. mittheilt, wird erzählt, dass Athenion, ein Peripatetiker, welcher erst in Messene und Larissa gelehrt hatte (dass er Schulvorstand in Athen gewesen sei, ist eine offenbar irrige, aus Posidonius selbst zu widerlegende, Angabe des Athenäus), und dann sich bei Mithridates einzuschmeicheln und zum Gewalthaber in Athen aufzuschwingen wusste (der gleiche Mann, der sonst Aristion genannt wird, und nach Appian Mithr. 28 ein Epikureer gewesen wäre), ein natürlicher Sohn von Erymneus' Schüler Athenion gewesen sei. Da nun der Abfall Athen's von den Römern 88 v. Chr. fällt, so muss das Lehramt des Erymneus um 110 — 120 gesetzt werden.

[3] Von Plut. qu. conv. procem. unter den Philosophen, welche Tischreden aufzeichneten, genannt, nach Anon. Men. (s. o. 753) Peripatetiker, den wir aber, wie bemerkt, auf dieses Zeugniss hin nicht unter die Diadochen einreihen können.

[4] Was uns über diese zwei Philosophen von Cic. Fin. II, 6, 19. 11, 34 (s. o. 758, 4). V, 8, 21. 25, 73. Acad. IV, 42, 131. Tusc. V, 30, 85. 87 (s. 758, 4). Offic. III, 34, 119. Klemens Strom. II, 415, C f. mitgetheilt wird, beschränkt sich darauf, dass sie das höchste Gut in der Vereinigung von Lust und Tugend, oder wie Klemens sagt, dass sie es zunächst zwar in der Lust gesucht, weiterhin aber die Tugend für gleich werthvoll, ja nach Tusc. V, 30, 87 für durchaus unerlässlich erklärt haben. — Nach Cic. Fin. V, 25, 73 war Kallipho älter, als

Zu den Urkunden, welche uns über den Stand der peripatetischen Philosophie während des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts Aufschluss geben, werden wir wohl auch die Mehrzahl der Schriften zu rechnen haben, die unsere frühere Untersuchung als unächt aus der aristotelischen Sammlung ausschloss. Ist auch die Ausbeute, welche sie uns gewähren, nicht sehr bedeutend, so ist sie doch andererseits auch nicht so werthlos, dass es sich nicht verlohnte, zu sehen, was sich in ihnen finden lässt. Unter den logischen Schriften würde der zweite Theil der Kategorieen, deren gegenwärtige Gestalt doch wohl so weit hinaufreicht, hieher gehören [1]; so wichtig aber diese sog. Postprädicamente der späteren Logik gewesen sind, so unbedeutend muss uns diese Bearbeitung einiger Punkte aus der aristotelischen Logik erscheinen, und ähnlich ist von dem letzten Kapitel der Schrift περὶ Ἑρμηνείας zu urtheilen [2]. Die unächten Bestandtheile der Metaphysik [3] enthalten mit Ausnahme einer bereits berührten Stelle im zweiten Buch [4] kaum eine Abweichung von den aristotelischen Lehrbestimmungen. Die Schrift über Melissus Zeno und Gorgias, von der wir übrigens gar nicht wissen, wann sie verfasst wurde, beweist ihre Unächtheit nicht durch positive Abweichungen von der aristotelischen Lehre, sondern nur durch die Mängel ihrer geschichtlichen Angaben und ihrer kritischen Ausführungen, und durch das Unklare ihrer ganzen Abzweckung [5]. Unter den physikalischen Werken

---

Diodor; zu welcher Schule er und Dinomachus gehörte, wird nicht berichtet; dass Harless zu Fabric. Biblioth. III, 491 Dinomachus für den von Lucian Philopseud. 6 ff. aufgeführten Stoiker hält, ist ein starker Verstoss: dieser soll ein Zeitgenosse Lucian's sein.

[1] S. S. 50 f.

[2] Die Postprädicamente handeln 1) c. 10 f. über die vier Arten des Gegensatzes, welche schon S. 152 ff. besprochen sind; 2) c. 12 über die verschiedenen Bedeutungen des πρότερον, mit theilweiser, aber doch nur formeller, Abweichung von Metaph. V, 11; 3) c. 13 über die Bedeutungen des ἅμα, nur theilweise an die übrigen Schriften sich anlehnend, theilweise eigenthümlich (vgl. Waitz z. d. St.), aber nicht gegen den Sinn des Aristoteles; 4) c. 14 über die sechs Arten der Bewegung, mit dem S. 290, 1 Nachgewiesenen übereinstimmend; 5) c. 15 über das ἔχειν, dessen Bedeutungen etwas anders aufgezählt werden, als Metaph. V, 23.

[3] Ueber welche S. 57 f. zu vgl.

[4] S. o. 710, 1.

[5] M. vgl. über dieselbe ausser unserem 1. Bd. S. 366 ff. nun auch Ver-

wird uns das Buch von der Welt als ein Beispiel von eklektischer Verknüpfung der peripatetischen und der stoischen Lehre später noch beschäftigen; diese Darstellung ist aber wahrscheinlich jünger, als das zweite Jahrhundert. Die Schrift von den untheilbaren Linien, welche, wenn sie auch nicht von Theophrast herrühren sollte, jedenfalls aus seinem Zeitalter zu stammen scheint [1], bestreitet mit tüchtiger Dialektik eine auch von Aristoteles verworfene Annahme. Theophrast's und Strato's Schule mögen die Abhandlungen über die Farben, über die Töne, über den Lebensgeist und über die Bewegung der Thiere angehören; Arbeiten, welche nicht ohne Selbständigkeit sind, und immerhin von einem achtungswerthen naturwissenschaftlichen Streben Zeugniss geben. Die erste derselben leitet die Farben, von Aristoteles vielfach abweichend, aus den Elementen her, von denen das Feuer gelb, die übrigen an sich selbst weiss sein sollen, das Schwarze soll beim Uebergang der Elemente in einander, bei der Verbrennung der Luft und des Wassers und der Vertrocknung des Wassers entstehen [2]. Aus diesen drei Elementen sind die sämmtlichen Farben gemischt [3]. Das Licht wird als die eigenthümliche Farbe des Feuers bezeichnet [4]; dass es körperlich gedacht ist [5], sieht man ausser dem eben Angeführten (die Mischung des Lichts mit den Farben) auch aus der Art, wie einerseits der Glanz, andererseits die dunkle Färbung dicker durch-

---

Mehren, die Autorschaft der d. Arist. zugeschr. Schrift π. Ξενοφάνους u. s. w. Jena 1861.

[1] Vgl. S. 64, 1 und 1. Abth. 670, 2.

[2] De color. c. 1. Prantl Arist. v. d. Farben 108 bemerkt hier den Widerspruch, dass die Finsterniss einerseits als Abwesenheit oder theilweise Abwesenheit des Lichts (letztere in Folge des Schattens oder einer durch die Dichtigkeit des durchsichtigen Körpers gehemmten Strahlenbrechung) bezeichnet, andererseits das Schwarze in der angegebenen Weise erklärt wird. Derselbe ist jedoch wohl nur scheinbar vorhanden: das σκότος, welches die Erscheinung des Schwarzen zunächst hervorbringt (791, a, 12), ist von dem μέλαν χρῶμα, der das σκότος bewirkenden, das Licht hemmenden Beschaffenheit der Körper (791, b, 17), zu unterscheiden.

[3] C. 1. 791, a, 11. c. 2. 792, a, 10. c. 3. 793, b, 33. Genaueres über diese Entstehung der verschiedenen Farben c. 2. 3.

[4] C. 1. 791, b, 6 ff. vgl. a, 3.

[5] Wie diess Strato, nicht aber Aristoteles und Theophrast, annahm; s. o. 368, 3. 667, 2. 736, 3.

sichtiger Körper erklärt wird [1]. Ueber den weiteren Inhalt dieser Abhandlung, welche in's Einzelne der Farbenbereitung und der natürlichen Färbung von Pflanzen und Thieren eingeht, können wir uns hier nicht verbreiten. Ebenso mag es in Betreff der ihr in Ton und Verfahren verwandten und vielleicht von dem gleichen Verfasser herrührenden kleinen Schrift über die Töne genügen, auf unsere frühere Mittheilung daraus [2] zu verweisen. Einen andern Verfasser müssen wir für die Schrift vom Lebensgeist [3] voraussetzen, welche die Entstehung, die Ernährung, die Verbreitung und Wirkung der von Aristoteles angenommenen und der Seele zum unmittelbarsten Substrat gegebenen Lebensluft [4] in ziemlich skeptischer Haltung bespricht, und für uns theils wegen der abgerissenen Darstellung, theils wegen des verdorbenen Textes, mitunter fast unverständlich wird. Ihre allgemeinen Voraussetzungen sind aristotelisch: im Weltganzen die zweckthätige Naturkraft [5], im Menschen die Seele und die Lebensluft, an die sie geknüpft ist [6]; eigenthümlich ist ihr dagegen die Annahme, in der sie Erasistratus folgt [7], dass diese Lebensluft sich vom Herzen aus durch die Schlagadern in den ganzen Körper verbreite, und dass sie (nicht, wie Aristoteles wollte, das Fleisch) das nächste Organ der Empfindung sei [8]. Eine Wirkung dieser Lebensluft ist das Athmen, der Pulsschlag, die Verarbeitung und Vertheilung der Nahrung [1]; sie selbst soll sich vom Blut nähren, und der Athem soll ihr, wie schon Aristoteles annahm [2], nur zur Abkühlung dienen [3]. Nicht ganz klar ist, wie sich hiezu das bewegende Pneuma verhält, welches in den Sehnen und Nerven [4] seinen Sitz haben soll [5]. Jünger, als diese Schrift [6], und weit klarer geschrieben ist die von der Bewegung der Thiere, welche sich selbst für ein Werk des Aristoteles ausgiebt [7], so wenig sie diess auch sein kann [8]. Diese Abhandlung enthält fast durchaus aristotelische Sätze, aber sie bringt dieselben theilweise in eine dem Geist ihres Urhebers widerstrebende Verbindung. Sie geht davon aus, dass alle Bewegung auf ein Sichselbstbewegendes, und weiterhin auf ein Unbewegtes zurückzuführen sei [9], leitet dann aber hieraus mit einer auffallenden

---

[1] Das Glänzende (στίλβον) ist (c. 3. 793, a, 12) eine συνέχεια φωτὸς καὶ πυκνότης, das Durchsichtige erscheint dunkel, wenn es zu dick ist, um von den Lichtstrahlen durchdrungen zu werden, hell, wenn es dünn ist, wie die Luft, welche, in nicht zu grosser Masse vorhanden, von den Strahlen bewältigt wird, χωριζόμενος ὑπ' αὐτῶν πυκνοτέρων οὐσῶν καὶ διαφαινομένων δι' αὐτοῦ (c. 3. 794, a, 2 ff.).

[2] S. 741, 2.

[3] Ueber welche auch S. 67, 1, Schl. z. vgl.

[4] S. o. 374, 2.

[5] Vgl. c. 7. 484, b, 19. 27 ff. c. 9. 485, b, 2 ff.

[6] C. 9. 485, b, 11 vgl. mit c. 1. 480, a, 17. c. 4. 482, b, 22. c. 5. 483, a, 27 ff. Ueber den Nus sich zu äussern, gab der Gegenstand keine Veranlassung.

[7] Ueber diesen Arzt, wahrscheinlich einen Schüler Theophrast's (s. o. 729, 1), und seine Lehre von der Verbreitung des Pneuma durch die Arterien s. m. Sprengel Gesch. d. Arzneik. 4. Aufl. I, 525 ff., über das Verhältniss unserer Schrift zu seiner Lehre Rose De Arist. libr. ord. 167 f.

[8] C. 5. 483, a, 23 ff. b, 10 — 26. c. 2. 481, b, 12. 18.

---

[1] C. 4 f.

[2] Vgl. S. 374, 2. 403 f.

[3] C. 1 f. c. 5, Schl., wo aber 484, a, 8 zu lesen ist: σύμφυτον πῶς ἡ διαμονή u. s. w.

[4] Diese beiden wurden nämlich von dem ersten Entdecker der Nerven, Herophilus, und ebenso von seinem Zeitgenossen Erasistratus und noch längere Zeit, nicht unterschieden, sondern mit dem gemeinsamen Namen νεῦρα, der ursprünglich nur den Sehnen gilt, bezeichnet; Sprengel a. a. O. 511 f. 524 f.

[5] C. 8, Anf. (wo 485, a, 4 vielleicht zu lesen ist: πάντων δ' ἐστὶ λόγον βέλτιον ὡς καὶ νῦν ζητεῖν): οὐκ ἂν δόξειε κινήσεως ἕνεκα τὰ ὀστᾶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ νεῦρα ἢ τὸ ἀνάλογον, ἐν ᾧ πρώτῳ τὸ πνεῦμα τὸ κινητικόν.

[6] Wir sehen diess daraus, dass dieselbe De motu an. c. 10. 703, a, 10 angeführt wird. Diess würde nun die Möglichkeit, dass beide Abhandlungen den gleichen Verfasser haben, nicht ausschliessen; ihr Sprachton und ihre Darstellungsform ist aber doch dafür zu verschieden.

[7] Gleich in ihren Anfangsworten bezeichnet sie sich als Ergänzung einer früheren Untersuchung, mit welcher deutlich auf die Schrift π. ζῴων πορείας hingewiesen ist; c. 1. 698, a, 7 verweist sie auf Phys. VIII, c. 6. 700, b, 4, 9 auf die Bücher von der Seele und π. τῆς πρώτης φιλοσοφίας, c. 11, Schl. auf die π. ζῴων μορίων, π. ψυχῆς, π. αἰσθήσεως καὶ ὕπου καὶ μνήμης, und zwar durchaus so, wie Aristoteles selbst seine Werke anzuführen pflegt. Der Verfasser hat also bereits eine Sammlung aristotelischer Schriften vor sich, in welcher auch die Metaphysik stand — ob schon in ihrer jetzigen Gestalt, wissen wir nicht. Doch fehlt es sowohl im Inhalt als in der Sprache der Schrift zu sehr an Anzeichen der späteren Zeit, als dass wir sie in die Periode nach Andronikus herabrücken dürften.

[8] S. o. 68, 3.

[9] C. 1. 698, a, 7 ff. (wo aber τούτου δὲ τὸ ἀκίνητον zu lesen ist). c. 6. 700, b, 7.

Wendung den mechanischen Satz ab, dass jede Bewegung zweierlei Unbewegtes voraussetze: in dem Bewegten selbst einen ruhenden Punkt, von dem die Bewegung ausgehe, ausser ihm ein Ruhendes, auf das es sich stütze [1]; und hieraus folgert sie dann wieder, dass das Unbewegte, von dem die Bewegung des Weltganzen ihren Anstoss erhält, nicht in ihm, sondern nur ausser ihm sein könne [2]. Sie zeigt weiter in einer Erörterung, die wir schon früher kennen gelernt haben, wie die Vorstellung des Begehrenswerthen die Begierde, und diese die körperlichen Bewegungen erzeuge [3], welche alle von der Mitte des Leibes als dem Sitz des Empfindungsvermögens, oder eigentlich von der Seele, die hier ihren Sitz hat, ausgehen [4]. Diese Wirkung der Seele auf den Leib soll durch die Ausdehnung und Zusammenziehung, das Aufsteigen und Niedersinken der Lebensluft (des πνεῦμα σύμφυτον) vermittelt sein; die Seele selbst aber soll dazu nicht nöthig haben, ihren Sitz im Herzen zu verlassen, und im Körper überall unmittelbar einzugreifen, da vermöge der Ordnung des Ganzen ihre Befehle von selbst vollzogen werden [5]. Mit Bemerkungen über die unwillkührlichen Bewegungen [6] schliesst das Schriftchen.

Zu den besseren unter diesen pseudoaristotelischen Schriften gehören auch die mechanischen Probleme [7], welche aber zu wenig Anklänge an philosophische Sätze enthalten, um hier bei ihnen zu verweilen. — Selbst die Physiognomik, so verfehlt dieser ganze Versuch ist, lässt doch logische Methode, fleissige und theilweise scharfe Beobachtung nicht vermissen. Ihr leitender Gedanke ist der durchgängige Zusammenhang des leiblichen mit dem Seelenleben [1]; aus diesem Zusammenhang schliesst sie, dass es gewisse körperliche Anzeichen der sittlichen und geistigen Eigenschaften geben müsse, für deren tief in's Einzelne eingehende Bestimmung theils die Analogie gewisser Thiergattungen, theils der ästhetische Eindruck der Körperbildung, der Gesichtszüge und der Bewegung maassgebend ist. In dieser letzteren Beziehung sind manche ihrer Bemerkungen nicht ohne Werth. — Das zehente Buch der Thiergeschichte [2] entfernt sich durch die Annahme eines weiblichen Samens von einer Grundbestimmung der aristotelischen Physiologie [3], wiewohl es im Uebrigen von einer für jene Zeit sorgfältigen Beobachtung zeugt. Es dürfte am Ehesten Strato's Schule angehören [4]. — Nicht als selbständige Untersuchungen, sondern nur als ein Beweis der kritiklosen Vorliebe, mit welcher die späteren Gelehrten auch die unwahrscheinlichsten Angaben, wenn sie nur auffallend waren, zu sammeln pflegten, können die pseudoaristotelischen Wundergeschichten angeführt werden; und nicht viel anders verhält es sich mit unserer jetzigen Bearbeitung der Probleme. Wir können mit diesen Schriften für unsern Zweck schon desshalb nichts anfangen, weil wir gar nicht wissen, wie viele

---

[1] C. 1. 698, a, 11 — c. 2, Schl. c. 4. 700, a, 6 ff. Dabei gleich 698, a, 11 die auffallende Aeusserung: δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον τῷ λόγῳ καθόλου λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν καθέκαστα καὶ τῶν αἰσθητῶν, δι' ἅπερ καὶ τοὺς καθόλου ζητοῦμεν λόγους — eine Uebertreibung dessen, was S. 113 als aristotelisch nachgewiesen ist.

[2] C. 3 f., wo dem De coelo II, 1. 284, a, 18 berührten Mythus vom Atlas seine mechanische Unmöglichkeit ausführlich nachgewiesen wird; aus 699, a, 31 könnte man schliessen, dass der Verfasser die aristotelische Annahme über die Ruhe der Erde nicht theile, was aber schwerlich seine Meinung ist: er verhaut sich nur im Eifer der Widerlegung, indem er einen Grund bringt, der auch Aristoteles treffen würde.

[3] C. 6—8; s. o. S. 447 f.

[4] C. 9.

[5] C. 10. Diese Ausführung erinnert theils an die hier angeführte Schrift π. πνεύματος, theils an das Buch π. κόσμου, welches in seiner Erörterung über die Wirkung Gottes auf die Welt, namentlich c. 6. 398, b, 12 ff. 400, b, 11 ff., unsere Stelle und c. 7. 701, b, 1 zu berücksichtigen scheint.

[6] C. 11.

[7] Oben 64, 1.

---

[1] C. 1, Anf.: ὅτι αἱ διάνοιαι ἕπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσὶν αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ἀπαθεῖς οὖσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων ... καὶ τοὐναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχον φανερὸν γίνεται u. s. w. c. 4, Anf.: δοκεῖ δέ μοι ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα συμπαθεῖν ἀλλήλοις u. s. w. Diese συμπάθεια erinnert an den stoischen Sprachgebrauch.

[2] Wahrscheinlich mit dem ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾷν identisch; s. o. 65, 1.

[3] C. 5. 636, b, 15. 26. 37. c. 6, Schl. c. 2, 634, b, 29. 36. c. 3. 636, a, 11. c. 4, Schl. u. ö., wozu das S. 409 ff. Angeführte z. vgl.

[4] Auch bei Strato haben wir ja den weiblichen Samen getroffen; s. o. 741, 3. Eine weitere Abweichung unseres Buchs von Aristoteles, auf welche Rose Arist. libr. ord. 172 aufmerksam macht, besteht darin, dass es den Samen durch das πνεῦμα, nicht, wie Aristoteles (gen. an. II, 4. 739, b, 3. 9), durch die Wärme des Uterus von diesem eingesaugt werden lässt (c. 2. 634, b, 34. c. 3. 636, a, 4. c. 5. 637, a, 15 ff.). Dass das Buch nacharistotelisch ist, beweist auch die Stelle über die μύλη c. 7. 638, a, 10—18, welche wörtlich aus gen. an. IV, 7. 775, a, 27 ff. abgeschrieben ist.

Hände sie durchlaufen und wann sie ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben [1].

Unter den ethischen Werken der aristotelischen Sammlung befinden sich, abgesehen von der eudemischen Ethik, drei, welche erst der peripatetischen Schule angehören: der Aufsatz über die Tugenden und Fehler, die sog. grosse Moral und die Oekonomik. Das erste von diesen Stücken wird uns nun unter den Zeugnissen für den Eklekticismus in der jüngeren peripatetischen Schule später noch vorkommen. — Die grosse Moral ist eine verkürzende Bearbeitung der nikomachischen und eudemischen Ethik, welche (abgesehen von den gemeinsamen Büchern) meist dieser, in einzelnen Abschnitten aber auch jener folgt [2]. Aus dem Inhalt dieser Schriften wird das Wesentliche in der Regel mit verständiger Auswahl und richtiger Auffassung herausgehoben, mitunter auch weiter ausgeführt und erläutert; die Darstellung ist theilweise etwas unbehülflich und nicht frei von Wiederholungen, die Beweisführung nicht immer bündig [3]; die Aporieen, welche der Verfasser aufzustellen liebt, erhalten öfters keine oder eine ungenügende Lösung [4]. In dem Eigenthümlichen, was die Schrift enthält, findet sich manches, was vom Geist der aristotelischen Ethik mehr oder weniger abweicht [5]. Der religiösen Wendung der Ethik, welche er bei Eudemus fand, geht der Verfasser aus dem Wege [1]. Von der späteren Vermischung der peripatetischen Lehre mit stoischen

---

[1] M. s. darüber S. 78, 1. 71; über den Auszug aus der unaristotelischen Schrift von den Wetterzeichen S. 63 m.; über die Bücher von den Pflanzen, welche uns hier gleichfalls nicht interessiren, S. 69, 3.

[2] Vgl. Spengel Abh. d. philos.-philol. Kl. d. Bayr. Akad. III, 515 f. Brandis II, b, 1566.

[3] Z. B. I, 1. 1183, b, 8 ff.

[4] So II, 3. 1199, a, 19 — b, 36. II, 15. 1212, b, 37 ff. I, 35. 1127, b, 27 ff. Seltsam und schulmässig kleinlich ist die ernsthaft erörterte Aporie II, 6. 1201, a, 16 ff.

[5] Was in dieser Beziehung zu erwähnen ist, mag dieses sein. I, 2 f. finden wir verschiedene Eintheilungen der Güter, von welchen nur die in geistige, leibliche und äussere (c. 3) aristotelisch, die der geistigen in φρόνησις, ἀρετὴ, ἡδονὴ aus Eud. II, 1. 1218, b, 34 genommen ist, wo aber diese drei Stücke nicht eine Eintheilung, sondern nur Beispiele der geistigen Güter sein sollen; eigenthümlich ist dem Verfasser die Unterscheidung der Güter in τίμια (die Gottheit, die Seele, der Nus u. s. w.), ἐπαινετὰ (die Tugenden), δυνάμεις (ein auffallender Ausdruck für die δυνάμει ἀγαθὰ, die Dinge, welche gut oder schlecht gebraucht werden können, wie Reichthum, Schönheit u. s. w.), wozu als Viertes das εὐκτικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθοῦ hinzukommt; ferner die in unbedingt und bedingt

---

Werthvolles (die Tugend und die äusseren Güter), in τέλη und οὐ τέλη (wie Gesundheit und Mittel zur Gesundheit), τέλεια und ἀτελῆ. Bei diesen Eintheilungen mag der Vorgang der Stoiker mitgewirkt haben, von deren vielfachen Unterscheidungen der Bedeutungen des ἀγαθὸν Stob. II, 92—102. 124 f. 130. 136 f. Diog. VII, 94—98. Cic. Fin. III, 16, 55. Sext. Pyrrh. III, 181. Seneca epist. 66, 5. 36 f. Nachricht geben. (Da diese stoischen Eintheilungen wohl zunächst von Chrysippus herstammen, könnte man hieraus auch auf die Abfassungszeit der M. Mor. schliessen.) — Wenn es ferner nicht richtig ist, dass die grosse Moral die dianoëtischen Tugenden übergehe (denn nur dieser Name fehlt ihr, die Sache hat sie I, 5. 1185, b, 5. I, 35 vollständig), so ist es dagegen unaristotelisch, dass nur die Tugenden des ἄλογον (die ethischen), welche desshalb wohl auch allein ἀρεταὶ genannt werden, ἐπαινεταὶ sein sollen, die des λόγον ἔχον nicht (I, 5. 1185, b, 5 ff. c. 35. 1197, a, 16). Unter den dianoëtischen Tugenden nimmt der Verfasser, von Aristoteles abweichend, die τέχνη mit der ἐπιστήμη, welche hier stehend für τέχνη gebraucht wird (I, 35. 1197, a, 18 vgl. m. Nik. VI, 5. 1140, b, 21. Ebd. 1198, a, 32. II, 7. 1205, a, 31. 1206, a, 25 vgl. m. Nik. VII, 12 f. 1152, b, 18. 1153, a, 28. II, 12. 1211, b, 25 vgl. m. Nik. X, 7. 1167, b, 33; nur I, 35. 1197, a, 12 ff. steht nach Nik. VI, 4. 1140, a, 11 τέχνη; s. Spengel a. a. O. S. 447), zusammen, fügt dagegen den vier übrigbleibenden Verstandestugenden als fünfte seltsamer Weise die ὑπόληψις bei (I, 35. 1196, b, 37). Wenn er die Gerechtigkeit im weiteren Sinn als ἀρετὴ τελεία definirt, mit dem Beisatz: in diesem Sinn könne man auch für sich allein gerecht sein (I, 94. 1193, b, 2—15), übersieht er die nähere Bestimmung bei Aristoteles, dass sie die ἀρετὴ τελεία πρὸς ἕτερον sei (s. o. 495, 8). Bei der Frage, ob man sich selbst Unrecht thun könne, wird das, was Aristoteles Nik. V, 15 Schl. als blosse Metapher bezeichnet hatte, die Ungerechtigkeit eines Seelentheils gegen die andern, ernstlich genommen (I, 34. 1196, a, 25. II, 11. 1211, a, 27); die entsprechende Frage, ob man sich selbst Freund sein könne, hatte schon Eudemus VII, 6. 1240, a, 13 ff. b, 28 ff. ähnlich beantwortet, wie M. Mor. II, 11. 1211, a, 30 ff. Dass hier II, 3. 1199, b, 1 unter die Dinge, welche an sich gut seien, wenn auch nicht immer für den Einzelnen, auch die Tyrannis gezählt wird, ist sehr unaristotelisch; und wenn der Verf. II, 7. 1204, b, 25 ff. die Lust als Bewegung des empfindenden Seelentheils bezeichnet, stimmt er gleichfalls mehr mit Theophrast, als mit Aristoteles überein; s. o. 477, 3. 676, 3.

[1] In der Erörterung über die εὐτυχία II, 8 (nach Eud. VII, 14) weist der Verfasser zunächst 1207, a, 5 die Annahme zurück, dass sie in einer ἐπιμέλεια θεῶν bestehe, da die Gottheit die Güter und Uebel nach der Würdigkeit vertheilen würde; er führt dieselbe sodann mit Eudemus (s. o. 705 f.) theils auf die μετάπτωσις τῶν πραγμάτων, theils und hauptsächlich auf die glückliche Naturanlage (die φύσις ἄλογος) zurück, deren Wirkung er gleichfalls mit der des Enthusiasmus vergleicht, unterlässt es aber, sie mit seinem Vorgänger von der Gottheit abzuleiten. Wenn er sich ferner nicht blos in der Zusammenfassung

und akademischen Elementen zeigt sein Werk kaum eine Spur [1], und es wird theils desshalb, theils wegen seiner nüchternen, von der Fülle eines Kritolaus entfernten Sprache, wohl noch dem dritten, spätestens dem zweiten Jahrhundert zuzuweisen sein; aber an wissenschaftlicher Selbständigkeit steht es auch hinter der eudemischen Ethik entschieden zurück. — Aelter, als die grosse Ethik, ist ohne Zweifel das erste Buch der Oekonomik. Den Inhalt dieser kleinen, aber gutgeschriebenen, Abhandlung bildet theils eine wiederholende Zusammenfassung theils auch eine Ergänzung dessen, was Aristoteles in der Politik über das Hauswesen, das Verhältniss von Mann und Weib und die Sklaverei gesagt hatte [2]; auf die Rechtfertigung der letzteren lässt sie sich nicht ein [3]. Das Eigenthümlichste ist bei ihr die Lostrennung der Oekonomik, als einer besonderen Wissenschaft, von der Politik; eine Aenderung der aristotelischen Bestimmungen, welche wir schon früher bei Eudemus getroffen haben [4]. An Eudemus erinnert unser Buch überhaupt: sein Verhältniss zu den ökonomischen Abschnitten der Politik ist dem der eudemischen Ethik zur nikomachischen sehr ähnlich, und die ganze Art der Behandlung, auch die Sprache, welche klar und schön, aber von etwas weicherem Ton, als bei Aristoteles, ist [5], würde der Vermuthung, dass er der Verfasser dieses Aufsatzes

---

aller Tugenden zur καλοκἀγαθία (II, 9), sondern auch darin an Eudemus (s. S. 707, 1) anschliesst, dass als die eigentliche Aufgabe der ethischen Tugend bezeichnet wird, die Vernunftthätigkeit vor Störung durch die Affekte zu bewahren (II, 10. 1208, a, 5 — 20. I, 35. 1198, b, 17), so fehlt doch auch hier die Beziehung der Vernunftthätigkeit auf die Gottheit, die Bestimmung, dass die Gotteserkenntniss der letzte Lebenszweck sei.

1) Die einzige Stelle, worin man eine positive Beziehung auf die stoische Lehre finden kann, ist die eben besprochene I, 2; eine abwehrende findet sich vielleicht II, 7. 1206, b, 17: ἁπλῶς δ' οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη.

2) S. S. 534 ff.

3) Diess neben Anderem ein Beweis dafür, dass sie nicht etwa eine der Politik vorangehende aristotelische Darstellung, sondern eine Bearbeitung der betreffenden Abschnitte der Politik ist, welche wir Aristoteles selbst freilich nicht zutrauen können.

4) S. S. 126, 6.

5) Im Einzelnen findet sich, wie in der eudemischen Ethik, kaum etwas, was als unaristotelisch zu bezeichnen wäre; nur der Ausdruck τὴν τῶν ἰατρῶν δύναμιν c. 5. 1244, b, 9 ist auffallend.

sein möge, einen weiteren Anhalt gewähren. Das zweite Buch der Oekonomik, welches sich selbst mit dem ersten in keine Verbindung setzt, steht diesem unverkennbar an Alter, wie an Werth, nach. Seinem Hauptinhalt nach ist es eine anekdotenhafte Sammlung von Beispielen zur Erläuterung eines aristotelischen Satzes ¹); zur Einleitung dient derselben eine trockene und ziemlich sonderbare Aufzählung der verschiedenen Arten von Oekonomie ²). Dieses Buch, wenn auch ohne Zweifel aus der peripatetischen Schule hervorgegangen, gehört doch nur unter die vielen Belege der kleinlichen Polymathie, welche nach wenigen Menschenaltern in dieser Schule so stark überhandnahm.

Die Rhetorik an Alexander, welche wir, wie bemerkt ³), nicht für voraristotelisch halten können, ist die Arbeit eines Rhetors, dessen Zeitalter sich nicht näher bestimmen lässt; hier brauchen wir um so weniger bei ihr zu verweilen, da sich keinerlei philosophische Eigenthümlichkeit in ihr ausspricht. Unsere Bearbeitung der Poëtik ist, nach den äusseren Zeugnissen ⁴) zu schliessen, vielleicht erst in der christlichen Zeit an die Stelle der Urschrift getreten.

Auch mit Einschluss dieser pseudoaristotelischen Bücher ist unsere Kenntniss der Schriftwerke, welche aus der peripatetischen Schule des dritten und zweiten Jahrhunderts hervorgiengen, und ihres Inhalts, der Masse und der Reichhaltigkeit dieser Schriften gegenüber, noch immer höchst dürftig zu nennen. Aber doch setzt uns selbst diese unvollständige Kenntniss in den Stand, über die Entwicklung dieser Schule im Ganzen uns ein richtiges Urtheil zu bilden. Wir sehen sie bis gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts, unter Theophrast und Strato, ihre Stellung rühmlich behaupten; wir sehen sie namentlich durch ihre naturwissenschaftlichen Forschungen Bedeutendes leisten, und unter dem Einfluss dieses naturwissenschaftlichen Interesse's das aristotelische System an wichtigen Punkten in einer Richtung umbilden, welche eine einheitlichere Gestaltung desselben anzubahnen geeignet schien, deren Durchführung aber nur unter Aufgebung wesentlicher Bestimmungen möglich war.

---

1) S. o. 541, 5.

2) Die βασιλικὴ, σατραπικὴ, πολιτικὴ, ἰδιωτικὴ, bei jeder dann wieder ein Verzeichniss ihrer verschiedenen Einkommensquellen.

3) S. 56, 3.

4) Oben 76, 1.

Indessen war der Geist jener Zeit diesen Bestrebungen nicht günstig, und die peripatetische Schule selbst konnte sich dem Einfluss dieses Geistes nicht auf die Dauer entziehen. Schon bald nach Strato hören ihre selbständigen naturwissenschaftlichen Untersuchungen, gleichzeitig aber auch die logischen und metaphysischen, auf, und sie beginnt sich auf die Ethik und die Rhetorik und auf jene geschichtliche und philologische Gelehrsamkeit zurückzuziehen, die uns bei aller Ausbreitung und Vielseitigkeit des Wissens doch weder durch eine gesunde Kritik der Ueberlieferung noch durch eine grossartigere Geschichtsbetrachtung für den Mangel an philosophischen Gedanken entschädigt. Ebendamit ist aber die Schule in eine untergeordnete Bedeutung zurückgetreten: es bleibt ihr immerhin das Verdienst, die Kenntniss der früheren Wissenschaft fortzupflanzen und durch ihre maasshaltende, von den aristotelischen Bestimmungen nur ausnahmsweise an einzelnen Punkten sich entfernende Sittenlehre gegen die Einseitigkeit anderer Schulen ein heilsames Gegengewicht zu bilden; aber die Leitung der wissenschaftlichen Bewegung ist anderen Händen anvertraut, die eigentlichen Wortführer der Zeitphilosophie haben wir in den jüngeren Schulen zu suchen.

Zusätze.

Zu S. 25, Anm. 1. Auf die fortlaufenden Vorträge bezieht sich die Angabe des Aristoxenus. Harm. Elem. S. 31 (S. 711, 1 dieser Schrift).

Zu S. 49, Z. 19 v. u. Auch Phys. II, 2. 194, a, 36, wo Philop. Phys. F, 15, u. und der Ungenannte Schol. in Ar. 349, b, 22 verkehrter Weise an die Ethik denken, bezieht sich auf dieses Werk. Wenn nicht blos Rose (Arist. libr. ord. 83 ff.), sondern nun auch Susemihl (Genet. Entw. d. plat. Philos. II, 2, 534 ff.) die Aechtheit der Schrift über das Gute bestreitet, so muss ich eine ausreichende Begründung dieses Urtheils vermissen. Geht auch Aristox. Harm. El. S. 31 auf eine mündliche Erzählung des Aristoteles, und der Ausdruck ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις De an. I, 2. 404, b, 18, wie hiemit zugegeben sei, zunächst auf die platonischen Vorträge über die Philosophie, nicht auf die aristotelische Darstellung dieser Vorträge, so ist doch Phys. a. a. O. unläugbar eine aristotelische Schrift gemeint, und diese in einem verlorenen Abschnitt unserer Metaphysik zu suchen, bleibt auch dann noch bedenklich, wenn man dabei nicht an unsere ganze Metaphysik, sondern nur an das Buch π. τοῦ Ποσαχῶς (s. o. S. 58), unser jetziges 5tes Buch der Metaphysik, denkt; denn theils passt die Verweisung der Physik nicht auf dieses, und so muss man dann erst wieder zu der Annahme seine Zuflucht nehmen, dass unser 5tes Buch der Metaph. nur ein Auszug der aristotelischen Schrift π. τοῦ Ποσαχῶς sei, theils ist es sehr auffallend, dass diese a. a. O. mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς περὶ Φιλοσοφίας citirt sein sollte. Dass aber Alex. zu Metaph. 987, b, 33. 990, b, 17 in seinem aus der Schrift vom Guten genommenen Bericht über die platonische Ableitung der Zahlen aus dem Eins und der unbestimmten Zweiheit nicht ausdrücklich zwischen den mathematischen und den Idealzahlen unterscheidet, berechtigt nicht zu der Behauptung (Sus. S. 534), nach jener Schrift müssen, in schroffem Widerspruch mit der aristotelischen Metaphysik, die mathematischen Zahlen bei Plato die ersten Elemente der Dinge nächst jenen beiden Principien gewesen sein. Auch Aristoteles selbst unterscheidet Phys. III, 6. 206, b, 27 ff., indem er Plato vorwirft, dass er die Zahlen nur bis zur Zehnzahl ableite, nicht zwischen den mathematischen und den Idealzahlen. Aehnlich Metaph. XIV, 5. 1092, a, 21 ff. XIII, 9. 1085, b, 4 ff. Wir haben daher keinen Grund, die Authentie der Schrift vom Guten zu bezweifeln, selbst wenn wir, mit Rücksicht auf das S. 59 Angeführte, die Schrift π. Φιλοσοφίας von ihr zu unterscheiden geneigt sein sollten.

S. 56, Z. 17 ist hinter: „Rhet. I, 1359, a, 16 ff.“ beizufügen: II, 18 f. 1391, b, 31. 1393, a, 8.

Zu S. 67, Z. 10: Vgl. jedoch Brandis II, b, 1200,

S. 72, 22 ist hinter dem Citat aus David beizufügen: und das Scholium zu Porphyr, ebd. 9, b, 23.

Zu S. 75, Anm. 3, Schl. Ob der von Armellini in einem arabischen Codex gefundene Brief des Aristoteles an Alexander eine Uebersetzung der ächten Abhandlung περὶ Βασιλείας ist, wie ausser dem Entdecker desselben auch Dressel (in s. Bericht darüber, Philologus XIV, 353 f.) annimmt, wird sich erst dann beurtheilen lassen, wenn er veröffentlicht ist.

Zu S. 95, Anm. 1. Weiter s. m. Thurot Études sur Aristote 209 ff., welcher ἐξωτερικὸς der Sache nach für gleichbedeutend mit διαλεκτικὸς hält, und Thomas De Arist. ἐξωτ. λόγοις (Gött. 1860) S. 37 ff., welcher (mit den neueren Untersuchungen über die ethischen Schriften des Arist., wie es scheint, ganz unbekannt) unter den ἐξωτερικοὶ λόγοι nichts anderes verstanden wissen will, als die grosse Moral, oder genauer, das Werk, von dem diese ein Bruchstück sein soll. Dieser letztere Einfall bedarf nun keiner Widerlegung; auch Thurot's Ansicht liesse sich aber nur mit grosser Gewaltsamkeit an den sämmtlichen S. 100 ff. aus Aristoteles und Eudemus beigebrachten Stellen, denen hier noch Eth. Eud. VII, 1. 1235, a, 5 vgl. m. Z. 29 f. beigefügt werden mag, durchführen.

Zu S. 110, Z. 10, v. u. Vgl. auch Rhet. I, 2. 1356, b, 28.

Zu S. 113, Anm. 1. In den Worten: ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα dürfte das τοῦ zu streichen sein.

Zu S. 115, Anm. 1. Vgl. ebd. S. 396.

Zu S. 120, Anm. 2. Vgl. Cic. Ad Att. II, 1. Acad. IV, 38, 119. De Orat. I, 11, 49. Quintil. Inst. X, 1, 83.

S. 123, Anm. 2 ist den Citaten aus David, Simpl. Philop. u. s. w. beizufügen: Anatolius in Fabric. Biblioth. III, 462 Harl. (nur dass dieser die praktische Philosophie blos in Ethik und Politik theilt).

Zu S. 124, Anm. 4: Vgl. Anal. post. II, 19 (S. 140, 1). Rhet. I, 2. 1357, a, 25.

Zu S. 131, Anm. 4: Vgl. auch Rhet. I, 4. 1359, b, 10: τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης, wofür c. 2. 1356, a, 26 διαλεκτικῆς und ebd. Z. 22 τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου stand.

Zu S. 164, Anm. 1: Vgl. c. 32 und die eingehende Erörterung von Ueberweg Logik S. 271 ff.

Zu S. 176, Anm. 1. In der Stelle aus Eth. VI, 3 mit Trendelenburg Hist. Beitr. II, 366 ff. Brandis II, b, 1443 die Worte: ἐπαγωγὴ ἄρα zu streichen, scheint nicht nöthig.

Zu S. 177, Anm. 2, Schl. Die verschiedenen Aeusserungen des Arist. über den Zweck der Dialektik stellt Thurot Études sur Aristote 201 ff. zusammen, welcher aber doch ihre theilweise Ungenauigkeit im Ausdruck zu stark betont hat.

S. 178, Z. 14 v. u. ist Rhet. I, 1. 1355, a, 15 beizufügen.

Zu S. 192, Anm. 4: Viel eher könnte man mit Ueberweg (Logik 94 f.) sagen, der Gegensatz gegen die Ideenlehre habe die aristotelische Kategorieenlehre veranlasst. Indessen beschränkt er selbst diese Bemerkung mit Recht auf das Allgemeine, dass er von dieser Seite den Anstoss erhalten habe, überhaupt eine geschlossene Reihe der verschiedenen Existenzformen aufzustellen, ohne eine wirkliche Deduktion der Kategorieen aus Einem Princip behaupten zu wollen.

S. 278, Anm. 1 ist hinter: „Eud. VII, 3“ beizufügen: vgl. c. 12. 1244, b, 7. 1245, b, 14.

Zu S. 280, Anm. 3: S. auch De an. II, 4. 415, b, 1.

S. 289, Anm. 2 ist Polit. VII, 4. 1326, a, 32 beizufügen.

Zu S. 359, Z. 1 v. u. vgl. Krische Forschungen 347, 1.

Zu S. 453, Z. 18 v. u.: oder wie es Rhet. I, 10. 1368, b, 10 definirt wird: ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι ποιοῦσιν. Die gleiche Stelle ist über den Unterschied von ἑκούσιον und προαίρεσις (ebd. Anm. 2) zu vergleichen.

S. 471, Anm. 1 vgl. m. neben Eth. I, 5 auch Eth. X, 6. 1176, b, 3. 30. In der Erklärung der Worte: συναριθμουμένην δὲ u. s. f. stimmt Münscher Quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. N. 9 ff. mit Brandis überein; für ihre Ausstossung spricht auch der Umstand, dass sie M. Mor. I, 3. 1184, a, 14 ff. nicht berücksichtigt werden.

Zu S. 472, Anm. 3. Vgl. auch Rhet. I, 5. 1361, a, 23.

Zu S. 495, Anm. 5. Vgl. Rhet. II, 9, Anf.